



La repatriación controversial de mujeres mapuche a sus tierras ancestrales en Concepción, Chile (1650-1700)*

*The controversial repatriation of mapuche women to their ancestral lands in
Concepcion, Chile (1650-1700)*

Daniel M. Stewart**

María Esperanza Rock Núñez***

RESUMEN

Durante el siglo XVII en Chile miles de mujeres y niños mapuche fueron desplazados de sus hogares y llevados hasta las regiones de Concepción y Santiago, donde trabajaron en las casas y estancias de los españoles. Mientras que la mayoría de ellos venía de la Araucanía, hubo un grupo no menor que nació en pueblos de indios amigos de la región de Concepción. Esta investigación analiza lo que ocurrió cuando algunas mujeres de este segundo grupo decidieron volver a poblar sus tierras ancestrales. Lo que hace interesante estos casos es que todas ellas consiguieron el puesto de cacica de una comunidad indígena con tierras específicas, aun cuando se encontraban casadas con españoles y formaron familias mestizas.

Palabras Claves: mujeres mapuche, Chile colonial, pueblos de indios, mestizaje, historia agrícola, historia rural.

* Este artículo se inserta dentro del proyecto postdoctoral ANID #3200251, Graneros, Chile.

** Investigador Postdoctoral Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, correo electrónico: danielmoroni@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2466-7320>.

*** Universidad de San Sebastián, Chile, correo electrónico: esperanzarock@u.uchile.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0910-5269>.

ABSTRACT

During the seventeenth century thousands of Mapuche women and children were displaced from their homes and taken to the regions of Concepción and Santiago where they worked in the Spanish homes and farms. While most of them came from the Araucanía, there was a small group that were born in one of the friendly Indian villages of the region of Concepción. This investigation analyzes what occurred when some Mapuche women from this second group decided to return and populate their ancestral lands in the region of Concepción. What makes these cases even more interesting is that each of them received the title of Cacica of an indigenous community with its associated lands, even though each was married to a Spaniard and had mixed blood children.

Keywords: Mapuche women, Colonial Chile, Indian towns, mixed race, agriculture history, rural history.

Recibido: junio 2022

Aceptado: enero 2023

Introducción

Numerosos trabajos, entre ellos los de especialistas como Hugo Contreras¹, Jaime Valenzuela², Nancy Van Deusen³ y otros, han demostrado la existencia de una migración forzosa de mujeres y niños indígenas desde sus hogares en el sur de Chile hasta las ciudades y estancias de los españoles en Chile Central⁴. Desde el siglo XVI miles de familias indígenas fueron desplazadas, en la mayoría de los casos en contra de su voluntad, para luego instalarse en tierras que no fueron suyas. Una parte mayoritaria de estos indígenas provenían del sur del río Biobío y llegaban a las

¹ Hugo Contreras, *Oro, tierras e indios: encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile Central, 1541-1580* (Santiago: Ediciones Universidad de Humanismo Cristiano, 2017); Hugo Contreras, «Indios de tierra adentro en Chile central. Las modalidades de la migración forzosa y el desarraigo (fines del siglo XVI y comienzos del XVII)», en *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, ed. por Jaime Valenzuela (Santiago: RIL editores-Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017), 161-196.

² Jaime Valenzuela Márquez, «Esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680): los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco», en *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, ed. por Jaime Valenzuela (Santiago: RIL editores-Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile 2017), 319-327.

³ Nancy Van Deusen, *Global Indios. The indigenous struggle for justice in sixteenth-century Spain* (Duke University Press, Durhan, 2015); Nancy Van Deusen, «Indigenous slavery's archive in seventeenth-century Chile», *Hispanic American Historical Review* 101 (2021), 1-33.

⁴ Marisol Videla L., «El impacto de la mano de obra migrante Mapuche en las haciendas de Maule y Concepción, 1716-1782», en *Estudios Coloniales II*, ed. por Julio Retamal A. (Santiago, Centro de estudios coloniales, 2002), 285-313; Ignacio Chuecas, «Articulación familiar entre 'indios de servicio' en la frontera hispano-mapuche durante la segunda mitad del siglo XVII», *Surandino Monográfico* 5 (2016), 45-64.

regiones de Concepción y Santiago con la calidad jurídica de esclavos⁵, mientras que otros fueron vendidos a los soldados españoles por sus propios parientes en una práctica conocida como venta “a la usanza”⁶. Si bien la historiografía ha trabajado diligentemente para investigar qué ocurrió con estas familias después de instalarse dentro del territorio español, hay un tercer grupo de desplazados que aún no ha sido analizado en detalle, en particular dentro de la región de Concepción. Se trata de mujeres indígenas que se vieron obligadas a dejar sus tierras y comunidades para emplearse en tareas domésticas en hogares de las ciudades de Concepción o Santiago. Sabemos que en muchos casos estas mujeres formaron nuevas vidas y nunca lograron volver a sus tierras natales. Otras, después de haber estado fuera de su lugar de origen por años, decidieron regresar. Nos interesa conocer qué pasaba con esas mujeres que después de toda una vida entre los españoles resolvieron reclamar, por medio de la justicia civil, sus derechos ancestrales a la tierra en localidades dentro de la jurisdicción española. Los trabajos de Jaime Valenzuela y otros han mostrado que la opción de retornar no existía para la mayoría de las mujeres indígenas, lo cual hace aún más extraño el hallazgo de estos casos judiciales durante la segunda mitad del siglo XVII⁷.

Hace unos años publicamos la historia de la comuna de Graneros, en el valle central de Chile, donde mostramos el proceso al que recurrieron algunas familias indígenas del pueblo de Codegua que decidieron volver a sus tierras después de casi cincuenta años de alejamiento forzoso. Las familias habían sido relocalizadas en la hacienda de su encomendero en el valle de la Ligua, a más de doscientos kilómetros de distancia de Codegua⁸. Este caso mostró la posibilidad de que una familia indígena pudiera regresar a sus tierras natales después de años de ausencia y reclamar judicialmente el uso y dominio sobre ellas.

El proceso del pueblo de Codegua generó un segundo conflicto judicial, porque las hijas de esta familia estaban casadas con españoles y sus descendientes eran mestizos, lo cual implicó que fueran demandadas por otras familias indígenas, quienes alegaban lo que esto significaba

⁵ Véase los trabajos en: Jaime Valenzuela Márquez, *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, ed. por Jaime Valenzuela (Santiago: RIL editores-Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017).

⁶ Gustavo Velloso, «Esclavitud “a la usanza”: historicidad de una modalidad de enajenación humana (Chile, 1650-1656)», en *Tratas atlánticas y esclavitudes en América, siglos XVI-XIX*, ed. por Manuel F. Fernández Chavez & Rafael M. Pérez García (Sevilla: EUS, 2021), 171-188.

⁷ Valenzuela Márquez, «Esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680): los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco»: 319-327; Daniel M. Stewart, «Elite Militar y formación económica de un espacio regional: Concepción, 1598-1700 (tierra, población y mercado)» (tesis Doctoral, Universidad de Chile, 2016), 420; Daniel M. Stewart, «Colonización Española en la ultra-Biobío: 1641-1713», en *Historia de Arauco. Nuevos Aportes. XII Garfadas Cañetinas*, ed. por Clímaco Hermosilla (Hualpén: Trama, 2016), 105-131; Daniel M. Stewart, «Indian labor: the evolution of the encomienda and indigenous slavery within Chile’s 17th century frontier society», en *América en Diásporas: esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, ed. por Jaime Valenzuela (Santiago: RIL Editores, 2017), 251-291.

⁸ Daniel M. Stewart & Rodrigo Michea, *Historia de Graneros* (Rancagua: FONDART, 2019).

para la comunidad. Fernando Venegas estudió un caso similar para el valle de Aconcagua donde los descendientes de los indígenas afectados recurrieron, con éxito, a la Real Audiencia de Chile⁹. La aplicación de los reglamentos legales para los pueblos de indios en Chile es bien conocida gracias a los trabajos de Fernando Silva y Mario Góngora¹⁰, quienes mostraron de qué manera la justicia trabajó para mantener funcionando los pueblos y cómo mantuvo apartado de éstos a los mestizos e indígenas afuerinos.

La “pureza étnica” perdía fuerza afuera de los pueblos de indios, dado que dentro de las ciudades y estancias rurales no existía una prohibición de matrimonio entre indígenas y españoles o mestizos¹¹, por lo que durante el siglo XVII surgieron cientos de familias mestizas u otras compuestas por personas nativas del valle central con indígenas pertenecientes al sur del río Biobío. Ambos grupos se encontraron en un lugar y condición jurídica incierta, dado que no formaban parte de las comunidades indígenas locales y tampoco se les permitía volver a su tierra natal, situación que se revirtió en el siglo XVII cuando se autorizó a las familias indígenas oriundas de las regiones de Santiago y Concepción regresar a sus tierras ancestrales, aun cuando éstas ya tenían nuevos dueños españoles.

Anteriormente analizamos un caso de esta naturaleza ocurrido en la región de Concepción, en el que María Quintumilla, una mujer indígena del sur de la frontera militar del río Biobío que se encontraba viviendo entre españoles fuera de la ciudad de Concepción, acudió al Protector de Indios con la idea de crear un pueblo para ella y su familia¹². El proceso mostró cómo María Quintumilla utilizó la justicia colonial civil y en particular al Protector de Indios para conseguir su objetivo. El caso se resolvió a su favor, obteniendo el dominio legal sobre tierras que previamente habían sido asignadas al castellano Pedro de Angulo.

