

Cuerpos amefricanos. Estudios de sus dinámicas históricas (siglos XVII-XX)

Coordinadores:
Grit Kirstin Koeltzsch
Fernando Olvera Charles
Enrique Normando Cruz

editorial
fontamara



VERDAD, BELLEZA, PROBIIDAD

Cuerpos amefricanos. Estudios de sus dinámicas históricas (siglos XVII-XX) / Grit Kirstin Koeltzsch, Fernando Olvera Charles, Enrique Normando Cruz coordinadores .—Cd. Victoria, Tamaulipas : Universidad Autónoma de Tamaulipas ; Ciudad de México : Editorial Fontamara , 2024.

240 págs. ; 17 x 23 cm.

Geografía e Historia

LC: E98.A2 C8.4 2024

DEWEY: 900 NHTB

Universidad Autónoma de Tamaulipas
Matamoros SN, Zona Centro
Ciudad Victoria, Tamaulipas C.P. 87000
D. R. © 2024

Consejo de Publicaciones UAT
Centro Universitario Victoria
Centro de Gestión del Conocimiento. Segundo Piso
Ciudad Victoria, Tamaulipas, México. C.P. 87149
Tel. (52) 834 3181-800 • extensión: 2905 • www.uat.edu.mx
cpublicaciones@uat.edu.mx

Libro aprobado por el Consejo de Publicaciones UAT
ISBN UAT: 978-607-8888-38-2

Editorial Fontamara, S.A. de C.V.
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen
Alcaldía de Coyoacán, 04100, CDMX, México
Tels. 555659-7117 y 555659-7978
contacto@fontamara.com.mx • coedicion@fontamara.com.mx • www.fontamara.com.mx
ISBN Fontamara: 978-607-736-891-5

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra incluido el diseño tipográfico y de portada, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento del Consejo de Publicaciones UAT.

Libro digital

Esta obra y sus capítulos fueron sometidos a una revisión de pares a doble ciego, la cual fue realizada por especialistas pertenecientes al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Así mismo, fueron aprobados para su publicación por el Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas y el Comité Interno de la editorial Fontamara.

Índice

Presentación	9
1. Estudios históricos del cuerpo. Conceptos transdisciplinarios <i>Grit K. Koeltzsch</i>	13
2. Violência, amor e fé: o jesuíta José dos Reis e os corpos dominados em Macaé, Rio de Janeiro, século XVIII <i>Marcia Amantino</i>	25
3. El cuerpo múltiple de la reina de Saba: polisemia corporal y cultura afrocriolla en la Ciudad de México, 1640 <i>Miguel A. Valerio</i>	43
4. "Apresar indígenas o sustraer cautivos". La esclavitud del cuerpo en el avance hispano al noreste de Nueva España (segunda mitad del siglo XVIII) <i>Fernando Olvera Charles</i>	65
5. Corpos negros, corpos dóceis: normatização, disciplina e controle numa freguesia da capitania do Rio de Janeiro - século XVIII <i>Vinicius Maia Cardoso</i>	89
6. "Que ni ellos ni las mugeres puedan regresar à este reyno". Viruelas, maltratos y muertes a cuerpos de mujeres apaches en una collera (Nueva España, 1797-1798) <i>Hernán Maximiliano Venegas Delgado</i>	111
7. As marcas da escravidão: as condições físicas dos escravizados no Sudeste do Brasil no século XIX <i>Vitória Schettini y Caio da Silva Batista</i>	129

8. Cuerpos morenos en las montañas de Coquimbo. Racialidad y ritualidad afrodescendiente en torno a la Virgen de Andacollo (Chile, 1676-1899)	147
<i>Rafael González Romero y Rafael Contreras Mühlenbrock</i>	
9. Sobre conceber e parir: os cuidados com os corpos que procriam nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)	183
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
10. Cuerpos negros en la Argentina colonial y posmoderna. Una comprensión histórica y autoetnográfica	217
<i>Enrique Normando Cruz</i>	
Las y los autores	237

8. Cuerpos morenos en las montañas de Coquimbo. Racialidad y ritualidad afrodescendiente en torno a la Virgen de Andacollo (Chile, 1676-1899)¹

Rafael González Romero²
Rafael Contreras Mühlenbrock³

Resumen

Una de las formas de ocupación territorial del norte histórico del antiguo Reino de Chile es el sistema que denominamos *vida de montaña*, caracterizado en su centro por la pluriactividad productiva -minería, ganadería y agricultura-, la interconectividad de caminos y arrieros en un escenario de jurisdicciones compartidas y cruzadas, así como una cultura devocional común a un amplio territorio. Esto irradió a ambas bandas cordilleranas de la zona de Coquimbo y el Cuyo colonial, donde primaba una población diversa cultural y racialmente, situación que se proyectó al periodo de la república liberal. En el centro de este mundo de estribaciones andinas, en el afamado Asiento de Minas de Andacollo, cabecera parroquial, se desarrolló una importante celebración religiosa en honor de la Virgen del Rosario. Esta fiesta llegó a tener un despliegue transcordillerano creciente desde el siglo XVIII, que se potencia el XIX y aglutina al peonaje minero, los campesinos de los valles y el artesanado urbano, población entre la cual destacaban los indígenas y afrodescendientes. Es en torno a ambos grupos, afrodescendientes e indígenas, ambos más bien excluidos del orden económico y político dominante, que se desarrollaron las historias milagrosas

¹ Este capítulo se organiza a partir de una serie de resultados preliminares que son parte de las investigaciones doctorales de ambos autores, las cuales se presentaron en forma de ponencia en las *XIII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos*, organizadas en la Universidad de La Serena los días 7 al 11 de noviembre de 2022.

² Universidad de Tarapacá. Doctor (c) en Historia por la Universidad de Tarapacá. Tesista doctoral del proyecto Fondecyt folio n° 1210285. Correo electrónico: rafaelgonzalez1087@gmail.com.

³ Universidad de Concepción. Doctor (c) en Historia por la Universidad de Concepción. Becado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, proyecto folio n° 21210758. Correo electrónico: rafa_acm@yahoo.com Página web: www.baileschinos.cl.

de la Virgen, vinculando simbólicamente la *morenidad* de sus cuerpos con la *Morena* o *Chinita*, apodos con los que se hará conocida la Virgen del Rosario de Andacollo durante el siglo XIX. En este capítulo se revisan las características de la vida de montaña, la demografía local de la población afrodescendiente desde el periodo de la Monarquía Hispánica a la República de Chile, y la fiesta andacollina como lugar de articulación de la vida de montaña en un espacio transcordillerano.

Palabras clave: Cuerpos; Afros; Chile; Fiesta; Religión.

Introducción

Este trabajo es una exploración histórica a la presencia afrodescendiente y su participación en el culto y la fiesta de la Virgen del Rosario de Andacollo. Los estudios sobre afrodescendientes se encuentran en crecimiento en Chile, cada vez con mayor importancia en la investigación científica y en el ámbito académico, con investigadoras e investigadores que han aportado en releer los documentos del pasado desde diversos enfoques y perspectivas, lo que ha permitido suplir una inicial escasez de fuentes documentales. A pesar de lo anterior, son escasas las investigaciones sobre la cotidianidad de la población afrodescendiente en Coquimbo, con la excepción de los trabajos de Montserrat Arre (Arre, 2008, 2011a, 2011b, 2012) y el Proyecto AfroCoquimbo: la historia después del olvido (Arre et al., 2021a; Arre y Proyecto AfroCoquimbo, 2022). Estos aportes a la historiografía de los afrodescendientes coquimbanos, en tiempos coloniales o monárquicos, han sido especialmente respecto de: (1) una sociedad que se constituyó, durante cerca de tres siglos, como una sociedad con esclavizados y no una sociedad esclavista (Arre, 2021b); (2) un contexto poblacional de carácter multiétnico con un enrevesado marco transcultural (Zúñiga, 2009); (3) sujetos afrodescendientes que interactúan en un contexto sociorracial diverso, y que mediante la participación religiosa agencian su incorporación social, en el marco de un sistema político y religioso que, aunque hegemónico, era también compartido, incluido en Andacollo y su fiesta (Contreras y González, pp. 33-233 y 767-801; Contreras y González, 2019a, pp. 121-183; Contreras y González, 2019b). Estas consideraciones deben estar presentes en el análisis y la interpretación histórica de la religiosidad popular afrodescendiente en Coquimbo, que es parte del núcleo de este trabajo. Poner el foco en la agencia afrodescendiente en torno a la jurisdicción parroquial de Andacollo -con su influencia territorial, económica y devocional-, permite hacer frente a la ausencia y/o dispersión de fuentes históricas para la escala local, lo que requiere innovar en cuanto a enfoques y perspectivas de análisis de fuentes ya disponibles en la historiografía regional.

Este libro busca ampliar las posibilidades de análisis desde las miradas que enfocan el cuerpo de los sujetos afrodescendientes, hombres y mujeres. Ahora bien, no se profundizará aquí teóricamente en las distintas perspectivas del cuerpo, ya que dichas reflexiones se encuentran en otros capítulos del libro, con autores/as especialistas en ello. Aquí, en cambio, se asumirá una conceptualización operativa respecto del cuerpo y la corporalidad que contribuya a historizar la agencia afrodescendiente en el marco de una vida de montaña que, en el espacio coquimbano, comparte una devoción común: el culto a la *Morena* o *Chinita* de Andacollo y la celebración de su fiesta con una expresividad popular de danza, música y poesía cantada, conocidas como bailes chinos y bailes de danza.

Durante el análisis se considerará el cuerpo en una doble dimensión; el cuerpo en tanto materia y experiencia, donde se asume que los sujetos, varones y mujeres, interactúan con el medio natural y cultural a través de la acción y el pensamiento o reflexión, lo que se expresa en forma de prácticas, usos y saberes propios. Por otro lado, se encuentra la conceptualización del cuerpo como representación, que concierne a las ideas que cultural y socialmente se construyen sobre ciertas corporalidades, lo que constituye imaginarios y sentidos culturales sobre individuos o colectivos, las que pueden vincularse, o no, a ciertas representaciones sociales hegemónicas. Entonces, de la combinación de ambas formas de entender los cuerpos afrodescendientes se conseguirá un análisis más complejo de la historia de la sociedad coquimbana y la vida de montaña en general, y de la presencia, relación y participación de los afrodescendientes en el culto y fiesta de la Virgen de Andacollo.

Este trabajo se aproxima a las características de la vida de montaña en Andacollo para explorar, a partir de este contexto económico y territorial, las formas y modalidades que adquirió la relación y participación de la población afrodescendiente en la devoción, culto y fiesta de la Virgen de Andacollo, con el conjunto de expresividades rituales que allí se despliegan desde inicios del siglo XVIII hasta fines del XIX. Es ese periodo el de mayor expansión y difusión del culto andacollino en el espacio del norte histórico chileno, que va de Atacama hasta Aconcagua, como de la zona trans-cordillerana de Cuyo. En ese proceso se popularizan además las expresividades danzantes como formas devocionales dominantes en la fiesta. Es también el siglo XIX el periodo donde se inicia el encubrimiento y blanqueamiento de estas corporalidades morenas, mediante la idea de *chino* en tanto mestizo, lo que revertía la idea colonial del baile de indios. En este siglo se realizan una serie de cambios a la materialidad de la Virgen *Morena*, tendientes a blanquear su apariencia, en sintonía con los procesos de modernización católica, lo que se refuerza con medios visuales que se instalan con fuerza en el siglo XX, como serán fotos, pinturas e ilustraciones, como se revisará al final.

