

La esclavitud indígena en la América colonial: El contexto histórico general de la esclavitud mapuche durante el siglo XVII

Native Slavery in Colonial Latin America: The General Historical Context of Mapuche Slavery during the 17th Century

Andrés PRIETO

University of Colorado at Boulder, Estados Unidos

andres.prieto@colorado.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8664-6771>

Resumen

Este ensayo examina los contornos generales de la esclavitud indígena en la América colonial, situando la legalización de la esclavitud mapuche dentro del marco más amplio del trabajo forzado y la servidumbre que afectaron a las poblaciones indígenas durante el período colonial. Comienza abordando la esclavitud indígena como un problema historiográfico, destacando su relativa invisibilidad para los historiadores modernos, especialmente en comparación con la esclavitud africana. A pesar de esta omisión, las sociedades coloniales americanas establecieron un sistema doble de esclavitud –indígena y africana– que a menudo funcionó de manera simultánea y complementaria en el continente. Se explora luego la conexión entre la esclavitud indígena y el sistema de encomienda, la forma de trabajo forzado legal más extendida en la América colonial temprana. El ensayo concluye con una discusión sobre la esclavitud mapuche, centrándose en sus prácticas antes y después de su legalización formal en 1608.

Andrés PRIETO

La esclavitud indígena en la América colonial: El contexto histórico general de la esclavitud mapuche durante el siglo XVII

Sur y Tiempo. Revista de Historia de América, Nº11, enero-junio 2025, pp. 1-31.

ISSN 2452-574X

DOI: 10.22370/syt.2025.11.4741



Palabras clave: Esclavitud; esclavitud indígena; esclavitud mapuche; sistema dual de esclavitud; trabajo indígena; encomienda.

Abstract

This essay examines the broad contours of indigenous slavery in colonial Latin America, situating the legalization of Mapuche slavery within the larger framework of forced labor and servitude affecting indigenous populations during the colonial period. It begins by addressing indigenous slavery as a historiographical problem, highlighting its relative invisibility to modern historians, particularly in comparison to the extensive study of African slavery. Despite this oversight, colonial American societies established a dual system of slavery –indigenous and African– which often operated simultaneously and complementarily across the continent. The analysis then explores the connection between indigenous slavery and the encomienda system, the most widespread form of legally sanctioned forced labor in early colonial America. The essay concludes with a discussion of Mapuche slavery, focusing on its practices before and after its formal legalization in 1608.

2

Keywords: Slavery; Indigenous slavery; Mapuche Slavery; dual System of slavery; Indigenous labor; encomienda

1. Introducción

Tras el alzamiento de 1598, que puso fin a la presencia española en las tierras ancestrales de los mapuche, las autoridades coloniales chilenas tomaron una serie de medidas destinadas a proteger los territorios aún bajo su control. La primera fue el establecimiento de una línea fronteriza fortificada a lo largo del río Bío Bío separando las tierras mapuches de las españolas. La segunda incluyó una serie de maniobras políticas en Lima y Madrid que culminaron con la cédula de 1608, que legalizó la esclavitud de los mapuche capturados en batalla. Esta autorización tuvo un carácter excepcional en el contexto de la legislación que regulaba el trabajo indígena en

América, donde la esclavitud había sido prohibida primero en 1501 y posteriormente, de forma definitiva, en 1542 (Góngora 1998; Mira 2009). La esclavitud mapuche, sin embargo, no representaba ninguna novedad; a pesar de ser ilegal, había sido impunemente practicada desde la llegada de Pedro de Valdivia (Prieto 2013: 33-34). En las últimas décadas del siglo XVI, el tráfico de personas desde el sur de Chile hacia los valles centrales experimentó un fuerte aumento (Góngora y Marmolejo, 2015: 252-381), siendo ésta una de las causas principales del alzamiento de 1598.

La cédula de 1608, por lo tanto, no hizo sino regularizar una práctica que ya estaba extendida desde mucho antes. En este sentido, la legalización de la esclavitud mapuche es excepcional sólo en un sentido jurídico, pues, a pesar de su ilegalidad, la esclavitud indígena era flagrante en la América colonial. Aunque los números varían, se estima que unas 650.000 personas indígenas fueron esclavizadas en América sólo en el siglo XVI; mientras otras estimaciones colocan entre 2.500.000 y 5.000.000 el número de personas esclavizadas en el período colonial, cifra que no considera a los esclavos de origen africano (Van Deusen, 2015: 2; Reséndez, 2016: 5-324).