Este proceso da cuenta de cómo una mujer mapuche fundó el pueblo llamado Nonguén, en un sitio donde antes no existía ninguno. Nonguén es uno de los pueblos de indios más conocido del período colonial en el Obispado de Concepción, cuyo origen obedece a la destreza de una mujer indígena que utilizó argumentos jurídicos coloniales para que la Real Audiencia la confirmara como cacica y la convirtiera en dueña de los potreros con dicho nombre, a pesar de

⁹Fernando Venegas, Hernán Ávalos y Andrea Saunier. *Arqueología e historia del curso medio e inferior del río Aconcagua: desde los primeros alfareros hasta el arribo de los españoles [300 aC-1600 dC]*. (Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2011).

¹⁰Fernando Silva Vargas, *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile. Esquema histórico-jurídico*. Estudios De Historia Del Derecho Chileno 7 (Santiago: Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales, Universidad Católica de Chile, 1962); Góngora, Mario. *Encomenderos y estancieros: Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660* (Santiago: Universidad de Chile Sede de Valparaíso. Santiago, 1970).

¹¹Alejandra Araya & Jaime Valenzuela Márquez, *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* (Santiago: RIL editores-Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia/Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010).

¹²Stewart, «Indian Labor: The evolution of the encomienda and indigenous slavery within Chile's 17th century frontier society», 251-291; Daniel M. Stewart & María Esperanza Rock Núñez, «Respuestas locales a la política global del Imperio español: tenencia de tierras indígenas en Chile, siglo XVII», *Historia Crítica*, n° 69 (2018): 115-135.

que según los registros ella ni siquiera tenía residencia de un año en dicho lugar¹³. El dominio jurídico que Quintumilla y sus descendientes obtuvieron sobre tierras ancestrales representa un ejemplo de los estudios orientados a comprender la composición de la tierra dentro del derecho colonial. Demostró que en algunos casos el dominio que entregó el Rey a sus siervos por medio de la merced de tierras o la composición de tierras vacías tenía ciertas limitaciones cuando éste se contradecía con las necesidades habitacionales indígenas.

Tras las múltiples preguntas que emergen de los procesos del pueblo de Codegua y el de María Quintumilla, surgió la curiosidad por conocer si fueron experiencias aisladas o si existía una política aun no develada dentro de los archivos. Germinaron preguntas tales como ¿es posible que una mujer indígena sobreviviente apelara a su liderazgo tradicional (cacicazgo) en ausencia de su pueblo de indios? y ¿pudo una mujer indígena superviviente reclamar este rol, adjudicándose los derechos correspondientes, en nombre de su propia comunidad indígena o mestiza? Reconocemos que la mujer indígena que no vivía en un pueblo ancestral tenía una mayor probabilidad de encontrarse casada con un español o mestizo, cuestión que rompía con las tradiciones ancestrales, por tanto, ¿estar casada con un español o mestizo, cambiaría sus derechos ancestrales? y si se le reconocían sus derechos ancestrales, ¿sus hijos mestizos los podrían heredar? A la vez, nos preguntamos si este era un fenómeno asociado con las mujeres en particular o si había hombres indígenas que acudieron a los Protectores de Indios con el mismo propósito y resultados. Finalmente nos preguntamos ¿cuál sería el nivel de dominio que ellos tendrían sobre las tierras que les fueran asignadas?, ¿sería colectivo e indiviso o propio y heredable?

Para contestar estas preguntas hicimos una revisión acuciosa de los fondos coloniales del Archivo Nacional de Chile separando todos los casos de la jurisdicción del Obispado de Concepción de los siglos XVII y XVIII que involucraban la propiedad de la tierra rural o la composición de un pueblo indígena. En los procesos judiciales sobre el dominio de la tierra, identificamos los casos que involucraban directa o indirectamente a una comunidad indígena establecida o en formación. Entre estos nos fijamos en pueblos extinguidos jurídicamente por la ausencia de pobladores, comunidades afectadas por la relocalización forzosa de linajes, incluidas en encomiendas, comunidades abandonadas temporalmente durante el alzamiento indígena del año 1655 y aquellas que colindaron con las estancias de sus primeros encomenderos del siglo XVII.

Para los procesos judiciales o administrativos sobre los pueblos de indios, fijamos primeramente el sistema de traspaso del cargo de cacique entre una generación y otra o de una familia a otra dentro de la misma comunidad. También analizamos las matrículas de encomienda

¹³ Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile. Fondo Real Audiencia (en adelante ANH.RA) vol. 1429, pieza 1.

y visitas a las comunidades para ver cómo registraron tanto a las personas que estaban ausentes como a aquellas que se habían casado fuera de la comunidad.

Nuestra revisión arrojó varias respuestas inesperadas lo que nos permitió aislar una serie de casos que representaban una acción judicial desconocida en la zona. Por ejemplo, en los juicios sobre tierras y deslindes de propiedades agrícolas hubo muchas situaciones donde los dueños españoles solicitaron la expulsión de familias viviendo dentro de sus propiedades de manera irregular. En casi todos los casos donde la familia, liderada por un hombre indígena o mestizo, vivía fuera de su comunidad la justicia ordenó que retornaran a sus tierras ancestrales. Si no pertenecía a una comunidad establecida podría vivir en una estancia cercana, donde podían trabajar como inquilino o peón de confianza¹⁴.

Lo mismo encontramos en las disputas judiciales sobre cacicazgo o filiación en una comunidad. Cuando los demandantes eran hombres los jueces no consideraron la posibilidad de que el pretendiente viniera de una comunidad no registrada o que una comunidad judicialmente extinguida pudiera reactivarse. También fueron muy cuidadosos en aceptar solicitudes al cacicazgo de personas que estaban ausentes de la comunidad y que no podían demostrar sus raíces en ella.

En las causas judiciales sobre tierras o afiliación a una comunidad indígena, cuando los demandantes eran mujeres, los jueces actuaron diferente, fallando a su favor, aun cuando las condiciones eran iguales que las presentadas por otros pretendientes masculinos. María Quintumilla no fue la única mujer que logró conseguir el título de cacica de un “pueblo inventado”, con tierras asociadas en la región de Concepción, dado que hubo otras mujeres indígenas que alcanzaron el mismo objetivo dentro de las comunidades tradicionales. Dichas mujeres supervivientes de los pueblos de indios ancestrales de la región de Concepción acudieron al Protector de Indios para recibir el título de cacica y la consignación de tierras con dominio propio para ellas y sus descendientes.

Esta diferencia jurídica notable es la que analizaremos aquí, valiéndonos de las historias de cinco mujeres indígenas del obispado de Concepción, las que utilizaron la justicia colonial civil para recuperar una porción de sus tierras ancestrales que les permitiera vivir en comunidad con sus familias mestizas o indígenas. Veremos los pasos y procedimientos que utilizó el Protector de Indios y cómo las similitudes entre cada caso no solo muestran una realidad compartida, sino también una política, no necesariamente informada, para asegurar que las familias indígenas tuviesen un lugar donde vivir y plantar sus chacras, viñas y sementeras.

Analizaremos, de esta forma, cómo el caso de María Quintumilla conecta perfectamente con otros, formando un patrón judicial que se encontraba presente en la segunda mitad del siglo

¹⁴ Daniel M. Stewart, «Los libros de cuentas de Miguel Vallejo: el estudio de una fuente colonial (Chile 1758-1783)», *RIVAR Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad*, n°14 (2018): 223-315.

XVII. Recordemos que en este tiempo existía una política de reconstrucción y reconciliación en la región de Concepción después del devastador alzamiento indígena del año 1655 y el gran terremoto de 1657¹⁵. En este momento histórico la mayoría de los supervivientes indígenas se encontraban viviendo en la ciudad de Concepción, en alguna estancia española o en cautividad al sur del Biobío. Entendiendo la importancia que tenía la mano de obra indígena para la economía rural fronteriza, los gobernadores de la segunda mitad del siglo XVII trabajaron arduamente para rescatar a los cautivos indígenas y devolverlos a sus familias y comunidades¹⁶.

La política de devolución de tierras ancestrales a familias indígenas quedó entrampada en la justicia civil cuando los Protectores de Indios reclamaron que en muchos casos las tierras que correspondían a las comunidades de sus representados habían sido entregadas legalmente por el Gobernador a terceros, cuando los miembros originarios no se encontraban allí. En otras palabras, las tierras de la comunidad ya tenían un nuevo dueño, cuyo dominio no se podía cuestionar sin un largo proceso de litigación. Por lo mismo los Protectores de Indios tuvieron que recurrir a la Real Audiencia buscando soluciones que variaban caso a caso, en su afán de proteger tanto los derechos de la comunidad afectada como al nuevo propietario, cuya producción agrícola era importante para la economía local. Mientras que, en algunos casos, como el del pueblo de Dichato, los caciques lograron recuperar el uso de una parte de sus tierras ancestrales sin litigación, hubo otros, como el de Gallipavo, donde el encomendero tuvo que crearles un nuevo pueblo lejos de su lugar de origen en el valle de Hualqui¹⁷.