La investigación ha considerado una revisión crítica y cualitativa de diversas fuentes, como fondos de escribanos y notariales, censos, libros parroquiales, estatutos y libros de cofradías, libros de oficios gubernamentales, libros estadísticos, así como descripciones de científicos y viajeros, además de fuentes visuales como pinturas, ilustraciones y fotografías históricas. Con base en estos materiales se propone la existencia de múltiples formas de interacción entre la población afrodescendiente esclava y/o libre con las instituciones y agentes insertos en la fiesta religiosa de Andacollo, desde al menos el último tercio del siglo XVII. Esta relación se produce tanto a nivel simbólico-religioso y de prácticas sociales, como en un ámbito territorial y económico en tanto parte de las dinámicas de la vida de montaña. Esto permite, de forma exploratoria, una interpretación novedosa sobre la participación afrodescendiente en las fiestas andacollinas y el culto a la Virgen *Morena*. Se asume, en todo caso, que lo aquí propuesto constituye aún una aproximación exploratoria a un conjunto de datos cualitativos sobre distintos materiales de archivo y fuentes secundarias, siendo por tanto sus conclusiones aún de carácter tentativo.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero se propone insertar a Andacollo como parte de una escala geográfica y económica más amplia, que llamamos vida de montaña, la cual se despliega por el Corregimiento de La Serena o Coquimbo y el espacio trans-cordillerano de Cuyo. Primero se revisa la configuración jurisdiccional de este espacio de montaña durante el siglo XVIII, especialmente en el ámbito del diseño eclesiástico del territorio. El segundo apartado presenta un esbozo de la demografía afrodescendiente en la escala local, comparando el Andacollo de los siglos XVIII y XIX. En el tercer apartado se realiza un acercamiento a la participación y relación entre la población afrodescendiente y el culto y la fiesta de la *Chinita* o *Morena* de Andacollo, vínculo de la devocionalidad popular que se da con las dimensiones de experiencia y representación de la corporalidad afrodescendiente. Se finaliza con una tentativa de conclusión que resulta del marco interpretativo propuesto.

Andacollo: su configuración jurisdiccional en el marco de la vida de montaña

Andacollo, antiguo espacio de explotación minera, se ubica a unos 500 km al norte de Santiago de Chile, y un poco más de 60 km al sureste de La Serena. En tanto localidad, su dedicación fue la explotación minera, desde tiempos prehispánicos, profundizando ese rol en la temprana conquista, el periodo monárquico y hasta los tiempos actuales, explotándose sobre todo oro y cobre. En este esfuerzo de colonización minera confluyeron las poblaciones más desfavorecidas, que eran desplazadas de manera forzosa o voluntaria. Los primeros en ser encomendados y

servilizados allí fueron los y las indígenas traídos desde distintos puntos. El primer documento que menciona encomiendas cercanas o en el sitio de las Minas de Andacollo, es el informe elaborado por el Licenciado Fernando de Santillán, que viene a tasar las encomiendas de La Serena (Santillán, 1558). Otro documento que da cuenta de la movilidad de población mitaya hacia Andacollo es aquel que menciona indios encomendados de la Zona Central del Reino de Chile trabajando en “las Minas de Nuestra Señora”, como consigna un funcionario de la justicia hacia fines del siglo XVII (Rueda, 1596). Luego se sumaron negras y negros esclavizados (Pinto, 1983, p. 106),⁴ así como afrodescendientes y afroestizos libres, españoles empobrecidos y mestizos o ladinos.

Con base en esta población, con sus prácticas y costumbres, diferentes y muchas veces contradictorias entre sí, es que este espacio de marginalidad y explotación minera, complementada con estancias, haciendas y pequeñas propiedades agroganaderas en las quebradas y valles aledaños, se fue constituyendo en un centro territorial, articulado de forma internodal, organizado en torno a una forma primaria de acumulación de capital minero y agroganadero, y luego consolidado por la más importante fiesta religiosa popular del siglo XIX. Esto marcó fuertemente la historia de una zona más bien alejada, geográfica y culturalmente hablando, de los modelos prototípicos y normativos del sistema social corporativo de la Monarquía Hispánica del siglo XVIII, y donde se buscará en el siglo XIX, poco a poco, ir conformando y consolidando a nivel local las instituciones políticas liberales del Estado nacional.

Andacollo fue creado como Doctrina de Indios en 1580 por el obispo Diego de Medellín (Arzobispado de Santiago, 1895, pp. 154-157). Y así se mantuvo hasta el siglo XVII, cuando ya con una vocación mariana se le asigna oficialmente la advocación del Rosario en 1644, por el obispo Gaspar de Villarroel. Pero será recién en 1668, bajo el gobierno diocesano del obispo Diego de Umazoro que Andacollo se eleve al nivel de parroquia. Con cambios y modificaciones territoriales en su jurisdicción, en general consideró los distritos y/o subdelegaciones del asiento minero de Andacollo en las serranías, las localidades de Samo Alto, Higerillas y Guamalata en el río Hurtado, más las zonas de Tangué y Camarones en la costa, ubicadas entre la desembocadura del río Limarí y el actual Tongoy.

Con el tiempo se fueron disponiendo en estos lugares una serie de oratorios, capillas e iglesias, como se constata en los libros parroquiales (*Libro I de Bautismo*,

⁴ El historiador Jorge Pinto señala que, en la temprana fecha de 1585, el gobernador Alonso de Sotomayor quiso llevar “a todos los negros” que tuviesen los vecinos “interesados en explotar sus lavaderos de oro” de Andacollo.

1668-1797). En el área del valle regado por el río Hurtado, hubo un oratorio en Samo Alto desde al menos 1713, así como capillas en la década de 1730 allí y en el pueblo de indios de Guamalata, existiendo una iglesia en Samo Bajo hacia 1772 (Pizarro, 2001, pp. 87-89).

En Guamalata, cercano al lugar donde se une el río Hurtado y el río Grande para dar forma al río Limarí, se erigió un templo que fue cabecera parroquial durante parte importante del siglo XVIII (Pereira, 2006, p. 16), debido sobre todo al auge económico que supusieron los trapiches instalados allí por la familia Marín, que molían minerales de Tamaya, donde tenían trabajando a sus indígenas encomendados (Pizarro, 2001, pp. 86-87). Además, también Samo Alto fue en el siglo XVIII un importante lugar de molienda de minerales, definiéndose como una “aldea trapichera” muy vinculada a la minería de Andacollo (Pizarro, 2010, p. 77). Se levantó también en el río Hurtado una vice parroquia en Tabaqueros en 1782, y hacia 1775 se erigieron oratorios en la cuesta de Las Cardas y la cuesta de El Manzano en el sector de las serranías andacollinas. En el mineral mismo se construyó el templo antiguo entre 1776 y 1789, impulsado por la iniciativa del obispo Manuel Alday y el financiamiento del minero y mayordomo de la cofradía, Isidro Callejas (Contreras, González y Peña, 2011, pp. 45-46).

El sector del río, que había sido anexado a la doctrina de Andacollo en 1735, comenzó a tener tanta o más importancia económica y demográfica que la zona serrana donde estaban los minerales y laboreos del asiento minero. Hacia 1738, Samo Alto contaba con capilla semi parroquial y con la residencia de importantes vecinos de la ciudad, como el capitán don Diego Miranda, don Gerónimo Miranda o don Mariano Gerard, o Geraldo, este último que poseía minas en Andacollo, trapiches, viñas y estancias en el valle de Samo, un solar en La Serena, y “12 piezas de esclavos, entre chicos y grandes” (Pizarro, 2010, p. 125), además de ser elegido mayordomo de la cofradía de Andacollo por el obispo Juan Bravo del Rivero en una visita a la doctrina en 1736 (Albás, 2000, p. 166; Pinto, 1983, pp. 75-76).

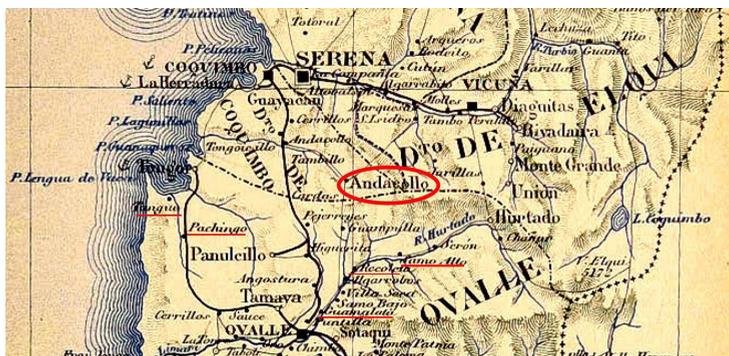
También en la zona de Higerillas había terminado de construirse en 1744 el Convento Recoleta Franciscano de Nuestra Señora de Arantzazu, emplazado en terrenos donados en 1724 por Isabel de Fuica y Carvajal, y donde desde 1744 residían cuatro frailes que controlaban y adoctrinaban a la población circundante (Pinto, 1983, pp. 39-42). Fue allí donde el obispo de Santiago, don Manuel Alday, redactó en septiembre de 1757 un auto de visita imperativo contra la expresividad ritual de Andacollo, en particular prohibiendo el baile de la bandera (Albás, 2000, p. 91), el cual se desarrollaba por la base popular del lugar, compuesta de españoles pobres, indígenas, afrodescendientes y castas varias. Por último, y con una misma composición sociorracial en la población, estaban los lugares más vinculados a la

costa, y de vocación ganadera, como eran los distritos de Camarones y El Tangué, donde ya en 1767 se construyen un oratorio en Tongoy y otro en Totalillo en 1775 (Contreras, González y Peña, 2011, p. 45).

En 1813, Andacollo aparece en los censos con una dependencia administrativa de la Intendencia de Coquimbo, que se constituiría recién en 1826 como Provincia, de la que el asiento minero era una subdelegación. Aparece vinculada en el Censo de 1865 del recientemente creado Departamento de Coquimbo, donde se consigna como la subdelegación n° 4, siendo luego identificada con el n° 7 en los Censos de 1875, 1885 y 1895. Finalmente es nombrada comuna en 1891. En gran parte del siglo XIX, Andacollo pasó a depender eclesiásticamente de la parroquia de Ovalle, pese a que su configuración administrativa la vinculaba a Coquimbo, vinculación que prevalecerá en su proyección al siglo XX. Las jurisdicciones eclesiásticas y político-administrativas sufrían modificaciones constantes, y se superponían entre sí, pero ambos diseños territoriales contribuían, en general, a ir penetrando los espacios rurales de la región, como Andacollo, donde se profundizó el control religioso (Contreras y González, 2019, pp. 156/183) y el control estatal. Una manera en que se constata el avance del estado a nivel local es la progresión de funcionarios públicos que se observa en la subdelegación de Andacollo y otras zonas de la provincia en el siglo XIX, donde va creciendo el número alcaldes, subdelegados, inspectores, policías y guardas, profesores, curas, capellanes, etcétera. Esto se colige, por ejemplo, de la revisión de una serie de cuadros estadísticos y listados que aparecen en los libros n° 003 (1865-1879), 125 (1859 a 1863) y n° 126 (1864 a 1869) del Fondo Intendencia, Archivo Museo Arqueológico de La Serena.

Imagen 1

Mapa de Andacollo y su zona de influencia



Fuente: detalle del mapa de la antigua Provincia de Coquimbo, que considera Andacollo y sus zonas de influencia. Se remarca la localidad en un círculo rojo. Ver: Enrique Espinoza (1897).

Todos estos lugares mencionados se despliegan entre las serranías del secano, las terrazas de los valles y la costa coquimbana (Imagen 1). Andacollo se transforma, así, en un territorio “internodal” (Nielsen, 2006; Berenguer y Pimentel, 2017), sobre todo si se considera en tanto su jurisdicción parroquial. En estos espacios, la vida de los sujetos, desde los indígenas a los afrodescendientes esclavizados y libres, transcurre entre las montañas y valles transversales de lo que hoy es el Norte Chico chileno y el espacio andino transcordillerano del Cuyo colonial, espacio que modela y tensiona estos cuerpos racializados, a la vez que despliega un conjunto de prácticas, formas de vida y costumbres comunes (Contreras y González R., 2023). Esto supone además las prácticas de complementariedad minero-agroganadero, resaltando el encadenamiento productivo. También está el mercado, donde resalta la idea de las ferias como espacios privilegiados de intercambio. Las ferias rurales tienen un lugar destacado en las fiestas religiosas como las de Andacollo, a las que asistían hacia 1782 un prolífico número de comerciantes, un centenar entre bodegoneros, faltos, cocinerías, entre otros, quienes llevaban un promedio de 100 o más pesos en productos para la venta (Pinto, 1983, p. 111). Consignándose un siglo después, en el periódico serenense *La Reforma* del año 1870, que asistían a la fiesta unas 150 cocinerías en el pueblo, y unas 200 chinganas (*La Serena*, 1870). Posiblemente en este conteo estén sumados los comerciantes locales y afuerinos que aprovechaban de montar una verdadera feria en medio de la montaña, que dinamizaba el intercambio, el comercio y en general la economía agraria y minera del lugar y la región.