En este ensayo, me propongo examinar los contornos generales de la esclavitud indígena en América, contextualizando la legalización de la esclavitud mapuche en el cuadro más general de las prácticas de trabajo forzado y servidumbre que afectaron a las poblaciones indígenas durante el período colonial. Comenzaré discutiendo la esclavitud indígena como un problema historiográfico, indagando en su relativa invisibilidad para los historiadores modernos, en particular cuando se la compara con el estudio de la esclavitud negra. A pesar de esta falta de reconocimiento en el discurso historiográfico, es posible observar cómo las sociedades coloniales americanas establecieron un sistema doblemente articulado de esclavitud, la indígena y la africana, que en muchos lugares del continente funcionó de manera simultánea y complementaria. Continuaré analizando la relación entre la esclavitud indígena y la forma legal de trabajo forzado más extendida en la América colonial temprana, la encomienda. Terminaré este breve bosquejo discutiendo la esclavitud mapuche antes y después de su legalización en 1608.

2. La esclavitud indígena como problema historiográfico

La esclavitud indígena ha sido un tema frecuentemente ignorado por la historiografía contemporánea hasta tiempos relativamente recientes. En parte, esto se debe a razones metodológicas. Como ha señalado Andrés Reséndez, a diferencia del tráfico transatlántico, para el cual tenemos registros de pasajeros, contratos de compraventa y otros documentos que nos permiten determinar con relativa certeza el número de individuos traficados desde África hacia América, y reconstruir con mayor detalle la experiencia personal y colectiva de la esclavitud, el hecho de que la esclavitud indígena fuera ilegal implica que su documentación es muchísimo más escasa en los archivos. Esta ausencia de un registro documental más preciso, junto a la discrepancia entre lo sancionado legalmente y lo que ocurría en la práctica, ha significado que el fenómeno haya sido relativamente invisible para los historiadores (Reséndez, 2016: 4-6; Obregón y Zavala, 2009: 10). Pero esta invisibilidad se debe también a razones ideológicas y a constricciones teóricas. Como he señalado en otra parte, los pocos historiadores que han hablado de la esclavitud indígena del siglo XVI han adoptado una definición de esclavitud centrada en el estatus jurídico del esclavo (su reconocimiento en la legislación como propiedad privada) y no en su condición de trabajo forzado (Prieto, 2013: 16-21; Jara, 1987: 43; Hanisch, 1981: 64). Este énfasis en la propiedad ha hecho que los historiadores tiendan a distinguir demasiado rigurosamente entre la esclavitud así definida y las otras formas de servidumbre forzosa a que fueron sometidos los indígenas americanos. En consecuencia, la extensión del tráfico de indígenas y su importancia para el proyecto colonial español han sido infravalorados.

En parte, esta situación se debe a la enorme influencia ejercida por la historiografía de las plantaciones del sur de los Estados Unidos pre-1863, cuya forma específica de esclavitud, la del esclavo-mercancía (*chattel slave*), funciona como el paradigma a partir del cual se miden todos los otros sistemas de explotación basados en formas extremas de dependencia (Santos-Granero, 2009: 4; Snyder, 2018: 170-171). Esta visión de la esclavitud, que privilegia una forma de dependencia servil por sobre las otras, ha sido a su vez fuertemente influenciada por la distinción entre

sociedades con esclavos (*societies with slaves*) y sociedades esclavistas (*slave societies*) desarrollada por Moses Finley. Finley intentó establecer una diferencia entre aquellas sociedades que toleraban la esclavitud (sociedades con esclavos) y aquellas en las que la esclavitud era el factor determinante tanto económica como socio-culturalmente (las sociedades esclavistas propiamente tales). Estas últimas se habrían caracterizado porque las personas esclavizadas constituían un porcentaje elevado del total de la población, igual o superior al 20%; la producción económica dependía significativamente del trabajo esclavo; y la esclavitud era lo suficientemente importante como para influir en la cultura en general (Finley, 2017: 147-150). Bajo estos criterios, Finley determinó que sólo cinco sociedades a lo largo de la historia podían considerarse como sociedades esclavistas: la Grecia antigua con excepción de Esparta; Roma; el sur de los Estados Unidos *antebellum*; el Caribe colonial; y el Brasil.