Los casos que veremos a continuación son parte de esta política de facilitar el retorno de las familias indígenas a sus tierras ancestrales, sacándolas de las ciudades y estancias y regresándolas a comunidades donde pudieran vivir tranquilamente su propia cultura con pleno dominio sobre el territorio habitado. Lo que no ha sido analizado hasta el momento son los mecanismos o modificaciones que introdujeron los oficiales españoles cuando las mujeres indígenas que apelaron a volver a sus tierras habían construido familias mestizas durante los años en que vivieron dentro de la sociedad española. La decisión de estas mujeres mapuche de regresar a su cultura ancestral dejando atrás la cultura y sociedad española que les había acogido durante años es algo que vale la pena contextualizar. Sin embargo, dicho retorno de ninguna

¹⁵ Daniel M. Stewart, «El terremoto de 1657 en Concepción, Chile. Un análogo colonial del terremoto en Maule 2010», *Cuadernos de Historia* 55 (2021): 191-221.

¹⁶ Stewart, «Elite Militar y formación económica de un espacio regional: Concepción, 1598-1700 (tierra, población y mercado)», 420.

¹⁷ Stewart & Rock Núñez, «Respuestas locales a la política global del Imperio español: tenencia de tierras indígenas en Chile, siglo XVII», 115-135.

manera fue un regreso a la “barbarie” como lo entendemos en los trabajos de Jimena Obregón, sino al mundo rural y a la vida agraria¹⁸.

Isabel Grueso: pueblo de Leltome

El primer caso judicial que analizamos comenzó en la ciudad de Concepción en el año 1668 cuando una mujer indígena llamada Isabel Grueso, junto con su marido, el cabo de escuadra Diego Negrón de Luna, se acercaron a la casa del Protector de Indios Francisco Ximénez de Herrera para solicitar una carta de libertad. Ella le explicó que durante casi treinta años había trabajado en calidad de “china” en la casa de doña Catalina Lorenzo de Nilo, y que ahora, con la muerte de su ama, temía que sus herederos la vendieran lejos de su marido, como si fuera esclava.

Para generar la carta de libertad, el Protector de Indios necesitaba demostrar quién era Isabel Grueso y por qué jurídicamente era libre y no esclava. Ella le relató cómo había llegado a la ciudad de Concepción cuando tenía cerca de siete años, sin saber mayores detalles sobre su pasado. Para su sorpresa él sí sabía quién era ella. Compartió información sobre las veces que él había trabajado junto con su padre en la comunidad de Leltome, donde éste era cacique. Le mencionó además que ella tenía el derecho de vivir allí, como heredera del cacique. Después de casi treinta años en la casa de doña Catalina Lorenzo de Nilo, Isabel necesitaba un lugar donde residir tranquilamente con su familia, por lo que quedó impactada con la noticia¹⁹.

Algunos días después, el 27 de febrero 1668, Isabel Grueso, junto con su marido español y el Protector de Indios, comparecieron ante el alcalde Juan Cortés de Alarcón solicitando que se le declara por hija legítima y heredera universal del difunto cacique del pueblo de Leltome don Alonso Iniam, con los privilegios y tierras correspondientes. Isabel por medio del Protector de Indios, informó al alcalde que ella había nacido en el pueblo de Leltome y que después del fallecimiento de su madre, cuando tenía unos siete años, su padre, el cacique, la había entregado a doña Catalina Lorenzo de Nilo para que sirviera en su casa ubicada en la ciudad de Concepción. Durante casi tres décadas ella había trabajado fielmente para esta, sin volver con su familia ni a sus tierras ancestrales. En ese tiempo habían muerto su padre y sus hermanos, por lo cual solo quedaba ella como heredera forzosa del cacicazgo de Leltome. Pidió la devolución de las tierras donde antiguamente se ubicaban los ranchos y huertas de su padre, que ahora gozaba doña Petronila Guiroa Calderón, antigua encomendera.

¹⁸ Jimena Obregón Iturra, «¿Un irresistible retorno a la “barbarie”? Cautivos, tránsfugas y guardianes o el imperioso influjo de las “provincias de afuera” (Chile, siglo XVII)», en *La indianización: cautivos, renegados, hombres libres, y misioneros de los confines Americanos (S. XVI-XIX)*, ed. por Albert Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Harvard (Paris: Ediciones Doce Calles, 2015), 183-210.

¹⁹ Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile. Fondo Judiciales de Puchacay (en adelante ANH.JP), leg. 5 #1.

Al escuchar su relato, el alcalde ordenó que se buscara testigos para corroborar los detalles de su historia. El oficial citó a varios caciques de pueblos aledaños que conocieron tanto a Isabel como a su padre. También citó a parientes de Isabel que ahora no vivían en la comunidad y finalmente a algunos de los españoles cuyas tierras colindaban con Leltome. La primera testigo que apareció ante el alcalde era una mujer indígena mayor llamada Magdalena. Ella dijo ser natural del pueblo de Purema y que trabajaba en la casa del maestro de campo don Martín Ericés y Salinas. Al preguntarle sobre el origen y situación familiar de Isabel, respondió:

[...] que la dicha Isabel Grueso contenida en esta petición es hija legítima del cacique don Alonso Iniam y que lo era del pueblo de Leltome y que era su encomendero el capitán Francisco Guiroa Calderón y que asimismo conoció a la madre de la dicha Isabel Grueso que era casada por la iglesia con dicho cacique y que se llamaba Inés y que habiendo criado desde pequeña y que de edad de seis a siete años poco más o menos se la dieron los dichos sus padres a Catalina Lorenzo para que la sirviese como le sirvió hasta que murió y que todo lo que dicho tiene lo sabe esta testigo porque dice también fue mujer a la usanza del dicho cacique Alonso Iniam [...] ²⁰

La información aportada por Magdalena era muy relevante para entender cómo Isabel había llegado a ser la sirvienta de doña Catalina. Su declaración arrojó al menos tres antecedentes nuevos: que el cacique estaba casado en la Parroquia de Leltome con una indígena llamada Inés, que Inés era madre de Isabel y que la testigo fue casada “a la usanza” indígena con el mismo cacique durante la vida de su legítima esposa.

El segundo testigo Pablo de la Roca, confirmó el origen de Isabel y mencionó la muerte de los demás hijos del cacique Iniam. Luego María de Selaya describió los ranchos y huertas del cacique y confirmó que Isabel no había vuelto allí como adulta. También vino a testificar el capitán Julián de la Parra, cuyas tierras colindaban con el valle de Leltome. Como los demás testigos, confirmó la identidad de Isabel y la ubicación de las tierras de su padre. Los últimos dos testigos fueron Luis Guenteguano, cacique del pueblo de Purema y Juan Taanante, cacique del pueblo de Dichato. Ambos conocían bien al cacique Iniam y testificaron sobre la identidad de Isabel. Primero el cacique de Purema dijo:

[...] que conoció al cacique don Alonso Iniam que fue cacique principal del pueblo de Leltome y que como tal cacique de dicho pueblo gozaba las tierras que le pertenecían y en éstas tenían sus casas ranchos y ganados y que sabe que Isabel de Grueso es hija legítima del dicho cacique don Alonso Iniam que la visto criar y que sabe que siendo pequeña la suso dicha se la dieron para que sirviera a Catalina Lorenzo [...] y que esto lo sabe porque es su cuñado del dicho cacique don Alonso Inian quien fue casado a la usanza

²⁰ Idem.

con Magdalena india quien asimismo ha jurado en esta información y que aunque tuvo otras dos hijas el dicho cacique don Alonso Iniam se murieron y solo ha quedado viva la dicha Isabel de Grueso [...] ²¹

Luego el cacique de Dichato dijo:

[...] que conoció al cacique don Alonso Iniam que lo fue del pueblo de Leltome y tierras y que sabe que en dichas tierras tenía sus ranchos y ganados y que cuando murió este dicho cacique tendría este testigo 20 años y que el conoció mucho tiempo hasta que murió y que Isabel de Grueso es hija legítima del dicho cacique y aunque tuvo otras de otra mujer más fueron a la usanza pero que con la madre de la dicha Isabel fue casado por la iglesia y que también la conoció a su madre legítima de la dicha Isabel de Grueso y que sabe que siendo pequeño la dicha Isabel se la dieron para que sirviera de niña a Catalina Lorenzo [...] ²²

Con los relatos de los testigos, el Protector de Indios logró que el Cabildo reconociera a Isabel Grueso como cacica de Leltome con el derecho de vivir allí y su correspondiente carta de libertad. Algunas semanas después el Protector de Indios y el alcalde viajaron con Isabel Grueso y su familia, donde encontraron el sitio descrito por los testigos como el asiento principal del pueblo de Leltome, donde se ubicaban la casa y ranchos del cacique Alonso Iniam. En el sitio había un pequeño cerro sembrado con trigo y algunos corrales para vacas. Ya no se veían las casas donde antiguamente vivían los familiares y amigos de Isabel.