Con base en las fuentes, se afirma que los hombres y mujeres transitan, habitan y producen a lo largo y ancho de un amplio espacio territorial, que para el caso de la vida de montaña puede definirse como “internodal”, entendiendo los nodos como centros de importancia económica-social, sean pueblos, haciendas o asientos de minas, como sería el caso de Andacollo y los espacios de concentración demográfica de los valles y la costa que son parte de su jurisdicción. Así, la pluriactividad económica, la internodalidad territorial, sumado a la experiencia de vida en/de las montañas, con los conocimientos locales y simbólicamente situados de los sujetos, se habrían expresado en una psico-geografía⁵ específica que actuaría sobre la percepción del territorio, su comprensión y sus formas de abordarlo (Ellard, 2015).

Esta visión contrasta con el enfoque tradicional de la cordillera y las montañas como “tierras vacías”, también llamadas en los documentos como “tierras vacas” o de “pan llevar”, suponiendo la inexistencia de sujetos en el territorio y solo

⁵ Concepto difundido por Colin Ellard, para expresar la influencia de los lugares geográficos en la mente y afectos de los sujetos.

admitiendo su circulación esporádica, donde la circulación de bienes y capital es una condición excluyente, y donde los cuerpos no pueden residir, construir y resistir con sus propias costumbres y tradiciones, tanto económicas como devocionales. Una suerte de *no lugares* de la época monárquica.

Se puede hablar de un espacio trans-cordillerano y transfronterizo, en el sentido de las constantes idas y venidas de los sujetos y sus costumbres a través de la cordillera en ejes este-oeste (Contreras y González R., 2023, p. 33 y ss.), y a otros territorios en eje norte-sur, tanto en las veranadas (Hevilla, 2014; Hevilla y Zusman, 2008), como en los viajes en calidad de arrieros (Méndez, 2009; Lacoste, 2008, 2009, 2016). En consecuencia, los sujetos afrodescendientes e indígenas de la zona actuaron tanto en concordancia como en contra de las condiciones geográficas, desarrollando distintos trabajos, resaltando el de mineros, pastores, arrieros y labradores, a diferencia de los afrodescendientes de la villa de La Serena, dedicados principalmente a ser artesanos, criados domésticos y dependientes en comercios (*Empadronamiento*, 1738). Andacollo, en tanto territorio parroquial conformado por varios nodos y espacios internodales gravitantes en la serranía, costa y valles, se constituye en un lugar privilegiado para estudiar la vida y economía de montaña a escala local, sobre todo si se considera su población racialmente diversa y con prácticas transculturales a la vez que comunes, las que a su vez pueden compararse con la escala regional.

Por último, estos lugares-nodos articulan esta sociedad y economía de montaña, utilizando para ello no solo la dimensión espacial -como puede ser la de los caminos, o de los mismos asentamientos poblacionales, con sus infraestructuras y tecnologías-, sino que también usan los ciclos temporales anuales, en cuanto producción agro-ganadera, pero también sus hitos cíclicos principales, como van a ser las fiestas religiosas y populares, las cuales asumen una dimensión simbólico-cultural a la vez que económica, combinando calendario religioso y productivo. Esto se da porque las fiestas constituyen una parte central del ordenamiento religioso y político, al revalidar a las autoridades y el sistema en tanto orden social, como “liturgias del poder” (Valenzuela, 2013), a la vez que otorgar privilegios, derechos y prerrogativas para las corporaciones, que los ostentaban en las procesiones. Pero también las fiestas van a ser privilegiados espacios de intercambio económico, que dinamizan los sistemas productivos de pluriactividad minera, agrícola y ganadera.

Este va a ser el caso de la fiesta de la *Morena* de la montaña, donde la fiesta a la vez que ceremonia religiosa-política es feria comercial, y no cualquiera, sino aquella que se desarrolla en la principal ceremonia del calendario católico del norte histórico, convirtiéndose también en un área de encuentro y de comercialización, aspecto escasamente analizado en la historiografía regional y nacional, y donde

se espera dar nuevas luces en futuras publicaciones. Al terminar este periodo, se trae a la memoria sobre este tema la famosa crónica de Francisco Galleguillos (1896), quien, para resaltar la importancia económica de la fiesta, caracteriza a los andacollinos, de quienes dice que: hacen la guardia hasta el amanecer, ocupados como se hallan con tantas visitas funcionando las ventas a todas horas, de frutas, cocinerías, dulces, pasteles, helados, confites, bollos, empanadas y todo jénero de golosinas que se hacen pocas para surtir a tantos pasajeros. Infinitas tiendas de ropa van de la Serena y otros puntos, los mercaderes de santos se estacionan en cualquier parte, y los comerciantes ambulantes con útiles para niños se atropellan formando una algazara de gritos aturdidores. Mesas de bolos, pequeñas ruletas, dulcamaras con sus famosos jabones, cortaplumas, tinta para desmanchar... Esta feria solo puede compararse con la de Lourdes. Los andacollinos en esos días todo lo venden, todo lo reducen a dinero (pp. 78-79).

Los cuerpos afrodescendientes en Andacollo: aproximación a su demografía local

Un estudio acabado de la población afrodescendiente de Andacollo escapa a los alcances de este trabajo inicial. En consecuencia, las cifras aportadas en las siguientes páginas son aproximadas y requieren de un trabajo posterior que incluya un levantamiento completo de los libros parroquiales disponibles para la escala local y parroquial, así como de datos regionales para la comparación. Hasta el momento solo existe el señero trabajo de Jorge Pinto Rodríguez relativo a la población del Corregimiento de La Serena, en tanto territorio general e indiferenciado (Pinto, 2015), sin tomar en cuenta tampoco las nomenclaturas de naciones y castas. Se han tomado dos referencias censales adicionales a las aportadas por el historiador referido. La primera corresponde al Padrón de La Serena que en 1778 hizo Pedro Balbontín de la Torre. El segundo tipo pertenece a las cifras que aportan los distintos censos realizados en el siglo XIX, que disponen con datos de toda la subdelegación. Los datos de la población local expuestos en la Tabla 1 muestran una progresiva evolución de la población de la subdelegación de Andacollo a lo largo de dos siglos. Las diferencias marcadas, sobre todo las del siglo XIX, se explican por los diferentes límites jurisdiccionales que consideran las fuentes, sean de tipo eclesiástico para el siglo XVIII -como el caso de los datos de 1813 considerados en el trabajo de Jorge Pinto (2015)-, o sean datos de instituciones estatales -como en el caso del censo de 1835-, que no considera separación por subdelegaciones, y que además aglutinaba los datos de la ciudad de La Serena, el Puerto de Coquimbo y Andacollo.

Tabla 1*Estimaciones de la población de la Parroquia-Distrito-Subdelegación-Comuna de Andacollo*

Fecha	Población	Fuente
1700	834	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199.
1744	937	Loc. cit.
1766	1870	Loc. cit.
1767	1290	Pereira, “La Iglesia Católica y su misión...”, 16 (con datos parroquiales).
1778	1876	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199 (con datos parroquiales).
1778	2430	Padrón de 1778
1813	5900	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199.
1813	6960	Censo de 1913 (distrito de Andacollo contaba con 1592 habitantes). Censo de 1835
1835	13 299*	* Población total del Departamento de La Serena, del que dependía Andacollo y el Puerto de Coquimbo
1865	1698	Censo de la República de 1865
1875	2109	Censo de la República de 1875
1885	2228	Censo de la República de 1885
1895	1893	Censo de la República de 1895

Fuente: elaboración propia a partir de fuentes indicadas.

Según los datos expresados en la Tabla 1, en el siglo XVIII la población de la parroquia de Andacollo se presenta con un alto dinamismo en cuanto a tasa de crecimiento. Se observan diferencias según la fuente utilizada por los autores; eso representa un problema para identificar a las poblaciones existentes en el territorio, sean afrodescendientes o no. Para el siglo XIX, se ve un crecimiento en un primer periodo, para en la segunda mitad del siglo estancarse. Esto se debe, muy probablemente, a la crisis del principal dinamizador de la economía que era la minería local (Ortega, 2009), en especial después de la crisis de la plata en la década de 1870, así como por el impulso de la migración interregional hacia el norte pampino y salitrero primero, y luego hacia la gran minería del cobre con posterioridad a la Guerra del Pacífico, cuando Chile se anexiona las provincias de Antofagasta y Tarapacá.

Como se ha dicho, en Andacollo no solo existía la minería. También la agro-ganadería fue un refugio para quienes decidieron permanecer en el territorio,

como se aprecia en un conjunto de datos extraídos de plantillas y cuadros estadísticos de los años de 1877 y 1878 (*Libro n° 003*, 1865-1879). Despuntando 1877, por ejemplo, existían en la subdelegación haciendas como las de *Curqui o Curque*, que pertenecía a Francisco Taiba, *Laja* de Carmen Rojas, *Tablalume* de Remijio Milla, *Llanto* de Ramón Barragán, *Chepiquilla* de Hidalgo y Cia., *Llanto* de Segundo Gallardo, *Yngagua* de Juan Guerrero, *Pueblo* de Eugenio Videla, *Curqui* de Diego Puelma, *Molles* de Vicente Miranda, *Pueblo* de Hidalgo y Puelma, *Cortadera* de Santos Ordenes, *Pueblo* de Nolberto Zepeda, y *Coipa* de Isaac Mery. Constituían un total de 14 explotaciones productivas, muchas de ellas pertenecientes a sujetos que ocupaban cargos como subdelegados, inspectores de distrito y mayordomos de la fiesta, como eran los casos de los Hidalgo, Mery y Videla. Sin embargo, a pesar de su relevancia local, en el recuento del año 1878 disminuyen su número a una decena de haciendas en funcionamiento: *Curqui*, *Laja*, *Tablalume*, *Llanto*, *Pueblo*, *Llanto*, *Yngagua*, *Pueblo*, *Cortadera* y *Pueblo* en los mismos dueños.

Una vez revisado el contexto demográfico general de la escala local, ¿qué pasa con la población afrodescendiente en Andacollo? Siguiendo los datos que aparecen en el Empadronamiento del primer tercio del siglo XVIII (*Empadronamiento*, 1738), en la localidad existían algunos de los vecinos que contaban con sujetos esclavizados. Están el capitán don Thomas Peñalillo, con dos personas; el capitán don Fernando Fuica, con una persona; doña Petronila de Ureta, con tres personas; doña Francisca Gallardo, con dos personas. Sin embargo, ya sea por un deliberado ocultamiento, por error, o porque justo en ese momento no había muchos esclavizados en la localidad -debido a que los datos se tomaron durante el tiempo de veranada-, solo se registran 22 esclavizados en los distintos sectores de Andacollo para dicho empadronamiento (*Empadronamiento*, 1738). No se cuentan aquí 7 personas esclavizadas que aparecen en los registros para la zona de Pachingo, ya que en esta época no pertenecía a Andacollo, pero si se sumaran, habrían declarado 29 esclavizados para el territorio estudiado.

Esta situación contrasta radicalmente con los datos que se comparten en la Tabla 2, donde se observa el detalle de las cifras que entrega el padrón de población realizado en el Corregimiento de La Serena o Coquimbo (Balbontín de la Torre, 1778). Se aprecia así, en los seis sectores de Andacollo, el número de mulatos libres y esclavizados, españoles, negros libres y esclavizados, así como los indios libres y encomendados. Al sumar mulatos y negros se obtiene el número de 778 afrodescendientes, lo que corresponde al 32% del total de la población local. Los españoles suman 1 280 personas, representando al 52.7 %, siendo los indígenas 372 habitantes, con el 15.3%. De estos registros sobre los afrodescendientes, los que figuran como libres son el 90.5%, 704 hombres y mujeres, sumando 74 los

esclavizados, equivalente al 9.5% del total de la población afro y a un 3% de la población local total.

Tabla 2

Padrón de La Serena 1778

Localidad	Mulatos libres	Mulatos esclavizados	Españoles	Negros libres	Negros esclavizados	Indios libres	Indios encomendados	Total
Andacollo	97	3	288	0	0	52	4	444
Samo Alto	85	22	161	6	5	84	0	363
Higuerillas	187	18	296	0	0	53	0	554
Tangue	76	0	93	0	0	33	8	210
Camarones	219	26	101	0	0	22	0	368
Guamalata	34	0	341	0	0	48	68	491
Total	698	69	1280	6	5	292	80	2430

Fuente: elaboración propia a partir del *Padrón de La Serena 1778* realizado por Pedro Balbontín de la Torre. Vol. 450, Fondo Varios, Archivo Nacional de Chile.