El modelo de Finley ha sido criticado recientemente, tanto por la vaguedad de sus definiciones categóricas (Finley nunca explica por qué el 20% de la población es el umbral que separa ambos tipos de sociedades, ni qué considera exactamente un aporte significativo de la esclavitud a la producción económica, ni cómo medir el impacto cultural de la esclavitud en una sociedad determinada) como por no incluir sociedades no occidentales entre las sociedades esclavistas, invisibilizando formas no europeas de esclavitud (Lenski, 2018; Santos-Granero, 2009: 4-5). A pesar de estas críticas, la aceptación del modelo de Finley, en particular su identificación de sólo cinco sociedades esclavistas genuinas sigue siendo general. Ana Luisa Araujo, por ejemplo, en la más reciente historia de la esclavitud africana en América, lo asume como marco, reconociendo sólo a Brasil, el sur de los Estados Unidos y el Caribe como sociedades esclavistas, y, por lo tanto, concentrando su atención sobre todo en el primero, mientras el resto de América aparece como telón de fondo para su historia (Araujo, 2024: 11).

Sin embargo, si se consideran simultáneamente la esclavitud indígena y la esclavitud negra en América, uno se da cuenta de que se debería hablar de la emergencia de una sociedad esclavista (y no simplemente de una sociedad con esclavos) como consecuencia del proyecto colonial español. Esto es cierto no sólo para Chile en el diecisiete, sino para varias regiones de la América española (dado que la

legislación portuguesa no prohibía la esclavitud indígena, el caso del Brasil tiene aristas peculiares, por lo que no lo trataré en estas páginas). Aunque una comparación entre ambos sistemas de esclavitud cae fuera de los límites de este ensayo, me gustaría traer a colación sólo algunos puntos en apoyo de esta idea. En primer lugar, la coexistencia de ambos sistemas es un hecho desde los primeros años de la colonización española en el Caribe. Sabemos que Colón trajo consigo esclavos de origen africano y que uno de sus primeros impulsos fue explorar las posibilidades comerciales del tráfico humano desde América hacia Europa. Siguiendo el modelo portugués, que había tenido ocasión de observar en São Jorge da Mina, la infame Elmina, en lo que hoy es Ghana, en 1495 Colón envió a España 550 indígenas taínos para venderlos como esclavos. En un anticipo de los horrores del Pasaje del Medio, más de 200 de los infortunados indígenas embarcados por Colón murieron durante la travesía transatlántica (Reséndez, 2016: 23-25). En 1501, el rey Fernando, en sus instrucciones a Nicolás de Ovando, el nuevo gobernador de La Española, autorizó la importación de esclavos negros a la isla, en tanto hubiesen crecido bajo la tutela de un príncipe cristiano (es decir, en tanto hubiesen nacido en Sevilla o Lisboa, y no importados directamente desde África). Dos años después, sin embargo, Ovando tuvo que pedir al rey la suspensión de esta autorización, pues los esclavos negros huían y se iban a vivir a los pueblos taínos. Esto sugiere que la presencia de esclavos negros en la isla ya debe haber sido sustancial apenas una década después de la llegada de los europeos (Adorno, 2007: 64-65). La esclavitud africana fue así uno de los modelos sobre los que se creó la esclavitud indígena, pero no fue el único. Otro modelo presente en la mente de los colonizadores españoles era el que proveía la conquista de las islas Canarias en los siglos XIV y XV (Góngora, 1998: 37), cuyo principal incentivo para los conquistadores era la captura de indígenas guanche para ser vendidos en los mercados de esclavos en Lisboa, Valencia o Marsella (Abulafia, 2008: 91-101).

Considerando estos antecedentes, lo sorprendente hubiera sido que los colonos españoles no hubiesen considerado la esclavitud y la servidumbre como los modos naturales de incorporar a los pueblos indígenas al proyecto colonial. Aunque algunos oficiales coloniales esperaban atraer labradores españoles para que se asentaran en las islas caribeñas junto a sus familias (Fernández de Oviedo, 2002: 62-63), esto no

entraba en contradicción con la utilización de trabajadores esclavizados en las plantaciones. El desarrollo económico de las islas caribeñas durante las primeras décadas de la colonización, basado primero en la explotación de los lavaderos de oro y después en la caña de azúcar, actividades ambas extremadamente arduas y necesitadas de un suministro constante de mano de obra, consolidaron esta división racializada del trabajo. Como señaló hace ya más de dos décadas Aníbal Quijano, el colonialismo español estableció deliberada y simultáneamente la esclavitud negra y la servidumbre indígena con el propósito de aumentar la producción de bienes para el mercado global que la propia expansión europea estaba creando. Para Quijano, el origen del sistema capitalista moderno se puede localizar precisamente en esta intersección entre el capital y la primera globalización, donde la división del trabajo sufrió un proceso de racialización (Quijano, 2000). Lo que me interesa remarcar aquí es que fue la comodificación de la fuerza laboral bajo el colonialismo español lo que permitió el surgimiento de un sistema doblemente articulado de esclavitud, la negra y la indígena. Es debido a esta doble articulación que las sociedades coloniales americanas pueden considerarse como sociedades esclavistas y no como simples sociedades con esclavos.