Los oficiales del cabildo llamaron a doña Petronila Guiroa Calderón, dueña de la estancia de Leltome e hija del antiguo encomendero del cacique Alonso Iniam, para informarle que a Isabel Grueso le correspondía un sitio de diez cuadras, por ser heredera del cacique Alonso y cacica reconocida del pueblo de Leltome, en el sitio donde los testigos habían indicado que el cacique solía tener sus ranchos y huertas. Al terminar la mensura se dio la posesión judicial y física de las tierras del pueblo de Leltome a Isabel Grueso, cerrando así un proceso que comenzó con su salida forzosa casi treinta años antes.

Este caso judicial genera más preguntas que respuestas. Mientras que es fácil seguir el proceso utilizado para recuperar las tierras y para demostrar la existencia de derechos sobre ellas, las motivaciones de los oficiales españoles no son tan claras. ¿Para quién era el nuevo pueblo de Leltome? Es ilógico pensar que los oficiales iban a aplicar a este pueblo las reglas tradicionales de los pueblos de indios que incluían una prohibición contra la utilización de las tierras por parte de españoles o mestizos. Eso porque fue notorio y ampliamente conocido que el marido de Isabel era un soldado español y en consecuencia sus hijos eran mestizos, lo que nos hace pensar que el Protector de Indios amplió los derechos de herencia y ocupación sobre las

²¹ Idem.

²² Idem.

tierras de Leltome para incluir a la familia nuclear de Isabel y no a los posibles miembros de su comunidad que podrían encontrarse viviendo entre los españoles. Esta realidad nos hace ver que el pueblo de Leltome del año 1668 no era un pueblo como tal, sino una respuesta habitacional para la hija del cacique fallecido, con quien sus derechos tradicionales terminaron²³.

Floriana Ollaypagu: pueblo de Lolloque

El segundo caso judicial que tenemos comienza en el año 1676 cuando una mujer indígena llamada Floriana Ollaypagu, pidió la restitución de sus tierras ancestrales en el pueblo de Lolloque, en la ribera norte del río Itata, en el asiento de Llico. Según la documentación del caso, ella y su familia aparecieron de repente en el pueblo de indios de Cobquecura buscando al Protector Antonio Soto Pedreros, quien vivía en una estancia colindante. Floriana le comentó cómo a los 12 años ella había tenido que emigrar, por instrucción de su encomendero, con su familia y la totalidad de la comunidad a la ciudad de Santiago para escapar del alzamiento indígena del año 1655. En Santiago, ella había sido entregada a una familia española para trabajar en su casa y con el paso de los años había perdido todo contacto con su familia y comunidad.

En 1676, unos 21 años después de llegar a Santiago, Floriana decidió partir junto con su marido español, el capitán Juan Oyarzun, y sus hijos, para reencontrarse con su familia y comunidad en Lolloque. Cuando llegó a la estancia de Llico, su nueva dueña doña Petronila del Castillo le negó la entrada con el pretexto de que su comunidad ya no existía y que no tenía derecho alguno para estar allí²⁴, por lo cual Floriana buscó refugio en el pueblo de indios de Cobquecura, donde encontró al Protector Antonio Soto Pedreros.

Durante las siguientes semanas Floriana y el Protector de Indios presentaron un memorial escrito al Corregidor de Itata, en donde ella testificó que era hija legítima del cacique de Lolloque, Martín Millapaguala, quien había muerto en la ciudad de Santiago después del alzamiento indígena del año 1655, sin poder volver a sus tierras. Además, explicó que al momento del alzamiento ella tenía unos doce años, por lo cual tampoco pudo volver cuando el gobernador Francisco Meneses ordenó el retorno a las comunidades indígenas de la región en 1664. La dueña de la estancia de Llico, doña Petronila del Castillo negó que hubiese existido un pueblo de indios en el sector de Lollohue antes del alzamiento y apeló el fallo a la Real Audiencia²⁵.

Los oidores de la Real Audiencia pidieron al Protector de Indios testimonios escritos de los caciques de los pueblos cercanos sobre la existencia del pueblo de Lollohue y antecedentes respecto a si la ubicación de este tenía relación con la estancia de Llico. Se llamó a testificar a los

²³ Para ver más información sobre Leltome véase: ANH.RA vol. 91, pieza 1; ANH.RA vol. 1325, pieza 4; ANH.RA vol. 2430, pieza 7.

²⁴ ANH.RA vol. 1033, pieza 2.

²⁵ Idem.

caciques Miguel Agepil, Martín Taruchigue, Alonso Paylapoco y Gaspar Payllaguala, quienes indicaron que Floriana era hija legítima del cacique Martín Millapaguala y que su pueblo estaba ubicado en la ribera norte de la boca del río Itata. Con los argumentos del Protector de Indios, el tribunal aceptó los testimonios entregados y falló a favor de Floriana, devolviéndola las tierras del pueblo de Lollohue y el título de cacica. Se reconoció que su pueblo se encontraba rodeado por las tierras de la estancia de Llico, sin embargo, por razones que desconocemos, no quedó dentro del caso documentación alguna que diera cuenta de una mensura para establecer los deslindes del pueblo.

Nuevamente nos surge la pregunta ¿para quién o quiénes era el nuevo pueblo de Lollohue? La solicitante del título de cacica con los dominios correspondientes estaba casada legalmente con un español, lo cual no era compatible con la normativa vigente para la distribución de tierras indígenas. Quedó en el aire si las tierras concedidas por el tribunal correspondían a ella o a la comunidad a la que pertenecía.

Los dueños de la estancia de Llico también tuvieron sus dudas sobre la continuidad de la propiedad luego del deceso de la cacica. En 1704 tras de la muerte de Floriana, Antonio González, el nuevo dueño de la estancia de Llico, trató de expulsar a la familia de las tierras de Lollohue bajo el pretexto de que en ningún momento había existido un pueblo de indios en tal lugar. Trajo testigos indígenas y españoles que juraron que no existía un pueblo de tal nombre y que los pueblos más cercanos eran Putaun y Mela. Antonio González también apuntó al hecho de que los hijos de la difunta cacica, Alejandro, Inés y María Oyarzun eran mestizos por lo cual no podían heredar el cacicazgo si este hubiera realmente existido. Antonio González esperaba que ellos no tuvieran derechos sobre las tierras de Lollohue, porque a diferencia de su madre no eran indígenas sino mestizos. Apuntó que el Protector de Indios había cedido las tierras a Floriana, una mujer indígena, y ahora al no haber indígenas viviendo allí las tierras debían ser declaradas vacantes y devueltas a la estancia de Llico, por encontrarse dentro de sus deslindes²⁶. Se llamó nuevamente al Protector de Indios, quien citó testigos que explicaron a los oidores cómo Floriana había vuelto a sus tierras y cómo el tribunal le había otorgado el puesto de cacica de ellas. Algunos testigos indicaron que los hijos Oyarzun también utilizaban el apellido Millapaguala y que fueron reconocidos como indígenas en las comunidades cercanas.

El tribunal falló a favor de los hijos de Floriana y aunque no se les reconoció la calidad de indígena, se les concedió el derecho a heredar las tierras de su madre, por la ausencia de otros miembros de la misma comunidad. El tribunal negó la solicitud de Antonio González de incorporar las tierras de Lollohue a su estancia por el simple hecho de que, según la acción judicial del Protector de Indios en 1676, en algún momento había existido legalmente un pueblo de indios en esas tierras. Así, se empiezan a esclarecer los motivos reales sobre la entrega de

²⁶ Idem.

dominios a una mujer indígena y la política del Protector de Indios que se esmeró en la devolución de tierras pese a que ella estaba casada con un español.

María Cheuquecan: pueblo de Coelemu

En Coelemu, al otro lado del río Itata, encontramos nuestro tercer ejemplo. Para contextualizar el caso es necesario remontarse al año 1604, cuando el capitán Miguel de Quiroz pidió la primera de cuatro mercedes de tierra en la ribera sur del río Itata. En su petición relató que él era encomendero de los caciques de esta área y que la mayoría de ellos habían muerto, dejando sus tierras vacías. Nombró una docena de comunidades y recibió tierras en estos mismos lugares para su estancia²⁷. Las comunidades restantes de su encomienda tuvieron sus tierras en la ribera norte del mismo río por lo cual no fueron afectadas.

Durante los siguientes cincuenta años la familia de Miguel Quiroz ocupó las tierras sin oposición de las comunidades indígenas. En 1654 su hijo, el licenciado Miguel Quiroz, donó todos sus bienes a los Jesuitas quienes ya habían comprado otras tierras en la zona²⁸. Durante el alzamiento indígena del año 1655 las tierras ahora de los Jesuitas fueron utilizadas por el ejército y luego abandonadas cuando se logró recuperar la antigua línea fronteriza²⁹. Cuando volvieron los Jesuitas en 1670 encontraron viviendo en ellas a dos nuevas comunidades indígenas en los asentamientos de Ranquelcague y Coelemu. Las comunidades estaban compuestas por familias indígenas pertenecientes a la antigua encomienda del capitán Miguel Quiroz y por familias nuevas provenientes del asentamiento indígena del fuerte de San Cristóbal, a unos setenta kilómetros de distancia, las que habían emigrado allí durante el alzamiento indígena junto con el Ejército³⁰.