En este padrón expuesto en la Tabla 2 se observan algunos datos que permiten hacer análisis preliminares. Primero, que en todos los sectores o localidades la población afrodescendiente superaba con creces a la indicada como indígena, que a su vez era minoritariamente encomendada -limitada prácticamente a la encomienda de Guamalata de la familia Marín, y casi inexistente en Andacollo, con menos del 1%-.

Esta línea de estudio se torna muy certera, ya que los afrodescendientes representan un tercio de la población total del ámbito local, y en muchos sectores representan una proporción mayoritaria respecto a los indígenas. Segundo, que esta población es mayoritariamente libre y parte de las distintas castas, lo que refuerza la idea ya sostenida respecto a que en el espacio coquimbano se vive en una sociedad con sujetos esclavizados y no una sociedad esclavista (Arre, 2021). Tercero, que la mayor parte de los esclavos eran mulatos de castas, y negros solo había en Samo Alto, tanto esclavos como libres, siendo la mayor parte de la masa de sujetos esclavizados descendencia, con poca renovación de nuevos esclavos, quizás por ausencia de rutas de comercialización, pues interés en compra-venta de esclavos existía a nivel local, como se verá más adelante en documentación del periodo. Cuarto, que estos datos podrían estar hablando de procesos de adaptación y resistencia de la población afrodescendiente, entre los cuales los más llamativos son los matrimonios interétnicos (Arre Marfull y Proyecto AfroCoquimbo, 2022), especialmente con mujeres indígenas por parte de hombres afrodescendientes,

además de la compra de la libertad propia por parte de las mujeres, de sus hijas e hijos y de otros familiares (González, 2008, 2014; Ogass, 2009). Quinto, que en el contexto de la aldea andacollina, los afrodescendientes no son tan significativos en proporción a los españoles -22 % y 65 % respectivamente-, aunque sí lo van a ser en zonas propiamente rurales como Tangué -36 % y 44 %-, o en Camarones -67 % y 28 %-. En el sexto punto, si bien en el documento no se indica a qué tipo de labores se dedicaba la población censada, se puede decir con base en el *Empadronamiento de 1738* que, en el sector de Andacollo, Tangué y Camarones se dedicaban a la minería y la ganadería, mientras que en Samo Alto, Higuierillas y Guamalata la mayor parte quizá ejercía como labrador.

Si se avanza en el tiempo hasta el Censo de 1813, último documento censal donde se consigna población afrodescendiente, la conformación cambia en la parroquia de Andacollo, pues algunos sectores se cuentan unidos, como el caso de Guamalata con Samo Alto, además de Tangué con Camarones, siendo nombrado aquí como Pachingo, mientras que Higuierillas cambia su nombre a La Recoleta. Como se ve en la Tabla 3, en el periodo de 35 años que separa ambas mediciones, se produce un crecimiento poblacional total cercano al 286 %. Esto puede deberse, siguiendo las conclusiones de Jorge Pinto (2015), no tanto al crecimiento vegetativo, que aumenta de forma significativa a escala regional, sino que más bien se explica por la migración poblacional que en el periodo estimula el crecimiento económico de la región, especialmente en los distritos mineros, y aquellos de los valles que viven de surtirlos de comida y animales, áreas donde se elevan los salarios, haciéndose más atractivos para los peones locales y de afuera, que abandonan las haciendas de la zona central rumbo al norte minero. Este es el caso local.

Tabla 3

Censo de 1812, Provincia de Coquimbo

Distrito	Negros	Mulatos	Esclavizados	Población total	% de esclavos / población total	% de negros y mulatos / población total
Asiento y Mineral de Andacollo	11	140	5	1592	0.3 %	9.5 %
Guamalata y Valle al Oriente	20	151	17	1385	1.2 %	12.3 %
La Recolecta	14	262	36	1864	1.9 %	14.8 %

Distrito	Negros	Mulatos	Esclavizados	Población total	% de esclavos / población total	% de negros y mulatos / población total
Pachingo	0	733	52	2119	2.5 %	34.6 %
Total	45	1 286	110	6 960	1.58 %	19.1 %

Fuente: elaboración propia a partir de cuadro con datos de Montserrat Arre Marfull, *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: Espacios e Identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Universidad de Chile, 2008.

Se pueden extraer algunos análisis de esta tabla sobre la población afrodescendiente, pese a que no se diferencia en los esclavos cuántos son mulatos y cuántos negros. Primero, en este periodo intercensal, si bien aumenta a casi un doble la cantidad de sujetos afrodescendientes, pasando de 778 a 1441 personas, se observa en paralelo una disminución significativa de la proporción de afrodescendiente, con relación al total de la población local, pasando de representar un 32% de los habitantes en 1778, al 19% en 1813. Esto representa una reducción del 41% en la proporción de los afrodescendientes, pese a su aumento absoluto en número. Segundo, en la escala local, si bien aumenta la cantidad de esclavos/as con respecto a 1778, pasando de 74 a 110 personas, porcentualmente disminuye del 9.5% al 8.3% en el universo total de población afrodescendiente, aunque se triplica con relación a la población total de la parroquia, pasando de 0.5% en 1778 a 1.6% en 1813. Tercero, que en el asiento de Andacollo han crecido los mulatos libres por debajo del promedio intercensal, aunque aparecen negros y esclavos hacia 1813, a diferencia de la medición anterior en que no los había, pese a lo cual en el asiento los afrodescendientes han reducido su proporción con relación a la población local, pasando del 22.5% en 1778, al 9.8% en 1813. Cuarto, los negros libres de la parroquia, que son la minoría racial dentro de los afrodescendientes, con un 3%, se distribuyen con una cuarta parte en los sectores de las serranías mineras, y tres cuartas partes en el valle en el eje Samo Alto, Higerillas-Recoleta y Guamalata. Quinto, respecto de los mulatos libres, se distribuyen en un 11% en Andacollo, un 57% en las costas y un 32% en el valle. En sexto lugar, los esclavos se concentran principalmente en el valle y en el sector de la costa, pues en el asiento hay solo un 4.5% del total de esclavos locales. En séptimo lugar, la población afrodescendiente en general reside prioritariamente en el valle y las costas, más que en el asiento mismo de Andacollo, lo que coincidiría con los documentos de escribanos públicos que se exponen en las notas a continuación, concentrando la compra-venta en el valle, sobre todo en Guamalata.

Si la población afrodescendiente se distribuye casi por igual en los dos ejes territoriales que articulan internodalmente la escala local de la parroquia, siendo 785 afrodescendientes libres y esclavos los del eje costa-tierra en el sector de Pachingo, el 55 %, y 656 personas en el de valle-serranía-cordillera en el sector de Andacollo con Guamalata-Recoleta-Samo, con el 45 %, se puede suponer que su ocupación es principalmente agro-ganadera, redundando en la inserción plena de esta población afrodescendiente en la economía de montaña, tributando con la pluriactividad económica e intermodalidad.

Para complementar el contexto socio-demográfico y racial que aporta el padrón y los censos citados, se cuenta con datos de expedientes locales de compraventa de mulatas, mulatos y negros esclavizados en los distintos sectores de la parroquia -Andacollo, Guamalata, Samo Alto e Higuierillas-, los que se registran en los libros de escribanos y notarios de La Serena del periodo que va de 1769 a 1815, y donde se observa la transacción de negros y mulatos, hombres y mujeres, niños y adultos.

Por ejemplo, aparece la venta que Miguel Rojas hace de un negro llamado Miguel en Andacollo al afamado cura Mauricio Coello, en el año de 1769 ([Venta de negro llamado Miguel], 1769). Unos años después, en 1786, doña Isabel de Echegoyen va a traspasar a la mulata Bonifacia a Eusebio Peralta, mediante escribano público y en la localidad de Guamalata ([Traspaso de mulata nombrada Bonifacia], 1786e). Ya en 1792, Luis Fonseca y Mónica Gerardo venden a la mulata Basilia a un tal Manuel Álvarez en Samo Alto ([Venta de mulata nombrada Basilia], 1792). Al año siguiente, en 1793, Andrés Avelino Larrondo vende en Guamalata a la mulatilla Francisca a un tal Bernardo del Solar, lo que queda estampado en escritura firmada por el escribano Pedro Nolasco de las Peñas ([Venta de mulatilla llamada Francisca], 1793). También un año después, en 1794, aparece una nueva escritura de escribano con la venta del negro Josef Rafael en Samo Alto, quien llevaba el nombre de uno de sus dueños, Josef Ignacio de Cordero, el otro era Tadeo Serrano, siendo Josef Fermín Marín el comprador ([Venta de un negrito llamado Josef Rafael], 1794), encomendero de la zona de Guamalata, y que llevaría al tal negrito al mineral de Andacollo. En 1797 doña Manuela de Ureta vende en Samo Alto a la mulata llamada Mercedes a un tal Pedro Corbalán y Allende ([Venta de mulata llamada Mercedes], 1797). Un año después, en 1798, aparece la venta que se hace en el valle de Higuierillas del mulato Josef María Cortés por parte del Conde de Villaseñor y José Lucas Cortés a Luis José de Varas ([Venta de un mulato llamado Josef María Cortés], 1798). El mismo año y en Samo Alto, Juan Perines vende a la mulatilla Eugenia a un Bartolomé Astaburuaga, que la llevaría al valle de Mialqui, en el sector alto del río Grande ([Venta de una mulatilla llamada Eugenia], 1798).

Ya a inicios el siglo XIX, en 1807, el mismo Bernardo del Solar de Guamalata mencionado antes, otorga un poder para vender a un mulato a un tal José Pérez de la Mata ([Para que venda un mulato llamado Juan José], 1807). En 1814 se realiza la venta de un joven esclavo a José María de Arteaga, de Guamalata, que era propiedad de Joaquín Vicuña en Coquimbo ([Venta de esclavo de 12 años], 1814). Por último, Josef María del Solar vende en 1815 en Guamalata una mulata a José María Gómez del Rivero ([Venta de una mulata esclava], 1815n).

El conjunto de todos estos documentos sugiere que la población afrodescendiente era relevante a escala local de la parroquia, más allá de su proporción diferenciada por distrito o diputación, y que sus prácticas productivas se desarrollaban en el marco de dos ejes internodales, que articulaban una pluriactividad que nutría a las serranías mineras de Andacollo con la producción rural del valle -Samo Alto, Higerillas/Recoleta y Guamalata- y otro vinculado al eje costatierra en Camarones/Pachingo. Esto supone que los sujetos afrodescendientes se encuentran insertos e incorporados mediante el trabajo y, como se verá, eran parte de las prácticas, costumbres e imaginarios religiosos y devocionales del catolicismo corporativo propio de la Monarquía Hispánica. Mientras, en la época republicana, su huella y registro se diluye para el caso chileno, gracias a un blanqueamiento promovido por la élite, como se revisa en la sección siguiente.

La presencia afrodescendiente, y su particular despliegue a escala local, obliga a preguntarse entonces sobre la relación y participación de estos sujetos en la fiesta y el culto de la Virgen de Andacollo, en tanto cuerpos-experiencia que despliegan prácticas sociales rituales, festivas y devocionales. Pero también analizar la dimensión simbólica que se hace entre la *Virgen Morena* y la morenidad de los sujetos que participan de la fiesta, así como de sus colectivos rituales, como serán los bailes de indios, de la bandera, de morenos, de chinos y de danzas, en el largo periodo que se aborda. Ese tema se evaluará en la sección siguiente, revisando las vinculaciones de la población afro con la fiesta, el proceso inverso de *blanqueamiento* que impulsa la Iglesia como parte del control religioso, y el Estado como parte del proyecto dominante de identidad nacional.

El cuerpo-representación en tanto morenidad: los afrodescendientes y el culto a la Morena de la montaña

Como se revisó en la sección precedente, en el territorio coquimbano la población total afrodescendiente bajo el sistema de castas, que dura hasta inicios del siglo XIX,⁶ representó cerca del 20% de los habitantes, y en algunas jurisdicciones como Barraza incluso llegó al 40% hacia 1778. En dicha fecha, los afrodescendientes eran un tercio de la población de toda la parroquia de Andacollo, y alrededor de un cuarto de los habitantes del poblado mismo, llegando en otros distritos de dicha jurisdicción al 60%, como el caso de la zona costera de la quebrada de Camarones, dependiente también de la parroquia de Andacollo. Situación que, con variaciones, se mantuvo hasta más o menos 1813. Esta relevante presencia en distintos distritos del antiguo Corregimiento, y luego Provincia de Coquimbo, motiva indagar en la forma de la participación de los afrodescendientes coquimbanos en las distintas actividades devocionales en torno al culto andacollino, que en el periodo tuvo su mayor apogeo y difusión.