Como veremos en la próxima sección, este sistema funcionaba de manera desigual en distintas partes del continente. Sin embargo, algunas generalizaciones parecen ser válidas para la mayoría de los casos. Aunque el tráfico de esclavos africanos a puertos americanos fue constante durante todo el período colonial, con importaciones cada vez mayores durante el siglo XVII, el *peak* del tráfico humano transatlántico se alcanzó en el siglo XVIII y principios del siglo XIX (Araujo, 2024: 139). En cambio, la esclavización indígena llegó a sus máximos antes de 1550, estabilizándose en el siguiente siglo y medio, para empezar a decaer en el siglo XVIII y resurgir en la segunda mitad del siglo XIX (Reséndez, 2016: 324). Dos cosas pueden sacarse en limpio de esta observación: la primera, es la correlación a un nivel general entre ambos sistemas, dado que la disminución del número de esclavos indígenas parece ser compensada con un aumento en la importación de esclavos africanos; del mismo modo, la esclavitud indígena experimentó un segundo auge tras la abolición de la esclavitud negra. La segunda, que el aumento del número de esclavos africanos

ocurre precisamente en el período en que las encomiendas estaban dando paso a las haciendas y latifundios. De modo similar (y manteniendo en mente la enorme variabilidad de un lugar a otro), cuando uno considera el género y la edad de los individuos sometidos a esclavitud, se ve una diferencia importante. Mientras eran las mujeres y los niños indígenas quienes alcanzaban un mayor valor de mercado respecto a sus contrapartes masculinas, el caso de la esclavitud africana es exactamente el opuesto: los hombres obtenían mayores valores que las mujeres y eran importados en razón de 2:1 respecto de ellas (Reséndez, 2016: 6; Araujo, 2024: 8). Esto sugiere que uno de los puntos de articulación del sistema de doble esclavitud colonial eran la raza y el género: los indígenas eran más valorados como criados y sirvientes, razón por la cual se prefería a las mujeres y los niños, mientras los esclavos africanos eran destinados a las plantaciones y las minas, trabajos para los cuales se prefería a los hombres.

3. La esclavitud indígena y la alienación natal

La poca visibilidad de la esclavitud indígena para los historiadores modernos se debe también a la subsistencia de formas precolombinas de esclavitud y servidumbre durante el período colonial. Un buen ejemplo lo provee Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Habiendo sobrevivido a la desastrosa expedición de Pánfilo de Narváez a La Florida en 1528, Cabeza de Vaca y otros tres compañeros pasaron los siguientes seis años como esclavos de los grupos seminómadas que ocupaban estacionalmente la isla Galveston (Texas). Tras escapar, y luego de un periplo de casi dos años, el pequeño grupo llegó a las cercanías de San Miguel de Culiacán, en el noroeste del México actual, donde fueron rescatados por una partida de españoles que se encontraba cazando indígenas para venderlos como esclavos. El hecho de que el propio Cabeza de Vaca hubiera sido esclavizado por los nativos que vivían en Galveston, o que uno de sus compañeros, Esteban, fuera un esclavo africano propiedad de Andrés Dorantes, quien también formaba parte del grupo de sobrevivientes, muestra la complejidad del fenómeno de la esclavitud en el período colonial temprano, cuando la esclavitud legal africana y la esclavización ilegal de los indígenas por parte