Durante los siguientes años los Jesuitas no pidieron la expulsión de las comunidades, al contrario, contrataron a los hombres para trabajar en sus estancias y viñas y a las mujeres para las labores domésticas³¹. Pero todo cambió en la última década del siglo XVII, cuando los protectores de indios quisieron asignar tierras y derechos a las dos comunidades. Algunos años después, en 1709, los Jesuitas acudieron a los tribunales para frenar las pretensiones de los autollamados caciques de los pueblos de Coelemu y Ranquelcague, quienes habían presentado

²⁷ ANH.RA vol. 1876, foja 89, merced de tierras al capitán Miguel Quiroz, Concepción 23 octubre 1603; Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile. Fondo Jesuitas de América (en adelante ANH.JES), vol. 8.

²⁸ Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile. Fondo Escribanos de Santiago (en adelante ANH.ES), vol. 289, fojas 246-254v, donación hecha por el licenciado Miguel Quiroz a favor del colegio jesuita de Arauco, Concepción, 5 noviembre 1654.

²⁹ Stewart, «Elite Militar y formación económica de un espacio regional: Concepción, 1598-1700 (tierra, población y mercado)», 420.

³⁰ Andrea Ruiz Esquide, *Los indios amigos en la frontera Araucana* (Santiago: Centro de investigaciones Barros Arana, 1993).

³¹ ANH.JES vol. 24.

escritos con el Protector de Indios durante el gobierno de Tomás Marín de Poveda³². Ese año los Jesuitas llevaron al tribunal un testigo indígena nombrado Miguel de Quiroz, quien había nacido en la estancia del licenciado Miguel Quiroz cerca del año 1640. Los Jesuitas indicaron que años antes su testigo había sido engañado para dar un testimonio falso y que ahora venía a explicar sus dichos. El testigo confesó que su testimonio ante el Protector de Indios había permitido la creación de los dos pueblos y que ahora quería rectificarlo, entregando la siguiente información:

[...]Me presenté ante el escribano de Penco a ser testigo de su información y siendo preguntado yo debajo de juramento si sabía quién era Rupaycheuque dije que fue cacique de Ranquelcague y abuelo de dicha Juliana y su hermana Petrona sin explicarme el escribano lo que era ser cacique y natural señor de un pueblo ni otra cosa que pudiera darme luz en la ignorancia que padecemos los pobres indios por cuya causa confundimos las cosas aunque nuestra intención sea jurar como Dios manda y porque estoy informado y de este punto y no quiero dañar a nadie para descargo de mi conciencia declaro que lo que afirmé de que dicho Rupaycheuque fue cacique de Ranquelcague fue porque después del alzamiento conocí a su hija Juana madre de esta Juliana y su hermana Petrona que se llamaba dueño de Ranquelcague y se trataban como si fuese cacique su padre a quien no conocí por indio de mi amo don Miguel de Quiroz ni lo alcancé ni nunca oí que tuviese parentesco con ningún indio de mi amo[...]³³

Su declaración confirmó que los nuevos pretendientes del cacicazgo habían llegado a la zona después del alzamiento indígena del año 1655 y que no pertenecían ellos ni sus parientes a la encomienda del capitán Miguel Quiroz, por lo cual no podían tener derechos territoriales en la zona. Después añadió que solo la familia Cheuquecan pertenecía a la antigua encomienda de su amo, pero que los pretendientes al cacicazgo no eran hijos legítimos del último cacique Rodrigo Cheuquecan.

Los registros indican que en 1692 María Cheuquecan presentó un memorial, con la ayuda del Protector de Indios, ante el gobernador Tomás Marín de Poveda, solicitando el cacicazgo de Ranquelcague y unas tierras vacantes para su uso propio. Ella indicó que era hija del cacique Rodrigo Cheuquecan y que era casada con el mestizo Lorenzo Vera, quien además era teniente en la milicia local³⁴. Uno de los hermanos de María, Martín Lemu, solicitó el cacicazgo del pueblo de Coelemu utilizando la misma genealogía que su hermana. Sin consultar con los Jesuitas, el gobernador Tomás Marín de Poveda entregó a María Cheuquecan el título de cacica de Ranquelcague y el dominio sobre cien cuerdas de tierras en ese sitio, mientras que su hermano

³²ANH.RA vol. 1582, pieza 2; ANH.RA vol. 1326, pieza 3.

³³ANH.JES vol. 8, foja 73v, testimonio de Miguel Quiroz indio ladino, Conuco, 30 de diciembre 1709.

³⁴ANH.RA vol. 1582, pieza 2; ANH.RA vol. 1326, pieza 3.

Martin Lemu recibió el título de cacique del pueblo de Coelemu con las tierras correspondientes³⁵.

En 1709 los herederos de Martin Lemu y las demás familias de la comunidad intentaron quitar a María Cheuquecan las tierras del pueblo de Ranquelcague por estar casada con el teniente Lorenzo Vera, quien era mestizo. María junto con el Protector de Indios se presentaron nuevamente ante el gobernador para explicar el proceso que ella había hecho para conseguir el título de cacica y la posesión de las cien cuerdas de tierras. Ella sostuvo que las tierras eran de su propiedad como cacica y no de una comunidad de indios como sucedía en Coelemu. María señaló que también poseía una porción de tierras en Coelemu por herencia de su padre Rodrigo Cheuquecan y que las cien cuerdas restantes no pertenecían a dicho pueblo sino al llamado pueblo de Ranquelcague, donde los miembros de su familia eran los únicos habitantes legales e históricos.

La Real Audiencia falló a favor de María y validó sus derechos adquiridos como cacica del pueblo de Ranquelcague y la separación territorial que existía entre éste y el de Coelemu. Aún más importante, permitió que pudiera retener las 100 cuerdas cedidas a ella anteriormente como cacica de Ranquelcague, para que pudieran ser usadas por su familia³⁶. El caso de María Cheuquecan y las tierras de Ranquelcague demuestra nuevamente la práctica de los protectores de indios en la segunda mitad del siglo XVII para resolver temas habitacionales de mujeres indígenas, creando pueblos donde no existían derechos ancestrales confirmados y cómo estos nuevos pueblos luego se vieron envueltos en litigios por los demás habitantes de la zona. Aun cuando tuvieron que defenderse en tribunales en varias ocasiones, los herederos mestizos de María Cheuquecan lograron mantenerse en sus tierras al contrario de las demás familias indígenas conectadas a las mismas comunidades originales³⁷.

Baltasara Lleca: pueblo de Coroney

Nuestro cuarto caso judicial data al año 1679 y nuevamente involucra tierras indígenas dentro de la jurisdicción de la ciudad de Concepción. Al subir por el río Andalien desde su desembocadura en la bahía de Penco se entra al valle de Puchacay. Allí se encontraba desde el siglo XVI la comunidad indígena del mismo nombre. A diferencia de la mayoría de las comunidades de la zona de Concepción, los caciques principales del valle de Puchacay fueron separados en diferentes encomiendas cuya labor era trabajar en la casa y chacra de su

³⁵ ANH.RA vol. 1582, pieza 2, foja 107, merced de tierras a María Cheuquecan, Santiago, 15 enero 1709.

³⁶ ANH.RA vol. 1326, pieza 3; ANH.RA vol. 1582, pieza 2; ANH.RA vol. 1252, pieza 2; ANH.RA vol. 1221, pieza 1; ANH.RA vol. 1697, pieza 10.

³⁷ ANH.RA vol. 1326, pieza 3; ANH.RA vol. 1582, pieza 2; ANH.RA vol. 1252, pieza 2; ANH.RA vol. 1221, pieza 1; ANH.RA vol. 1697, pieza 10.

encomendero³⁸. Tal como ocurrió en toda la zona durante la primera mitad del siglo XVII, muchos de los caciques del valle de Puchacay se trasladaron bajo amenazas. Unos pocos quedaron en el valle, pero ya durante el gobierno de Martín de Mujica se habían declarado vacantes algunos de los pueblos cuyos habitantes se habían retirado en años anteriores a las estancias de sus encomenderos. Finalmente, durante el alzamiento general del año 1655 todas las estancias y comunidades del valle fueron saqueadas y abandonadas, lo cual culminó con el cautiverio de casi toda la población indígena.

En las décadas siguientes los propietarios españoles del valle de Puchacay reunieron testigos para recopilar los antecedentes necesarios que les permitieran probar su dominio sobre la tierra y la ubicación de los deslindes de sus chacras y estancias. En 1679 el Corregidor de Concepción, el maestro de campo Francisco García de Sobarzo, llegó a mensurar la hacienda del capitán Juan Torres Arauz. El capitán era de edad muy avanzada y contaba con más de cuarenta años viviendo en el valle, gozando de varios títulos de merced, incluyendo uno del gobernador Martín de Mujica de 400 cuadras de tierras en el valle, por la desaparición de algunos de los pueblos indígenas de la zona³⁹. Sin embargo, más de treinta años después de haber recibido el dominio de esas tierras, varias familias indígenas ocuparon porciones de estos terrenos, argumentando pertenecer a los pueblos vacantes anteriores al año 1647. Hubo ranchos y huertas indígenas en la ribera del río Andalien y también en la falda de los cerros aledaños. La inspección de las tierras del capitán Torres Arauz por parte del corregidor Francisco García de Sobarzo arrojó la presencia de estas familias indígenas dentro de los límites de su estancia, por lo cual el Corregidor se negó a realizar la mensura y ordenó llamar al protector de indios Francisco Ximénez de Herrera para resguardar los derechos de esos indígenas y aclarar la situación de las familias que allí se encontraban.