El culto y las fiestas de la *Morena* de la montaña, también llamada *Chinita* en el siglo XIX, fue una de las principales conmemoraciones religiosas del norte histórico del Reino de Chile durante el periodo estudiado, incluyendo el Cuyo colonial. Combinaban la liturgia pública barroca, liderada por la cofradía, fundada en 1676, con un conjunto de expresividades rituales indígenas, populares y afrodescendientes, como lo eran los bailes de indios, bailes de la bandera, catimbados, empellejados y encuerados, entre otros, dentro de las que pueden caber morenos, o alguna expresividad vinculada a ellos. Estas formas rituales tributaron, expresiva y estilísticamente, a los actuales bailes chinos y bailes de danzas tradicionales andacollinas.

Pero antes de partir, vale resumir sintéticamente los antecedentes del culto y fiesta de la *Morena* de Andacollo. La primera referencia es a una antigua imagen, de cuya existencia no hay documentación. La leyenda popular dice que habría sido encontrada por un mítico “indio collo” en el año de 1584, leyenda que tan convenientemente promovieron los curas, y que fue recopilada por todos quienes han escrito sobre la fiesta de la Virgen andacollina, sobre la que se hablará más adelante. Esta leyenda del “indio collo” se menciona en Ramírez (1873); Latcham (1910); Munizaga (1900); Albás (2000, P 26 y ss.) y Plath (1951).

A lo menos la fecha tiene sentido, por dos motivos. En primer lugar, porque hacia el periodo 1580-1585 existían doctrineros que atendían el lugar, los presbíteros

⁶ Aunque oficialmente el sistema de castas llega a su fin en 1823, ya desde antes en los libros parroquiales se deja de consignar la casta de los sujetos, cambiando por americano y luego chileno.

Juan Gaitán de Mendoza y Juan Jufre, siendo el primero un párroco devoto del Rosario y el segundo un lenguaraz del idioma nativo, quienes, muy posiblemente, prosiguen con la veneración de la virgen al nombrárseles curas de Andacollo.

En segundo lugar, es interesante porque hacia 1595 el asiento de Andacollo tendría una advocación mariana, al menos genérica, pues el gobernador Martín García de Oñez y Loyola envía a “las minas de Nuestra Señora de Andacollo” a un juez a visitar indios allí encomendados (Rueda, 1596). Esta fuente sería indicio de un procedimiento común en la estrategia del contrarreformismo peninsular que buscaba primero reemplazar un culto local con la devoción a Nuestra Señora (Fonseca, 2007, p. 47), para luego imponer la advocación al Rosario (González, 2013, pp. 80-81). Esta transición a la piedad del Rosario se pavimenta en 1644 cuando el obispo de Santiago, Gaspar de Villarroel, da una advocación a la virgen a cada iglesia sin titular asignado, por lo que asignó bajo la titularidad del Rosario a las doctrinas de Copiapó, Huasco y la “doctrina de indios o de las minas de Andacollo” (Albás, 2000, p. 33). Esta secuencia de asignaciones devocionales muestra una huella contrarreformista en las políticas de asignaciones de imágenes tutelares y su correlación jurisdiccional con el correlato de fundación de corporaciones para rendirle honores.

Se completa la relación del lugar con la virgen del Rosario cuando en 1668 se crea la Parroquia y se asigna como cura propietario a Bernardino Álvarez de Tobar, quien se desempeñaría en el lugar hasta su muerte en 1704, y cuyo tío había sido también cura del lugar cuando era todavía una doctrina (Cordero y Contreras, 2023). Este cura tuvo el rol más decisivo en profundizar el culto de la Virgen del Rosario, pues fue quien reunió los recursos e hizo las gestiones para encargar una imagen a Lima, y lograr traerla de allí en 1676, como recuerda Albás (2000): “Una hechura de Nuestra Señora del Rosario, de vara y media, que la pagaron los señores vecinos, el cura y los indios, que costó 24 pesos, que fue la advocación primera de esta iglesia” (pp. 36-37).

La adquisición de la imagen, y la fundación de la cofradía en su honor el mismo año de 1676, conllevó que la parroquia tuviese entonces oficialmente este patronazgo de la Virgen de Andacollo, en honor de la cual comenzó a celebrarse una fiesta, que era uno de los principales objetivos devocionales de esta antigua corporación, tal cual se observa en sus constituciones (*Libro de Actas de la Cofradía*, 1676-1703), ceremonia que se dispone sobre un culto popular preexistente. Este documento fue rescatado, transcrito y publicado en Jorge José Falch (1993).

Esta corporación fue la encargada, por más de dos siglos, de organizar el culto público a la imagen santa, que con el tiempo y debido a su apariencia original, iba a ser conocida popularmente como *Morena* o *Chinita*. Es en torno a esta fiesta

que, al pasar los años, comenzaron a participar expresiones de danza, música y canto ritual, conocidas primero como bailes de indios y luego como bailes chinos. Es debido a la profundidad de la tradición devocional andacollina, y de la temprana presencia afrodescendiente en las escalas regionales y locales, que las conexiones entre sujetos afros y religiosidad popular, se mueven, posiblemente, en dos niveles: el de la experiencia de los sujetos, de sus prácticas y costumbres, y otro en el ámbito simbólico, de las representaciones y los imaginarios. Así, la relación de la fiesta y la devoción andacollina se enmarca en los niveles del cuerpo como experiencia -sujetos que participan documentadamente de las prácticas religiosas, con sus expresividades populares-, y el del cuerpo como representación, esto es, los imaginarios de la morenidad de la población de sustrato popular en la escala local y regional, así como los procesos de blanqueamiento de la imagen de la Virgen de Andacollo. La aproximación al tema será desde estos dos planos.

En el ámbito de la experiencia de participación de sujetos afrodescendientes en el culto andacollino, destacan algunos cófrades de la hermandad de Andacollo del periodo 1676-1703, que aparecen en el legajo que transcribió como anexo el padre Falch en su trabajo sobre esta corporación religiosa (Falch, 1993). De dicha lista, y con la ayuda del historiador Carlos Ruiz, se esboza la vinculación de una serie de personajes con el mundo afro, como aquella de asignación directa en el documento, como es el caso de la negra Teresa de Cisternas, que se asienta como parte de la corporación en 1676, y que en ese momento estaba ya casada con el indígena Lorenzo Melonmadal, revelando la temprana aparición de matrimonios interétnicos en la zona, lo que cimentará en parte el crecimiento de la casta de mulatos que vemos en los siglos siguientes. También en este tipo de asignación racializada directamente en el documento aparece el caso del mulato Miguel Suares, asentado en la cofradía en 1683, o el de la mulata Pascuala Cortes, que ingresa en 1689 a esta corporación.

Otras asignaciones surgen en torno a algunos oficios urbanos, que fueron ocupación privilegiada de afrodescendientes de La Serena y Coquimbo, como podría ser el caso del zapatero Bartolomé Olivares asentado en 1682. También están los casos de apellidos que la historiografía ha vinculado a la afrodescendencia, a partir de lo cual surgen las dudas respecto de un tal Francisco Garrote, que aparece en el primer año de fundación de la cofradía, en 1676, o el de un tal Diego Ponse que ingresa en 1682, de una tal Juana Samba en 1685, una Beatris Cortes Morenero en 1689, un Luis Samba en 1699, así como los casos de tres personas de apellido Casanga, una tal Damiana que se asienta en 1682, y Miguel y Juan que aparecen en las partidas de la corporación que corresponden al año 1683. En términos numéricos, son apenas 12 de 1015 nombres que suman los y las cófrades asentados

en el periodo, pero posiblemente sean muchos más. En estos últimos casos queda por encontrar datos parroquiales o expedientes notariales que permitan certificar, o no, su vinculación con la población afrodescendiente, así como la de otros tantos devotos.

De todos ellos, el caso que resulta más relevante sería el de Diego Casanga, “el moso”, asentado en 1683 en la cofradía, y que aparece como mayordomo en 1703. La corporación siempre tuvo mayordomos indígenas, desde su origen en 1676, aunque ya desde 1695 comienzan a aparecer mayordomos de españoles, como parte de un proceso de diferenciación racial y elitización, que se han descrito en anteriores trabajos (Contreras y González, 2010a, Cordero y Contreras, 2023). Al respecto, nuevas versiones, con análisis e interpretaciones complementarias, se presentaron en el formato de ponencias en: *XI Jornadas de Historia Colonial*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2018; *XII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos*, Universidad de Los Andes, Santiago, 2020; *Coloquio Iglesia y Religiosidad Colonial, Chile, siglos XVI-XVIII*, Universidad de Los Andes, Santiago, 2021.

La cuestión es que cuando en 1703 aparece “el moso” Casanga como mayordomo, ya aparecía un mayordomo de indígenas, Alonso Samalca, y una mayordoma de españoles, de la que no se logra identificar el nombre, pues las cuatro líneas que anteceden a esta mayordoma aparecen dañadas en el legajo. Se abre así la puerta a una posibilidad de un mayordomo de mulatos o de negros. Hasta ahora se buscó en archivos parroquiales e informes del lugar y región y no se ha podido encontrar a este Diego Casanga, pues no se sabe de dónde procede, existiendo individuos Casanga distribuidos por toda la región, de cuyo origen depende si es de aquellos apellidos vinculados a indígenas o a población afrodescendiente.

La participación afrodescendiente en el culto y la fiesta de Andacollo en esta temprana fecha es muy interesante, porque se condice con los datos censales expuestos en las secciones precedentes, y con la articulación territorial que supone la vida de montaña en los ejes cordillera-serranía-valles-costa. Pero también porque las instituciones religiosas, como las cofradías, son dispositivos principales en el proceso de integración social, jurídica y política, que dinamizan a nivel institucional una cultura corporativa y católica que se encuentra en la base del funcionamiento social de la Monarquía Hispánica (Lemperière, 2013, pp. 25-71). Estas corporaciones suponían redes de intermediación colectiva entre el sujeto y el sistema, que en el caso particular de la cofradía de Andacollo se posibilitaba a partir de un acceso igualitario, pues en su constitución se estipula que “se asienten las personas devotas de Nuestra Señora del Rosario así asistentes, como forasteras, y se entienda que, para asentarse, no han de llebar interes ninguno”. O sea, no había que pagar cuota de entrada; dándose acceso igualitario a una serie de bienes

espirituales fundamentales para la vida social, “para que de esa suerte tengan mas deuocion para conseguir el bien de sus almas, y ser esclauos de maría Santíssima porque en ello consiste ganar tantas gracias e induljencias consedidas de muchos pontífices en todas partes del mundo” (*Libro de Actas de la Cofradía*, 1673-1703).

Estas gracias espirituales, pero también socorros -en la medida que aseguraban también la ayuda en salud o ante la muerte-, eran especialmente beneficiosos para aquellos que no tenían condiciones materiales para su integración social en mejores posiciones, como en general los afrodescendientes que participaban de la vida de montaña. Sin duda era más significativo en los casos de quienes, desde esta posición, alcanzaban condiciones de movilidad social ascendentes, como los mayordomos, sea en los casos de los/las afrodescendientes como los/las indígenas, quienes se socializaban en la gestión de recursos, manejo de reuniones y conducción de fiestas públicas, relacionándose con redes de autoridades y personas de distinto cuño social, así como también con la cultura letrada, al tener que llevar por escrito y en orden actas y cuentas de la corporación, la que era continuamente solicitada por altas dignidades del gobierno eclesiástico y real.

Otra historia de un afrodescendiente vinculado a prácticas devocionales asociadas al culto y la fiesta andacollina, es el así llamado Negro Antonio, un esclavo de propiedad de la señora serenense Manuela Miranda, y de quien se comenzó a difundir una historia milagrosa. Según el cura Principio Albás (2000), el Negro Antonio sería un esclavo muy devoto que habría heredado esta vecina serenense, quien se consigna habría muerto hacia 1851 a los 101 años (pp. 212-215). El nombre del esclavo era Antonio, y ocupaba Miranda como apellido, siendo conocido además como el *Negro Rico*, por ser, dice Albás, el “esclavo regalón de una señora acaudalada”, referencia que se presta a sugerentes interpretaciones. Se realizó una búsqueda exhaustiva de Manuela Miranda y el Negro Antonio en los datos para La Serena que aparecen en las fuentes ya citadas, agregando esta vez la Matrícula General de la Ciudad de la Serena que confeccionó el cura Joshep Rozas y Oballe los años 1777-1778, respondiendo a un encargo del obispo Manuel Alday. Allí no se consignan mujeres con ese nombre entre las españolas casadas, viudas y párvulos, tampoco aparece un hombre Miranda casado. Lo que sí se encontró fue la referencia a una mujer con ese nombre en la sección de españolas solteras, donde aparecen en este orden cuatro mujeres con ese apellido: “María Miranda, Manuela Miranda, Dominga Miranda, Rosa Miranda”. Respecto al Negro Antonio, se lo rastreó en la ciudad, sin aparecer nadie con ese nombre entre los negros párvulos, casados y solteros, ni entre los mulatos casados y viudos y los mestizos casados. Se buscó también para Andacollo, donde tampoco aparece nadie con el nombre Antonio entre los negros párvulos, casados, viudos y solteros, ni tampoco entre los

mulatos y mestizos de distinta índole. Para el caso de Manuela Miranda ver foja 8 de la Matrícula, para el del Negro Antonio ver fojas 15 y ss. para La Serena, y 95 y ss. para Andacollo.

Este esclavo era, se dice, ferviente devoto del Rosario en la ciudad, asistiendo todos los sábados a la procesión de la plazoleta del convento Santo Domingo de la ciudad de La Serena, ocupando así el centro del espacio urbano, donde su cuerpo ya no representaba solo los problemas asociados a la tacha de sus marcadores sociales, sino que se lo consideraba “piadoso”. Es muy interesante este dato de la devoción del Negro Antonio con la imagen del Rosario y el convento de los dominicos, pues se relaciona estrechamente con el vínculo espiritual que los afrodescendientes manifestaban con estas cofradías del Rosario en el Santiago de inicios del siglo XVII, como consigna en sus relatos el jesuita Alonso de Ovalle (1646, pp. 164-167). Este cronista señala que para las procesiones de sangre y de disciplinantes del jueves santo en la noche destacaban los morenos del Convento de Santo Domingo, quienes se repetían el sábado. A diferencia de estos “morenos”, los “indios” se asociaban principalmente a las cofradías de los conventos de la Merced, San Francisco y la Compañía de Jesús.

La historia contada por Albás señala que en diciembre de 1780 el Negro Antonio habría ido en romería a la fiesta de Andacollo, siempre “con su inseparable tamboril para bailar allí a su gusto a su querida Virgen del Rosario”; para después de bailar ir a descansar a la quebrada vecina, donde se puso a jugar a las cartas, generándose una de “esas reyertas tan frecuentes en los juegos, sobre todo de gente baja” (Albás, 2000, p. 213). Allí fue acuchillado bajo el abdomen, y así mismo habría ido frente a la Virgen, y sin dejarse atender por nadie:

el piadoso Antonio se acerca a la lámpara del Santísimo Sacramento y saca con su propia mano grasa derretida... y mientras dirige palabras confiadas de súplica a la venerada imagen de la Virgen de Andacollo, se estrega por tres su peligrosa herida y, después de colocarse una tosca venda, se retira a su cama, resistiendo obstinadamente cualquier medicina... por eso fue mayor su estupefacción al ver a la mañana siguiente al dichoso y afortunado Negro completamente sano (pp. 213-214).

Agrega Albás (2000) que la historia fue recopilada por Juan Ramón Ramírez de un sobrino de doña Manuela Miranda, el cura Manuel Sasso, que habría vivido con su tía por medio siglo, por lo que sería una historia de primera mano, de tipo etnográfica se diría hoy, o de memoria más bien. Además, el milagro habría ocurrido mientras en Andacollo era cura Vicente Valdivia, párroco local entre 1766 y 1817, quien también conoció a Sasso. En un censo de población realizado en la

ciudad de La Serena en C.1820, se empadrona una casa que dirige “Doña Manuela Miranda”, a quienes se suman “D. Mateo Saso, D. Rosaria Dias + 6 T=9” ([Censo de población de La Serena], C.1820, foja 4). Muy posiblemente esta sea la dueña del famoso esclavo. Asegura Albás, que en un trabajo inédito el cura Ramírez sostiene haber entrevistado a una antigua vecina del poblado de Andacollo, una tal Gertrudis Barahona, quien le aseguró haber conocido y tratado al Negro Antonio (Albás, 2000, pp. 214-215).

El caso del Negro Antonio, en tanto historia y leyenda popular, es el primer prodigio que los curas registran y difunden en torno a la Virgen de Andacollo, relato oral que se constituye en un paralelo o símil a la leyenda del Indio Collo. Esta historia, a su vez, nace muy probablemente de la conexión que los curas hacen con la oralidad del mundo popular e indígena, y su potencia nemotécnica, de lo que se colige que el topónimo del lugar se desagregue en el castellano “Anda, Collo”, algo así como “ve, indio”. El vocablo Andacollo proviene del quechua “anta, ‘cobre’, y qollo ‘cerro’, montón’. Cerro o mina de cobre”, (ver Herman Carvajal, 1993, p. 5). Así, las dos poblaciones racializadas dominantes de la zona, indígenas y afrodescendientes son objeto de socorro espiritual por la imagen que debe evangelizarlos y catolizarlos. A los indios se les aparece, a los negros los salva. Ambos se hacen parte de las expresiones devocionales de música, danza y canto ritual, como bien han consignado de forma pionera los trabajos de Juan Ramón Ramírez y Principio Albás.

Estas historias populares, que logran gran difusión en el siglo XIX mediante los distintos impresos que promueven los curas, son parte central del vínculo simbólico entre la imagen a la que se rinde culto -que va a adoptar luego también el nombre de *Morena* y/o *Chinita*-, y la población que se busca catolizar. Puesto que, sean indios o negros, son parte de esta cierta morenidad general que caracteriza al mundo popular del norte histórico, lo que permitiría establecer vínculos entre los imaginarios culturales y la experiencia de vida de las poblaciones locales, conectando simbólicamente las historias del Indio-Collo que encuentra a la virgen o *Chinita*, y la historia del Negro Antonio a quien la *Morena* le hace el primer milagro. Se solidifican así vínculos y nomenclaturas entre los indígenas con su *Virgen Chinita*, y los negros y mulatos con su *Virgen Morena*.

Si bien fue esbozado arriba, se reitera que estas leyendas se asemejan a otras tradiciones americanas coloniales que explican el hallazgo o aparición de imágenes cristianas y el origen de sus cultos populares entre las poblaciones originarias, afrodescendientes y mestizas, lo que daría cuenta de una estrategia común de evangelización del estamento eclesiástico, a la vez que un arraigo profundo en el mundo subalterno y popular de teogonías arcaicas, entre las que destaca la conexión

virgen cerro presente en otras importantes fiestas americanas de los Andes (Godoy, 2007, pp. 39-44).

Son precisamente las leyendas, los relatos orales y las historias populares un canal de especial conexión con la dimensión simbólica de la representación de la morenidad vinculada a la Virgen de Andacollo, su fiesta y su culto devocional. Es mediante este dispositivo sobre los imaginarios del cuerpo que se busca conectar a los sujetos con ciertos imaginarios devocionales, como la piedad y la devoción a las imágenes sagradas. Se trata de interpretar la forma en que se produce sentido cultural: que existe eficacia en las representaciones, que se logra la identificación, que se conectan los imaginarios, que se logra el reconocimiento.

En ese proceso, el arte religioso, con su estilística y materialidades propias del periodo barroco, busca que las apariencias físicas de ambos “cuerpos” se asocien, el de las efigies y el de las personas. Aquí el cuerpo *moreno* de los devotos se refleja en el cuerpo y apariencia de la *Morena* o *Chinita* de Andacollo. Morenidad que en torno a este culto y fiesta se vincula no solo a los afrodescendientes, sino que también a los indígenas y mestizos, cuya cobriza piel destacaron los viajeros del XIX. Al punto que, por ejemplo, el científico polaco Ignacio Domeyko (1978), en su descripción de los bailes chinos, los menciona como bailes “de indios” o “indios negros y de mineros” (p. 559), indistintamente, sin duda a partir de una serie de marcadores raciales, fenotípicos, sociales y económicos, pues los asigna también a una ocupación u oficio.

Entonces, sobre la morenidad de la Virgen, que es también la Chinita, no se tiene constancia documental de su primera mención. Aunque sí se cuenta con la primera referencia al concepto de la Virgen como “china” o “chinita”, citada en Domeyko para la fiesta de 1843 (1978, p. 559), siendo Ramírez (1873) quien por primera vez usa el concepto de chino como suplantación del indio. Así, la primera descripción que se hace de la virgen como *Morena* es de fines del siglo XIX, en la crónica de Francisco Galleguillos (1896) sobre la fiesta de 1895, quien menciona dicho carácter a propósito, precisamente, de su blanqueamiento por parte de los curas, señalando sobre el tema:

El color que antes tenía [la Virgen] era moreno... la hermana del cura muy dada a los retoques, le paso hace unos 6 años un barniz en la cara dejándola mui pulida como las niñas parisienses en un día de carnaval. Ese año fue duelo general para los danzantes, turbantes y chinos. Los unos gemían, aquellos lloraban, y los más hacían inauditos esfuerzos por saltar con arreglo a los bríos de otros años, pues de buena fe aseguraban que le habían cambiado a la virgen favorita [...] hasta los impíos hicieron su agosto asegurando que ya no tenía poder para producir milagros (pp. 65-66).

En la reacción negativa de los devotos se constata la fuerza que en este tipo de religiosidad tiene el vínculo físico con la imagen, necesidad de racionalidad con la materialidad sagrada que es típica del barroco (Valenzuela, 2013).

Pero este “arreglo” y cambio en la materialidad de la Virgen no era el primero, pues ya antes se había modificado la imagen, que era “de poca estatura, de moreno rostro y simpática de facciones” (Latham, 1910, pp. 202-203). En 1828, quien iba a ser el primer obispo de la Serena, y que fuera capellán de la cofradía de Andacollo entre 1826 y 1843, el religioso José Agustín de la Sierra, ordena que se modifique la imagen para adosarle refinados vestidos y ropajes de gala y fiesta, además de poder sostenerla en el anda, tareas que realizó un rústico carpintero mandado por el mayordomo de la cofradía. Esto se realizó, según Albás (2000), pues se buscaba vestir a la imagen

conforme a los gustos de la época... [por] influencia de la moda, prestar mayor majestad a la efigie de María y facilitar el modo de ostentar en público, sobre todo en las grandes festividades, los ricos obsequios que cada día iban llegando (p. 43).

Agrega que “la sorpresa fue grande y no faltaron algunas protestas, sobre todo de algunos danzantes que creían que les habían cambiado la imagen, pero luego cesó el disgusto” (p. 44). Concluye señalando que:

todos los escritores citados convienen en afirmar que el rostro de la Virgen de Andacollo era de color moreno, cosa que no coincide con el estado actual de la imagen [1943], en que aparece con el rostro más bien blanco y ligeramente sonrosado.

Cambio que mandó a hacer el obispo Orrego en 1886 a las monjas del Buen Pastor de La Serena, “siendo párroco el Sr. Casanova y capellán de la Cofradía don Manuel Contreras, y obispo de La Serena don José Manuel Orrego, quien autorizó el retoque de la imagen de la Virgen” (p. 44).

La antigua imagen de la Virgen no fue registrada visualmente en el periodo que se refieren estos cambios, el siglo XIX, pero se dispone de algunas imágenes que permiten ver, en su secuencia y progresión temporal, el proceso de blanqueamiento de la *Morena* y *Chinita* de Andacollo, tal cual se observan en estas cuatro imágenes, de los años 1900, 1910, 1909 y 1990, respectivamente.

Imágenes 2, 3, 4 y 5

Representación visual de la Virgen del Rosario de Andacollo en el siglo XX

Imagen 2. *Ilustración de la Virgen de Andacollo*



Fuente: aparece en la publicación de 1900 del claretiano M. Munizaga, ya citada.

Imagen 3. *Fotografía de la Virgen de Andacollo*



Fuente: aparece en la publicación de 1910 de Ricardo Latcham, ya citada.