El protector de indios Francisco Ximénez de Herrera llamó al viejo cacique Juan Longocheu, quien vivía justamente dentro de las tierras que reclamaba por suyas el capitán Juan Torres Arauz. El cacique declaró ser del pueblo de Retolon, del valle de Puchacay. Relató la historia de sus padres y abuelos y los deslindes del pueblo, los cuales quedaron en la orilla del río Andalien, dentro de la propiedad del capitán Juan Torres Arauz. Una parte de su declaración decía:

[...] dijo que se llama don Juan Longocheu y que es natural del pueblo de Rentolon en este valle de Puchacay y cacique de dicho y que es de la encomienda del maestro de campo don Pedro de la Barra y que él es cacique de dicho pueblo que tuvo en dicho cacicazgo por muerte de su padre don Juan Longocheu y que sus tierras que le pertenecen y fueron de sus padres y abuelos son y están en frente de su pueblo llamado Retolon en el valle de Puchacay y que

³⁸ Daniel M. Stewart & José Manuel Zavala, «De levo a Pueblo, la evolución sociopolítica y demográfica de los mapuche de Concepción: los conyucho y sus transformaciones en el marco de la encomienda de Alonso Galiano, 1550-1700», *Memoria Americana* 30 (2022): 87-109.

³⁹ ANH.RA vol. 2004, pieza 2, foja 147v, merced de tierras al capitán Juan Torres Arauz, Concepción, 12 marzo 1639.

las tierras que siembran y cultivan los dichos indios sus sujetos están repartidos en diferentes sitios [...] ⁴⁰

Cuando le correspondió declarar a Juan Torres Arauz el primero aceptó que Juan Longocheu era el cacique legítimo del pueblo de Retolon y que como tal tenía derecho sobre una cantidad de tierras correspondiente al número de familias que pertenecía al pueblo. Por lo mismo el capitán declaró que no todas las familias indígenas que vivían en el pueblo de Retolon pertenecían a éste, y solicitó formalmente la expulsión de la comunidad a todos los forasteros indígenas y mestizos para así no incluirlos dentro de la asignación de tierras. El Protector de Indios pidió que se hiciese una nueva matrícula de los indígenas presentes y ausentes que pertenecieran al pueblo ⁴¹. Dentro de las familias indígenas que el hacendado intentó expulsar de sus tierras, por no ser parte del pueblo de Retolon, se encontraba una mujer de avanzada edad llamada Baltasara Lleca. Según el capitán Juan Torres Arauz, ella y su familia eran de la chacra de Talcahuano, perteneciente a la familia Espinoza. Al final de la nueva matrícula, el Protector de Indios concordó que Baltasara no pertenecía a Retolon y a la sorpresa de todos agregó que ella ni siquiera vivía en dicho pueblo sino en uno contiguo llamado Coroney.

Tal como se hizo en el caso de Isabel Grueso, el Protector de Indios no presentó a los oficiales y vecinos reunidos a Baltasara Lleca, una india vieja y sin derechos, sino a Baltasara hija legítima y heredera del cacique Cobillican y nieta del gran cacique Carilabquen, quien participó en el parlamento del año 1605 con el gobernador Alonso García de Ramón ⁴². El Protector de Indios citó a testificar nuevamente a los informantes indígenas de la zona, quienes confirmaron el parentesco de ella y su posición como heredera del cacicazgo del pueblo de Coroney cuyas tierras, según indicaron, tradicionalmente se ubicaron a menos de un kilómetro de las de Retolon.

Los testigos, tanto indígenas como españoles, indicaron que Baltasara fue removida del pueblo de Coroney siendo niña de poca edad para trabajar en la casa de doña Mariana Verdugo de la Vega, mujer del encomendero Alonso Miranda Salón. Relataron que ella trabajó allí por muchos años hasta su captura durante el alzamiento indígena de 1655. En aquel entonces los mapuches alzados habían saqueado la chacra de Talcahuano, capturando a varios españoles y a casi la totalidad de las demás familias indígenas, incluyendo a la de ella. Al poco tiempo logró huir del cautiverio y volvió a su pueblo de origen en el valle de Puchacay. Finalmente informaron al Protector de Indios que Baltasara se había casado con un soldado español llamado Clemente Rodríguez, con quien tuvo por lo menos tres hijas y que tenía una hermana que aún vivía en la chacra de Talcahuano. El Protector de Indios llevó la información reunida a los oficiales de la Real

⁴⁰ ANH.RA vol. 2004, pieza 2, fojas 187v-188v.

⁴¹ ANH.RA vol. 2004, pieza 2.

⁴² Archivo General de Indias, Sevilla, España, Patronato, 228, fojas 1-33.

Audiencia, quienes fallaron a favor de Baltasara y ordenaron al Protector velar por los derechos de ella en una nueva mensura de las tierras del valle de Puchacay. Algunos días después, el Corregidor junto con el Protector de Indios y los demás involucrados mensuraron un retazo de tierra para el pueblo de Retolon y otro pedazo de tierras, a unas tres cuadras de distancia, para el pueblo de Coroney. El Protector de Indios le entregó formalmente trece cuadras de tierras, de las cuales diez le correspondían por ser heredera del cacique Carilabquen y las tres restantes por ser natural del pueblo de Coroney. Sin embargo, Baltasara no pudo disfrutar de su victoria judicial porque falleció repentinamente en la chacra de Talcahuano donde se encontraba con sus hijas, a inicios de 1680, antes de poder tomar posesión oficialmente de sus tierras.

La muerte inoportuna de Baltasara generó dudas inmediatas sobre la continuidad del proceso judicial que ella había comenzado. Los involucrados quedaron sorprendidos el 5 de febrero 1680, cuando el protector de indios Francisco Ximénez de Herrera presentó un nuevo memorial en nombre de María, Inés y Juana, hijas adultas mestizas de la difunta cacica Baltasara con su marido, el soldado español Clemente Rodríguez, y junto con ella a Nicu Espinoza, hermana de Baltasara. El Protector de Indios exigió un aumento en la cantidad de tierras que les habían sido asignadas como pueblo correspondiente a la inclusión de las hijas adultas y hermana de la recién fallecida cacica, por lo que después de reconocer judicialmente los derechos de los reclamantes, recibieron un total de 38 cuadras para la comunidad.

En el caso de los pueblos de Retolon y Coroney, su existencia histórica nunca estuvo en duda, y lo que les perjudicó fue la desarticulación total de sus comunidades por el trabajo forzoso urbano, las enfermedades y las malocas por parte de los indígenas del sur. Al verse diezmados, los sobrevivientes de los pueblos del valle de Puchacay se unieron con las demás poblaciones indígenas de sus encomenderos formándose así una nueva población mestiza. Fue recién al final del siglo XVII que lograron recuperar una parte de sus tierras ancestrales del valle de Puchacay. Aquí vemos nuevamente la entrega de tierras indígenas a personas mestizas. En el caso de Coroney las hijas de Baltasara primero dejaron las tierras en arriendo a doña Mariana de Sotomayor y más tarde las vendieron por 60 pesos a don Joseph Coloma, yerno de doña Mariana⁴³.

María Quintumilla: pueblo de Nonguén

Volviendo al caso con que se inició esta investigación, vemos que como consecuencia de la mensura y matrícula que hizo el corregidor de Concepción Francisco García de Sobarzo a los pueblos indígenas de Retolon y Coroney, fueron expulsados de ellos todas las familias indígenas o mestizas no pertenecientes a estos pueblos⁴⁴. Dentro de los expulsados estaba el grupo familiar de una mujer indígena llamada María Quintumilla, quien al ser desalojada llevó a su núcleo

⁴³ ANH.RA vol. 2004, pieza 2.

⁴⁴ ANH.RA vol. 2004, pieza 2, foja 183.

familiar un par de kilómetros al sureste, al potrero de Nonguén, donde reapareció en la documentación judicial en 1681.

Antiguamente el potrero de Nonguén perteneció al pueblo de Retolon, pero por la baja en su población había sido declarado vacante en 1647. En 1672 el gobernador Juan Henríquez había entregado en merced el potrero de Nonguén al castellano Pedro Angulo, quien en 1673 construyó una estancia en el lugar⁴⁵. Pocos años después Pedro Angulo fue reasignado al tercio de Arauco por lo cual tuvo que dejar su estancia en manos de un mayordomo. Pero como suele suceder, el mayordomo también fue llamado para volver a las filas del ejército, por lo cual las tierras quedaron temporalmente desocupadas en 1679⁴⁶. Fue en este momento que el grupo familiar de María Quintumilla tomó las tierras de Nonguén y construyeron ranchos en las cercanías de la pequeña casa principal que había edificado el castellano para la familia del mayordomo.

Durante los siguientes años hubo varios intentos, no documentados, para expulsar a María Quintumilla de las tierras de Nonguén. Después de los cuales ella se acercó al Protector de Indios para escribir una petición de cacicazgo. En 1685 el gobernador José Garro la reconoció jurídicamente como la cacica legal del pueblo de Nonguén⁴⁷. Los caciques de los pueblos cercanos, como el mismo cacique de Retolon, indicaron que estas tierras le pertenecían y que ella era la cacica gobernadora, lo cual generaba conflictos en la Real Audiencia porque seis años antes habían indicado que los potreros de Nonguén pertenecían al pueblo de Retolon y que María Quintumilla no era de dicho pueblo.

Las contradicciones en los testimonios respecto al origen de María Quintumilla abrieron un nuevo intento judicial por parte de los herederos de Pedro Angulo para recuperar el uso de la totalidad de las tierras que habían recibido en merced en 1672. Como parte de este proceso, en 1705 María Quintumilla pidió una nueva matrícula y mensura del pueblo. Junto con el protector de indios Pedro Vargas Villagómez registraron tres familias viviendo en la comunidad y dos ausentes, pero pertenecientes a ella. También constataron la presencia de dos viudas y un total de siete jóvenes ausentes. A partir de esta información asignaron unas 90 cuadras de tierra fértil a la comunidad, de las cuales cincuenta correspondían a la administración de la cacica y cuarenta a los hombres adultos y viudas identificados en la matrícula⁴⁸. Luego, mensuraron ambas riberas del estero de Nonguén donde señalaron las tierras pertenecientes al pueblo.

La matrícula del año 1705 dejó en evidencia que el pueblo ahora tenía dos caciques: María Quintumilla y su sobrino Pascual. En 1716, María Quintumilla nombró oficialmente en su

⁴⁵ Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile. Fondo Capitanía General (en adelante ANH.CG), vol. 473, foja 161v, merced de tierras al castellano Pedro de Angulo, Concepción, 21 diciembre 1672.

⁴⁶ Daniel M. Stewart, «Social advancement: military promotions and retirement within the Spanish army in Chile (1693-1735)», *Temas Americanistas*, n° 47 (2021): 373-408.

⁴⁷ ANH.RA vol. 1429, pieza 1, fojas 57-59.

⁴⁸ ANH.RA vol. 1429 pieza 1, fojas 65-67, mensura y matrícula de las tierras de Nonguén, 10 enero 1705.

testamento a su sobrino Pascual Quechuquepu como su heredero en el cacicazgo de Nonguén⁴⁹. Su testamento reveló por primera vez que ella había estado casada con el soldado español Domingo Gallegos, sin mencionar si él era el padre de sus hijas.

En 1723 y nuevamente en 1741 las hijas de Pedro Angulo acudieron a la justicia civil para remover a las familias indígenas del pueblo de Nonguén⁵⁰. Indicaron que María Quintumilla no podía ser cacica porque era natural de un pueblo al sur del presidio de Arauco y que había estado casada “a la usanza” con varios caciques de la región de Concepción antes de casarse con el español Domingo Gallegos e instalarse como cacica en las tierras de Nonguén.

Según los testimonios de los testigos, y aceptado como verdad por parte del cacique Pascual Quechuquepu, María Quintumilla nació en la parcialidad de Netholgon al sur del tercio de Arauco. Su padre era Recholquen Chiquita y no era cacique sino un mocetón común y corriente. En Arauco María Quintumilla se casó con Millaqueo, también natural de Arauco. Ellos habían emigrado al pueblo de Retolon antes del alzamiento indígena del año 1655, donde el cacique de aquel entonces les había dejado vivir en los potreros de Nonguén. Cuando murió el primer marido de María, ella se casó “a la usanza” indígena con el cacique del pueblo de Purema en la región de Itata, con quien tuvo una hija llamada Francisca. Dicha hija se casó “a la usanza” indígena con Vechuqueo, indio amigo de la reducción de Santa Juana, siendo luego ellos los padres de Pascual, el cacique actual del pueblo. Los testigos terminaron relatando que después de la muerte de su segundo marido ella y sus hijas habían vuelto al pueblo de Retolon, donde vivían hasta que fueron expulsados en 1679 por el corregidor Francisco García de Sobarzo, desde donde se desplazaron nuevamente al potrero de Nonguén dado que no existía posibilidad o deseo de volver a sus tierras natales al sur del Biobío.

María Quintumilla se encontraba en una situación ambigua en 1685. La habían expulsado a ella y su numerosa familia de hijas y nietos del pueblo de Retolon por no ser parte legítima de esta comunidad ya existente. Sin embargo, tal como los cientos de esclavos mapuches liberados en el siglo XVII, no existía la posibilidad de volver a sus tierras natales al sur del Biobío, dado que cuando se prohibió la esclavitud los hacendados españoles pusieron como condición que los indígenas que vivían en tierras catolizadas no pudieran volver a las tierras de indios, donde no existían curas y parroquias para continuar su instrucción en el camino de dios. Por esta razón María necesitaba un lugar para vivir con su comunidad dentro de las tierras de los españoles, y posiblemente por esto su petición fue aceptada sin cuestionamiento alguno por el gobernador José Garro, quien seguramente sabía de su origen y condición social.

Lo mismo podemos decir sobre el nombramiento de Pascual Quechuquepu como el sucesor de María en el cacicazgo de Nonguén. Ella lo refirió como su sobrino, término muchas veces

⁴⁹ ANH.RA vol. 1429, pieza 1, fojas 35-36, testamento de doña María Quintumilla, Concepción 28 diciembre 1716.

⁵⁰ ANH.RA vol. 1429, pieza 1.

utilizado para referirse a un hijo natural en la documentación jurídica. En este caso los testigos clarificaron que él era nieto natural de la cacica. La madre de este nació en un matrimonio “a la usanza” indígena con el cacique del pueblo de Purema y que él mismo había nacido de un matrimonio “a la usanza” indígena de su madre con un indio amigo de la reducción de Santa Juana⁵¹.

En una situación de un pueblo de indios tradicional, el hecho de no haber nacido dentro de un matrimonio católico lo habría dejado fuera de toda herencia y en especial del puesto de cacique, razón por la que figura nombrado como sobrino en el testamento de María Quintunilla. Aquí vemos nuevamente familias mestizas o indígenas afuerinas que consiguieron el dominio físico y jurídico sobre tierras, que luego logró perpetuarse con el tiempo. La normativa que se aplicó estrictamente en los pueblos colindantes, simplemente se ignoró en su caso.

Ilustración 1: Puntos geográficos mencionados en el texto.



Lugares: A=Leltome, B=Llolloque, C=Coelemu, D=Ranquelcague, E=Retolon, F=Coroney, G=Nonguén, H=Concepción:

Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps.

Conclusiones

Los casos judiciales que hemos visto en esta investigación tienen varios elementos en común. Primero, las mujeres mapuche involucradas fueron removidas de sus casas y separadas de sus familias siendo menores de edad, por una diversidad de razones, lo que demuestra las

⁵¹ Idem.

complejidades que enfrentaron a lo largo de su vida. Baltasara Lleca, Floriana Ollaypagu, María Cheuquecan y María Quintumilla tuvieron que abandonar sus comunidades como consecuencia del alzamiento indígena del año 1655. Aunque sus comunidades mantuvieron su lealtad al Rey, sufrieron numerosas consecuencias que marcaron sus vidas. Baltasara fue llevada a cautiverio durante varios años por los mapuche del sur, mientras que María Cheuquecan y María Quintumilla tuvieron que relocalizarse dentro del partido de Itata, junto con las demás comunidades de la zona. Quizás aún más radical fue el cambio que sufrió Floriana, quien tuvo que emigrar a Santiago, donde trabajó por años en una casa particular, perdiendo así el contacto con los demás miembros de su familia y comunidad.

Algo similar pasó con Isabel Grueso, cuya comunidad de Leltome se ubicaba cerca de la ciudad de Concepción. En esta ciudad se dio origen a un mercado de niños, donde su propio padre, como cacique del pueblo, la vendió a doña Catalina Lorenzo de Nilo para trabajar en su casa, sin posibilidad de librarse de su condición irregular⁵².

Las razones laborales también jugaron un papel importante en el caso de María Quintumilla, quien llegó a la región de Concepción desde la Araucanía junto con su marido en busca de trabajo agrícola. Cruzaron libremente el río Biobío y comenzaron a trabajar en las chacras de los vecinos de la ciudad de Concepción, ubicadas en el valle de Puchacay, donde estuvo por muchos años hasta que falleció su esposo, tras lo cual tuvo que emigrar al pueblo de Purema durante el alzamiento indígena.

Es probable que otras mujeres indígenas fueran sacadas de sus comunidades con experiencias similares a las expuestas, sin embargo, un factor que diferencia a las mujeres aquí tratadas con otras que pudieran haber existido es que cuando las primeras trataron de volver a su tierra natal encontraron barreras impuestas por la sociedad española, diseñadas exclusivamente para impedir su regreso. A pesar de dichos impedimentos descubrieron la fórmula para conseguir la restitución de una parte de sus tierras y el dominio jurídico sobre las mismas.