Imagen 4. *Cuadro "La procesión de la Virgen de Andacollo" de Fray Pedro Subercaseaux, de 1909*



Fuente: Museo Nacional de Bellas Artes, Chile.

Imagen 5. *Fotografía de la Virgen de Andacollo sin el niño Jesús ni los ropajes de fiesta*



Fuente: Archivo Parroquial de Andacollo. s/f

Conclusiones

Así como el término *chino* va a ser parte de un proceso de blanqueamiento que se hace en el siglo XIX respecto de lo indio -el mismo baile chino es eso, mestizar y hacer contemporáneo al colonial baile de indios-, habrá también un proceso de modificación física de la imagen de la Virgen, en línea con los esfuerzos de modernización y secularización religiosa, y de crítica al barroquismo y sus materialidades. Este desmorenizar a la *Virgen Morena* de la montaña busca encubrir la vinculación de los afrodescendientes con el culto y la fiesta andacollina, tanto en cuanto cuerpo-experiencia como cuerpo-representación. La negación de este vínculo es resultado también, involuntario o no, de una línea de documentación histórica, antropológica y folclórica que no puso la debida atención en estos vínculos culturales, sociales, demográficos y territoriales de Andacollo con la población afrodescendiente.

A excepción de la historia del Negro Antonio que mencionan el libro del cura Albás, publicado por primera vez en 1943, y un trabajo inédito del presbítero Ramírez, la mayor parte de la larga bibliografía sobre los bailes chinos no se había hecho cargo del tema, incluida la publicada por los propios autores. Quizás una de las razones de esta mirada exclusivista respecto de lo indígena y la fiesta, sea que las historias del indio collo y la nomenclatura de la Virgen/Chinita apelaban a una población colonial indicada en las fuentes como “indios”. Pese a ello, en la vida de montaña se comparte una cultura popular marcada por costumbres en común, en este caso la ritualidad que se desplegaba en la fiesta católica siempre en torno a la danza, la música, el canto, el comensalismo, fiesta popular, juegos, fuegos de artificio, como se condenaba en una visita eclesiástica a la cofradía de 1700 (Albás, 2000, pp. 86-87). Esa era también la manera de celebrar del Negro Antonio a fines del siglo XVIII, y así continuaron también los bailes chinos en los siglos XIX, XX y XXI.

Esta base común, que se despliega en el baile chino, invita a pensar el mismo concepto de chino como un espacio social y cultural de confluencia de las poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas durante el siglo XIX. Se hace importante reinterpretar nuevamente entonces estas tradiciones en vista de la participación de la población afrodescendiente en la principal fiesta del norte histórico de Chile. La dimensión religiosa presenta así un espacio y oportunidad de incorporación e integración social, en especial de sujetos negros y mulatos, esclavos o libres, cuya corporalidad portaba, encarnada, una serie de marcadores sociales que los vinculaban a prácticas, trabajos y espacios marginalizados, a la vez que también se los disponía en posiciones subordinadas a nivel simbólico en tanto cuerpo-representaciones.

En este contexto de vida de montaña, la devocionalidad vinculada al culto y fiesta de la Virgen *Morena* de Andacollo, habilitaba a los sujetos y les permitía agenciar privilegios y fueros en espacios corporativos de intermediación, como eran tanto la cofradía del Rosario a lo largo del siglo XVIII, como los bailes chinos en el siglo XIX. Entonces, lo católico, como sostén del orden jurídico y político de la Monarquía Hispánica, es el espacio donde sujetos se incorporan a espacios sociales -amplios como la fiesta, y micros como bailes o la cofradía-, que intermedian colectiva y corporativamente la participación social de los sujetos.

Esta base cultural y devocional común, sumada a una compartida vida de montaña, donde desplegaban sus ocupaciones pluriactivas, les permite incorporarse y vincularse a posiciones de mayor integración en la sociedad de una localidad alejada. Este punto muestra que los afrodescendientes se adaptan a las posibilidades laborales del territorio, que se vincula a oficios como la minería y la agro-ganadería, diferenciando así a los sujetos afrodescendientes que residen en estos espacios rurales, de aquellos radicados en villas como La Serena, donde priman oficios artesanales.

Estos sujetos están compartiendo en un espacio cultural común a la vez que transcultural, no diferenciado racialmente en lo representacional y devocional, aunque en lo cotidiano existía una discriminación por el color de piel. Pese a ello, las prácticas religiosas a las que se asocian son parte de culturas políticas que permiten que los sujetos agencien sus propios intereses, pese a la lejanía o distancia respecto de los centros urbanos. En Andacollo, como centro de la vida de montaña del espacio coquimbano, los afrodescendientes se integraban a las prácticas religiosas, asumían posiciones de liderazgo devocional y sellaban al futuro su fama como devotos, a la vez que se hacían parte de un eje territorial central en la vida de montaña coquimbana de los siglos XVIII y XIX.

Referencias

- Albás, P. (2000). *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. ECCLA.
- Araya-Véliz, C., Arístegui, R. y Fossa, P. (2017). Pasos hacia una enacción relacional. Aporte, ambigüedades y limitaciones del concepto embodied mind en Francisco Varela: un análisis metateórico. *Mindfulness & Compassion*, 2(1), 41-46.
- Arzobispado de Santiago. (1895). *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispos y división en parroquias*. Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder - Sociedad Bibliográfica de Santiago.
- Arre Marfull, M. (2011). Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos de 'reproducción' local, siglos XVIII–XIX. Una propuesta de investigación. *Cuadernos de Historia*, (35), 61-91.

- _____. (2011). El duro tránsito del ‘ser mujer’ y el ‘ser hombre’ esclavo en el Chile colonial. Una reflexión desde la infancia. *Revista Nomadías*, (13), 9-30.
- _____. (2008). *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. [Tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia Universidad de Chile].
- _____. (2011). Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos de ‘reproducción’ local, siglos XVIII–XIX. Una propuesta de investigación. *Cuadernos de Historia* (35), 61-91.
- _____. (2012). *Mulatillos y negritos en el Corregimiento de Coquimbo. Circulación y utilización de niños como servidumbre y mano de obra esclava en Chile (1690-1820)*. Universidad de Chile.
- _____. (2021). Sobre la esclavitud africana, la trata de esclavizados y presencia afrodescendiente en América y Chile. En Arre Marfull, Montserrat, Rafael González Romero, Luis Madrid Moraga, y Andrea Sanzana Sáez (Eds.) *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afroestiza en la Región de Coquimbo. Siglos XVI-XIX* (pp. 25-35), Corporación Cultural de Ovalle.
- Arre Marfull, M., González Romero, R., Madrid Moraga, L. y Sanzana Sáez, A. (2021). *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afroestiza en la Región de Coquimbo. Siglos XVI-XIX*. Corporación Cultural de Ovalle.
- Arre Marfull, M. y Proyecto AfroCoquimbo (Ed.) (2022). *Historia Afro-Indígena. Reflexiones y propuestas teóricas para Chile y el territorio andino*. Editorial Universidad Alberto Hurtado/ Proyecto Afro-Coquimbo.
- Arrelucea Barrantes, 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.
- Balbontín de la Torre, P. (1778). [Padrón de La Serena]. Archivo Nacional de Chile (Fondo Varios, Vol. 450), Santiago de Chile, Chile
- Berenguer, J. y Pimentel, G. (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*, (56), 3-20.
- Carvajal, H. (1993). *Vicuña y la Toponimia del Valle de Elqui*. Universidad de La Serena.
- Censo de 1813 (1953). *Levantado por Juan Egaña de orden de la Junta de Gobierno formada por los señores Perez, Infante y Eyzaguirre*. Imprenta Chile.
- Censo Jeneral de la República de Chile. *Levantado el 19 de abril de 1865*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1866.
- [Censo de población de La Serena]. (C.1820). Archivo Museo Arqueológico de La Serena (Fondo Cabildo de La Serena), La Serena, Chile.
- Contreras Mühlenbrock, R., González Hernández, D. y Peña Álvarez, S. (2011). *Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo. Siglos XVI-XXI*. Gobierno Regional de Coquimbo-Etnomedia.

- Contreras Mühlenbrock, R. y González Hernández, D. (2010). *Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676-1826* (Manuscrito). Ovalle.
- _____. (2014). *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- _____. (2019). *Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Etnomedia-Mucam.
- Contreras Mühlenbrock, R., y González Hernández, D. (2019). Control social, disciplinamiento y autonomía cultural: el caso de la tradición devocional de los bailes chinos de Andacollo (siglos XVII al XIX)”. En Grit Kirstin Koeltzsch y Renata de Lima Silva (Comps.), *Performances culturales en América Latina Estudios de lo popular, género y arte* (45-72). Purmamarka Ediciones.
- Contreras Mühlenbrock, R., y González Romero, R. (2023). Devoción popular y movilidad transfronteriza en los andes cuyano-coquimbanos. Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX a XXI). En Luciana Lago, Rafael Contreras Mühlenbrock, y Ana Inés Barelli (Comps.), *Territorios religiosos; caminos y recorridos de investigación* (pp. 23-72), Teseo.
- Cordero, M. (2016). *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero-Universidad Adolfo Ibáñez.
- _____. (2014). Precariedad del proyecto disciplinador de la Corona e Iglesia en el siglo XVIII: Las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile. En Verónica Undurraga y Rafael Gaune (Eds.), *Formas de Control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX* (pp. 143-66), Uqbar.
- Cordero, M., y Contreras, R. (2023). La Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Antecedentes de su formación y evolución histórica (siglos XVII al XVIII). *Revista Cauriensia*, Vol. XVIII, 1079-1104.
- Domeyko, I. (1978). *Mis Viajes*. Editorial Universitaria.
- Ellard, C. (2015). *Places of the Heart. The psychogeography of Everyday Life*. Bellevue Literary Press.
- Empadronamiento*. (1738). Archivo Nacional de Chile (Fondo Real Audiencia, vol. 666, Pieza 2, ff. 1-83). Santiago de Chile, Chile.
- Espinoza, E. (1897). *Jeografía descriptiva de la República de Chile: arreglada según las últimas divisiones administrativas, las más recientes exploraciones i en conformidad al censo jeneral de la República levantado el 28 de noviembre de 1895*. Imprenta i Encuadernación Barcelona.
- Falch, J. J. (1993). Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 11, 149-176.

- Fonseca, J. (2007). Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI-XVIII. *Historia Moderna*, 20, 43-71.
- Galleguillos, F. (1896). *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Tipografía Nacional.
- Godoy, M. (2007). *Chinos. Mineros-danzantes del Norte Chico, siglos XIX y XX*. Ediciones Universidad Bolivariana.
- González, D. (2013). Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna. *Obradoiro de Historia Moderna*, (22), 63-92.
- González, C. (2008). La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial. En Sonia Montecino (Ed.), *Mujeres Chilenas: fragmentos de una historia* (41-52), Catalonia.
- _____. (2014). *Esclavos y esclavas demandando justicia. Chile, 1740-1823*. Santiago: Universitaria.
- Hevilla, M. C. (5-10 de mayo de 2014). Instituciones de control, familias y trashumancia en las fronteras andinas argentino-chilenas, 1996-2013 [Ponencia] *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control*. Barcelona, España.
- Hevilla, M. C., y Zusman, P. (2008). Diez años de estudios de fronteras en los coloquios internacionales de Geocrítica. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (12). <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-150.htm>
- Lacoste, P. (2008). El arriero y el transporte terrestre en el Cono Sur (Mendoza, 1780-1800). *Revista de Indias* 68 (244), 35-68.
- _____. (2016). *El Pisco nació en Chile. Génesis de la primera Denominación de Origen de América*. RIL editores.
- _____. (2009). Transporte terrestre en el Cono Sur (1550-1850): arrieros y troperos. Si Somos Americanos. *Revista de Estudios Transfronterizos*, 9(2), 141-68.
- Latcham, R. (1910). La Fiesta de Andacollo i sus Danzas. *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, I(5), 195219.
- La Serena* (1870, 3 de diciembre). La Reforma.
- Lemperière, A. (2014). *Entre Dios y el Rey: la república. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. FCE.
- Libro I de Bautismo*. (1668-1797a). Archivo Parroquial de Andacollo (S/D), Andacollo, Chile.
- Libro de Actas de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo*. (1676-1703). [Libro de Actas de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo]. Archivo del Arzobispado de Santiago (Legajo, 16 fojas), Santiago de Chile, Chile.
- Libro n° 003* (1865-1879) Archivo Museo Arqueológico de La Serena, (Fondo Intendencia), La Serena, Chile.