En el caso de María Quintumilla ella provenía del sur del Biobío donde no existía la cobertura religiosa de una parroquia. Las comunidades de tierra adentro recibían las visitas esporádicas de los misioneros jesuitas por lo cual existía el temor de que volvieran a la “barbarie” y la apostasía. Este temor, real o creado, generó normativas que no permitieron que una familia que se encontraba viviendo o trabajando al norte del río Biobío regresara al sur. Mientras que la gran mayoría de las familias indígenas que se encontraron en esta situación decidieron mantenerse en una de las estancias rurales que había en aquel entonces, trabajando como peones o

⁵²Para más información sobre cómo funcionaba este mercado clandestino de niños indígenas en la ciudad de Concepción véase a ANH.RA vol. 914 pieza 1. En este caso judicial del año 1674, el mercader Antonio Martel relata cómo consiguió niños indígenas de las comunidades aledañas de la ciudad de Concepción por encargo de familias santiaguinas.

inquilinos, María decidió reclamar el derecho de vivir en comunidad. Al ser jurídicamente libre y no encomendable encontró un vacío legal que logró utilizar a su favor creando así el derecho de comunidad.

María Quintumilla y las demás mujeres mapuches abordadas en esta investigación no pudieron unirse a una de las comunidades indígenas ya existentes en la región. Quintumilla fue expulsada de Retolon y anteriormente de Purema por el simple hecho de ser afuerina. Al no estar casada legalmente con un miembro de la comunidad no pudo ser parte de esta. Lo mismo ocurrió con Baltasara, Floriania, María e Isabel, ya que cuando intentaron volver a sus comunidades estaban casadas con hombres españoles y tenían hijos mestizos. La prohibición de incluir españoles y mestizos en las comunidades bloqueó cualquier intento de parte de ellas por integrarse a una comunidad existente.

Aún más complejo fue el hecho que en años anteriores los gobernadores habían declarado vacantes las tierras ancestrales de sus comunidades por la ausencia de pobladores legítimos. Por ejemplo, en el caso de Leltome encontramos varias crónicas que relatan cómo la comunidad tuvo que construir un fuerte en la península de la Herradura para protegerse de los constantes ataques de las comunidades alzadas de la Araucanía. Estos ataques diezmaron la comunidad de Leltome, cuyos miembros tuvieron que buscar abrigo en la ciudad de Concepción y en las estancias de sus encomenderos. Alrededor de 1628, cuando nació Isabel Grueso, la comunidad de Leltome consistía en una media docena de pequeñas aldeas de dos o tres familias cada una. Las mensuras que hicieron a las estancias colindantes muestran que las familias en cada aldea estaban compuestas mayormente por personas de la tercera edad. Muchos de los jóvenes y niños se encontraban viviendo o trabajando en la ciudad de Concepción o en una de las estancias cercanas, lo que permitía al gobernador señalar que no había caciques o pobladores legítimos dentro de varios sectores de la comunidad, consignándose la reasignación de las tierras agrícolas en el valle de Puchacay como vimos anteriormente.

Finalmente cabe preguntarse ¿las comunidades fueron creadas para las mujeres mapuche de esta investigación? ¿Fueron pueblos de indios con todos los derechos y deberes incluidos? o ¿realmente fueron arreglos habitacionales con derecho de herencia para mujeres mapuche? Al ser heredables, también se entendía que eran vendibles. De los cinco casos aquí estudiados, las tierras de cuatro de ellas fueron vendidas por los hijos o nietos de las cacicas demandantes a terceros. Solo Nonguéen llegó a ser un verdadero pueblo de indios, cuya línea de caciques llegó hasta el siglo XIX.

El hecho de que los herederos mestizos de las mujeres indígenas beneficiadas con tierras pudieran heredarlas nos demuestra que estamos viendo una nueva modalidad de composición de tierras que no encuadra dentro de las tres fórmulas utilizadas en Chile, que fueron las tierras

indígenas del Rey, mercedes de tierras y composición de tierras vacías⁵³. Su existencia dentro de la jurisprudencia colonial nos obliga a considerarlo como un antecedente en nuestro análisis de la vida rural que existía en el mundo colonial del obispado de Concepción.

Referencias

Fuentes Primarias

Archivo

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Patronato, vol. 228.

Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago, Chile (ANH.).

Fondo Jesuitas de América, vol. 8, 24

Fondo Real Audiencia, vol. 91, 914, 1033, 1221, 1252, 1325, 1326, 1429, 1582, 1697, 1876, 2004, 2430.

Fondo Capitanía General, vol. 473

Fondo Judiciales de Puchacay, legajo 5

Fondo Escribanos de Santiago, vol. 289

Fuentes Secundarias

Araya, Alejandra, Valenzuela Márquez, Jaime. *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: RIL editores, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia/Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010.

Chuecas, Ignacio. «Articulación familiar entre ‘indios de servicio’ en la frontera hispano-mapuche durante la segunda mitad del siglo XVII», *Surandino Monográfico* 5 (2016): 45-64.

Contreras, Hugo. *Oro, tierras e indios: encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile Central, 1541-1580*. Santiago: Ediciones Universidad de Humanismo Cristiano, 2017.

Contreras, Hugo. «Indios de tierra adentro en Chile central. Las modalidades de la migración forzosa y el desarraigo (fines del siglo XVI y comienzos del XVII)». En *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Jaime Valenzuela, 161-196. Santiago: RIL editores - Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.

Góngora, Mario. *Encomenderos y estancieros: Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*. Santiago: Universidad de Chile Sede de Valparaíso, 1970.

⁵³Stewart, «Colonización Española en la ultra-Biobío: 1641-1713», 105-131.

- Obregón Iturra, Jimena. «¿Un irresistible retorno a la “barbarie”? Cautivos, trásfugas y guardianes o el imperioso influjo de las “provincias de afuera” (Chile, siglo XVII)». En *La indianización: cautivos, renegados, hombres libres, y misioneros de los confines Americanos (S. XVI-XIX)*, editado por Salvador Bernabéu Albert, Christophe Giudicelli y Gilles Harvard, 183-210. Paris: Ediciones Doce Calles, École des Hautes Études de Sciences Sociales, 2015.
- Ruiz Esquide, Andrea. *Los indios amigos en la frontera Araucana*. Santiago; Centro de investigaciones Barros Arana, 1993.
- Silva Vargas, Fernando. *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile. Esquema histórico-jurídico*. Estudios De Historia Del Derecho Chileno 7. Santiago: Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales, Universidad Católica de Chile, 1962.
- Stewart, Daniel M. *Elite Militar y formación económica de un espacio regional: Concepción, 1598-1700 (tierra, población y mercado)*. Tesis Doctoral. Universidad de Chile. 2016.
- Stewart, Daniel M. «Colonización Española en la ultra-Biobío: 1641-1713». En *Historia de Arauco. Nuevos Aportes*. XII Garcías Cañetinas, editado por Clímaco Hermsilla, 105-131. Hualpén: Trama, 2016.
- Stewart, Daniel M. «Indian labor: the evolution of the encomienda and indigenous slavery within Chile’s 17th century frontier society». En *América en Diásporas: esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Jaime Valenzuela, 251-291. Santiago: RIL editores - Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.
- Stewart, Daniel M. «Los libros de cuentas de Miguel Vallejo: el estudio de una fuente colonial (Chile 1758-1783)», *RIVAR Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad*, n°14 (2018): 223-315.
- Stewart, Daniel M. «El terremoto de 1657 en Concepción, Chile. Un análogo colonial del terremoto en Maule 2010». *Cuadernos de Historia* 55 (2021): 191-221.
- Stewart, Daniel M. «Social advancement: military promotions and retirement within the Spanish army in Chile (1693-1735)». *Temas Americanistas*, n° 47 (2021): 373-408.
- Stewart, Daniel M. & Michea, Rodrigo. *Historia de Graneros*. Rancagua: FONDART, 2019.
- Stewart, Daniel M. & Zavala, Jose Manuel. 2022 «De levo a Pueblo, la evolución sociopolítica y demográfica de los mapuche de Concepción: los conyuche y sus transformaciones en el marco de la encomienda de Alonso Galiano, 1550-1700». *Memoria Americana* 30 (2022): 87-109.
- Stewart, Daniel M. y María Esperanza Rock Núñez. «Respuestas locales a la política global del Imperio español: tenencia de tierras indígenas en Chile, siglo XVII». *Historia Crítica*, n° 69 (2018): 115-135.
- Valenzuela Márquez, Jaime. *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*. Santiago: RIL editores - Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.
- Valenzuela Márquez, Jaime. «Esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680): los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco». En *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado

- por Jaime Valenzuela, 319-327. Santiago: RIL editores - Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.
- Van Deusen, Nancy. *Global Indios. The indigenous struggle for justice in sixteenth-century Spain*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Van Deusen, Nancy. «Indigenous slavery's archive in seventeenth-century Chile». *Hispanic American Historical Review* 101 (2021): 1-33.
- Velloso, Gustavo, «Esclavitud "a la usanza": historicidad de una modalidad de enajenación humana (Chile, 1650-1656)». En *Tratas atlánticas y esclavitudes en América, siglos XVI-XIX*, editado por Manuel F. Fernández Chávez & Rafael M. Pérez García (coordinadores), 171-188. Sevilla: EUS, 2021.
- Venegas, Fernando; Ávalos, Hernán; Saunier, Andrea. *Arqueología e historia del curso medio e inferior del río Aconcagua: desde los primeros alfareros hasta el arribo de los españoles [300 aC-1600 dC]*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2011.
- Videla L, Marisol. «El impacto de la mano de obra migrante Mapuche en las haciendas de Maule y Concepción, 1716-1782». En *Estudios Coloniales II*, editado por Julio Retamal A., 285-313. Santiago: Centro de Estudios Coloniales, 2002.