- Méndez Beltrán, L. M. (2009). *El comercio minero terrestre entre Chile y Argentina 1800-1840. Caminos, Arriería y Exportación Minera*. Fondo de Publicaciones Americanistas-Universidad de Chile.
- Munizaga, M. (1900). *El santuario y la fiesta de Nuestra Señora de Andacollo*. Establecimiento Tipográfico La Hormiga de Oro.
- Nielsen, A. (2006). Estudios internodales e interacción interregional en los Andes Circumpuneños: Teoría, método y ejemplos de aplicación. En H. Lechtman (Ed.), *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas en los Andes Sur Centrales* (pp. 29-62), Instituto de Estudios Peruanos e Institute of Andean Research. <https://doi.org/10.1007/s00334-005-0093-8>.
- Oficina Central de Estadística. (1876). *Quinto Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 19 de abril de 1875 i Compilado por la Oficina Central de Estadística en Santiago*. Imprenta del Mercurio.
- _____. (1889). *Sexto Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 26 de noviembre de 1885 i Compilado por la Oficina Central de Estadística en Santiago*. Imprenta de la Patria.
- _____. (1900). *Sétimo Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 28 de noviembre de 1895 i Compilado por la Oficina Central de Estadística*. Imprenta El Universo.
- Ogass, C. (2009). Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698-1750. *Revista Historia*, (42), 141-184.
- Ortega, L. (2009). Del auge a la crisis y la decadencia. La minería del cobre entre 1875 y 1925. En Luis Ortega, Milton Godoy y Hernán Venegas (Eds.), *Sociedad y minería en el Norte Chico, 1840-1930* (pp. 17-66), Universidad Academia de Humanismo Cristiano-Universidad de Santiago de Chile.
- Ovalle, A. de (1646). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Editor F. Cauallo.
- [Para que venda un mulato llamado Juan José]. (1807l, 9 de octubre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 56, ff. 583 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- Pereira, M. (2006). La Iglesia Católica y su misión en los valles de la IV Región: breve reseña histórica. En Paloma Mujica y Adriana Sáez (Eds.), *Materia y Alma. Conservación del Patrimonio Religioso en los valles del Elqui y Limarí* (pp. 11-25), CNCR-DIBAM.
- Pinto Rodríguez, J. (1983). *La Serena Colonial. Valparaíso*. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Pinto, J. (2015). *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*. Ediciones Tequirque.
- Pizarro, G. (2001). *El valle del Limarí y sus pueblos. Estudio histórico de la gestación de los poblados de la Provincia del Limarí, siglos XVI-XX*. Editorial Atacama.

- _____. (2010). *El valle de Samo. Historia y familias. Conformación histórico-social de la comuna de Río Hurtado*. Graphic Arts Impresores.
- Plath, O. (1951). *Santuario y Tradición de Andacollo*. Ed. Platur.
- Ramírez, J. R. (1873). *La Virgen de Andacollo. Reseña histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imájen que se venera en aquel pueblo*. Imprenta El Correo del Sábado.
- Repertorio Chileno (Año de 1835). *Censo de 1835*. Imprenta Araucana.
- Rozas y Oballe, J. (1778). [Matrícula General de la Ciudad de la Serena hecha por el Dr Dn Joseph de Rozas y Oballe Cura y Vicario foraneo de estha Ciudad. 1778]. Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 177.
- Rueda, J. de (1596, 8 de septiembre). [Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena]. Archivo del Convento de Santo Domingo (vol. D1-15-1), Santiago de Chile, Chile.
- Santillán, F. (2003). Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cibdad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus términos y de la Cibdad de La Serena. 1558. En Hernán Cortés, Patricio Cerda y Guillermo Cortés (Eds.), *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile* (pp. 13-213). Huancara Estudio Histórico.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica.
- [Traspaso de mulata nombrada Bonifacia]. (1786, 2 de septiembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 320v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- Valenzuela, J. (2013). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609/1709)*. LOM Ediciones.
- [Venta de negro llamado Miguel]. (1769, 29 de noviembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 4, ff. 231 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulata nombrada Basilia]. (1792, 31 de agosto). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 602 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulatilla llamada Francisca]. (1793g, 22 de octubre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 643v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de un negrito llamado Josef Rafael]. (1794h, 24 de enero). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 54, ff. 293v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulata llamada Mercedes. Escritura inconclusa]. (1797, 6 de marzo). Archivo Nacional de Chile, (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 57, ff. 325v. y ss). Santiago de Chile, Chile.

- [Venta de un mulato llamado Josef María Cortés]. (1798, 12 de febrero). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 58, ff. 17v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de una mulatilla llamada Eugenia]. (1798, 12 de septiembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 56, ff. 173 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de esclavo de 12 años]. (1814, 2 de julio). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 65, ff. 45 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de una mulata esclava]. (1815, 20 de marzo). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 65, ff. 106 y ss.), Santiago de Chile, Chile.
- Zúñiga, J.-P. (2009). Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta. En Celia Cussen (Ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile* (pp. 81-108). Editorial Universitaria.

Las y los autores

Dra. Grit Kirstin Koeltzsch

Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (CEIC), UE-CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), Argentina

E-mail: gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar

Doctora en Ciencias Sociales, magister en Teoría y Metodología de las CS y licenciada en Antropología. Posdoctora en Ciencias de la Actividad Física (Universidad Salgado de Oliveira, Niterói, Brasil). Profesora concursada y directora del CEIC de la Universidad Nacional de Jujuy. Ha dictado seminarios de posgrado en México sobre el tema de cuerpo, biopolíticas y el método autoetnográfico (COLSAN, CIESAS Occidente, Universidad de Guadalajara y la UMSNH) y en Argentina (UNJu). Ha obtenido la beca doctoral interna del CONICET y una beca de investigación con estancia académica en la Universidad de Florida (UF).

Dr. Fernando Olvera Charles

Universidad Autónoma de Tamaulipas

E-mail: folvera@uat.edu.mx

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (2007). Ha ejecutado proyectos de investigación y realizado estancias académicas en repositorios documentales, nacionales y extranjeros. Sus líneas de investigación son Procesos de colonización y poblamiento del noreste de México, siglos XVIII-XIX y Sociedades nativas y sus estrategias de resistencia, siglos XVIII-XIX. Derivado de estas temáticas ha publicado un libro y varios artículos y capítulos de libro. Ha impartido cursos en los niveles de licenciatura y posgrado, particularmente maestría. Actualmente es profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Tamaulipas (UAT), y es editor de *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, que publica el Instituto de Investigaciones Históricas (UAT). Ostenta la categoría de “Investigador Nacional 1”, del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del CONACYT.

Dra. Marcia Sueli Amantino

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

E-mail: marciaamantino@gmail.com

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em História da UNIVERSO e da

graduação da UERJ. É autora dos livros *A Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII* e *O Mundo das Feras: os moradores do sertão Oeste de Minas Gerais, século XVIII* e coorganizadora de outros títulos. Possui artigos publicados em periódicos brasileiros e internacionais, destacando-se, nos últimos anos, as produções sobre a economia e inserção social da Companhia de Jesus e de seus egressos na capitania do Rio de Janeiro.

Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

E-mail: ecdfleck@gmail.com

Graduada e mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É pesquisadora do CNPq e integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas, *Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano e Tempo, Memória e Pertencimento (IEA-USP)*. É membro da *Rede de Investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos* e da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna. Suas pesquisas enfocam a História Moderna e a História da América colonial, privilegiando temas relacionados à História da Saúde e das Doenças, à História das Ciências e à História das Religiões e Religiosidades.

Dr. Miguel A. Valerio

Universidad de Washington en St. Louis, EE.UU.

E-mail: m.a.valerio@wustl.edu

Profesor auxiliar de Estudios hispánicos en la Universidad de Washington en St. Louis, EE.UU. Es autor de *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640* (Cambridge University Press, 2022) y su investigación ha aparecido en *Slavery & Abolition*, *Colonial Latin American Review*, *The Americas*, *Journal of Festive Studies* y otras revistas académicas. Es co-editor, con Javiera Jaque Hidalgo, de *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices* (University of Amsterdam Press, 2022).

Dra. Vitória Schettini

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e Bolsista Jovem Cientista do Estado do Rio de Janeiro (FAPEERJ)

E-mail: vfschettini@yahoo.com.br

Líder do Grupo de Pesquisa: Sociedade, cultura e trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX e do Grupo de Pesquisa Política, sociedade e economia no Brasil oitocentista. Membro da Diretoria da Associação Brasileira

de Pesquisadores em História Econômica (ano 2021/2023). Possui Graduação em Filosofia e Graduação História. Pós-Graduação em Fundamentos Educacionais, Mestrado em História. Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), com Estágio Doutoral na Universidade do Minho. Pós doutora em História na Universidade do Minho-Portugal e pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Dr. Hernán Maximiliano Venegas Delgado

Universidad Autónoma de Coahuila, México

E-mail: *hvenegasdelgado@yahoo.es*

Profesor de la Universidad Autónoma de Coahuila e Investigador Nacional Nivel I, SNI/CONACYT, México. Investigador Titular, Academia de Ciencias de Cuba; profesor invitado en Venezuela, República Dominicana, Francia, Nicaragua y México. Ha escrito siete libros sobre metodología de investigación en historia regional y uno en coautoría sobre los nómadas del noreste novohispano esclavizados en Cuba y *c.* setenta artículos científicos y capítulos de libros en publicaciones reconocidas de Cuba, Venezuela, México, República Dominicana, Colombia, Brasil, Argentina, España, Alemania, Francia, Chile y Túnez.

Dr. Caio da Silva Batista

Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro, Brasil

E-mail: *caiodasilvabatista@gmail.com*

Professor Docente I da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro (SEEDUC/RJ). Membro dos grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisa: Sociedade, cultura e trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX e Política, Sociedade e Economia do Brasil no longo século XIX. Possui graduação em História. Pós-Graduação em Filosofia e Sociologia. Mestrado e Doutorado em História. Pós-Doutor em História pela Universidade Salgado de Oliveira.

Dr. Vinicius Maia Cardoso

Universidade Salgado de Oliveira, Brasil

E-mail: *maia-vinicius@hotmail.com*

Graduado em História pela Universidade Salgado de Oliveira, São Gonçalo-Brasil (2004). Pós-graduado Lato Sensu em História Moderna pela UFF, Niterói, Brasil (2006). Mestre em História, com a dissertação “Fazenda do Colégio: Família, Fortuna e Escravidão no Vale do Macacu - Séculos XVIII e XIX, pelo Programa de Pós-Graduação em História-PPGH da Universidade Salgado de Oliveira -

UNIVERSO, Niterói- Brasil (2008). Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira - PPGH, Niterói, Brasil (2022), com a tese “Pouco conhecido, montuoso e emboscado: poder e economía no Sertão do Macacu- 1786 a 1790”.

Doctor (c) Rafael González Romero

Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYCSO)

E-mail: rafaelgonzalez1087@gmail.com

Doctor (c) en Historia por la Universidad de Tarapacá, donde es becario (2021-2024). Es profesor de Historia y Geografía por la Universidad Pedro de Valdivia, y magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Se desempeña actualmente como investigador del Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYCSO), editor de la *Revista Norte Histórico* y director de las Jornadas de Historia Regional y Social.

Doctor (c) Rafael Contreras Mühlenbrock

Universidad de Concepción

E-mail: rafa_acm@yahoo.com Web: www.baileschinos.cl

Doctor (c) en Historia por la Universidad de Concepción. Becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (2021-2024). Es antropólogo y documentalista por la Universidad de Chile. Desde 2019 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia. Es investigador independiente y director de Kamayok Ediciones, instancia especializada en la publicación de investigaciones en ciencias sociales, humanidades, fotografía y patrimonio cultural.

Dr. Enrique Normando Cruz

Argentina

E-mail: profecruz@yahoo.com.ar

Doctor por la Universidad de Sevilla con Posdoctorado en la Universidad Federal de Goiás y la Universidad Salgado de Oliveira de Brasil. Profesor de la Universidad Nacional de Jujuy, investigador categoría Independiente del CONICET y profesor de Historia del IES N° 5 de Argentina. Fue becario de residencia de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y becario posdoctoral en la Universidad de Bonn. Ha publicado recientemente sobre las *performances* en el tiempo social americano colonial en *Resgate*, *Latinoamérica*, *Autoctonía* y *Tiempos Modernos*.