de los españoles convivían con prácticas indígenas tradicionales de servidumbre. Estas prácticas, que se habían desarrollado en contextos culturales específicos, donde su función estaba más ligada a la producción de honor y prestigio para sus amos que a la producción de excedentes económicos, fueron cooptadas y comodificadas por los españoles. Así, un trabajador indígena podía ser un indio de encomienda; o un naboría, es decir, un indígena que prestaba servicio personal; o bien un mitayo, o trabajador forzado destinado a obras públicas; o un yanacona, o sirviente personal de un español asociado a su hacienda y no a un repartimiento, que podía o no recibir paga por sus servicios, y así sucesivamente. Muchos de estos términos provenían de formas nativas de servidumbre y esclavitud y se aplicaban de manera regional, haciendo de la explotación del trabajo indígena un mosaico de prácticas y regulaciones locales. Para añadir a la confusión, estas categorías eran fluidas, y un individuo podía ser considerado una u otra según la conveniencia de los españoles. En 1527, por dar solo un ejemplo, Sebastián de Benalcázar tomó posesión de una niña de unos 6 años de edad, en lo que hoy es Honduras. Benalcázar inmediatamente la puso a trabajar como naboría en su casa. Cuando los padres de la niña se enteraron de su paradero, unos cinco años después, e intentaron recuperarla, Benalcázar simplemente la declaró esclava obtenida en guerra justa, le marcó la cara con un hierro caliente y pagó los impuestos correspondientes (Van Deusen, 2015: 14-15). Los archivos abundan en ejemplos como este, en los que el estatus legal específico de un trabajador indígena siempre podía cambiar dependiendo del capricho de un español poderoso como Benalcázar. Tanto la ilegalidad de la esclavitud indígena como las numerosas maneras legales o simplemente no reguladas de trabajo involuntario y dependencia forzada a que eran sometidas los individuos nativos en la América colonial hace que la identificación de esclavos indígenas sea una tarea mucho más complicada para los historiadores: tanto en los campos como en talleres urbanos o en las residencias de los encomenderos, los esclavos indígenas trabajaban codo a codo con yanaconas, naborías e indígenas libres, así como esclavos africanos. La distinción entre ellos era muchas veces simplemente una ficción jurídica.

Frente a esta confusión terminológica, el uso de una definición de esclavitud centrada en el carácter de propiedad al que eran reducidas las personas esclavizadas

ayuda a invisibilizar aún más la variedad de formas bajo las que se disfrazaba la esclavitud indígena. Es por esto que es preferible utilizar definiciones que prioricen el trabajo forzado y la violencia como la forma fundamental de la relación entre amo y esclavo por sobre su estatus como mercancía. En su influyente *Slavery and Social Death*, Orlando Patterson articuló una crítica a la noción de esclavitud definida a partir del concepto de propiedad. Para Patterson, la propiedad es una de las características de la esclavitud, pero no la define, pues incluso hoy existen categorías de personas que son compradas y vendidas sin por ello ser consideradas esclavas (Patterson, 2018: 18-26). En su lugar, Patterson propuso una definición de esclavitud basada en la violencia que marca la relación entre amo y esclavo, relación en la que se produce honor para el amo y deshonor para el esclavo (Patterson, 2018: 11-13). Ante todo, la esclavitud estaría marcada por la experiencia de la alienación natal que experimenta el sujeto esclavizado. Por alienación natal, Patterson entendía la muerte social a la que el esclavo estaba sujeto. En tanto la esclavitud es frecuentemente presentada como un sustituto de la muerte (la mayoría de las personas esclavizadas lo fueron como resultado de la violencia y la guerra (Araujo, 2024: 64-65)), los esclavos carecían de los derechos legales que sí gozaban aquellos que formaban parte de la sociedad a la que el esclavo era incorporado. En un nivel simbólico, la alienación natal significaba que a los esclavos no se les permitía integrar la experiencia de sus ancestros en su propia vida, ni incorporar las redes semánticas y culturales de su comunidad de origen en su comprensión de la nueva realidad social a la que eran violentamente incorporados (Patterson, 2018: 5-6). El punto no es que los esclavos no crearan vínculos sociales, sino que estos no encontraban reconocimiento por parte de sus amos: los esclavos podían formar familias, por ejemplo, pero esas familias eran siempre precarias, en riesgo de ser separadas en cualquier momento, respondiendo al capricho o las necesidades del amo, quien también podía controlar con quiénes sus esclavos podían o no contraer matrimonio, o incluso obligar impunemente a las personas esclavizadas a la sumisión sexual (Finley, 2017: 142-145).

De este modo, la relación de dependencia marcada por la violencia y la alienación natal serían las características definitorias de la esclavitud. Al esclavo, aislado de su familia y sus redes sociales e incorporado violentamente a otra sociedad,

marcado físicamente como esclavo, ya fuera por sus características fenotípicas o por haber sido herrado, se le asigna un nuevo nombre y se le obliga a expresarse en un idioma hasta entonces desconocido y a adorar a dioses nuevos. Es decir, al esclavo se le obliga a abandonar su identidad y adoptar una nueva dada por sus amos. Crucialmente, el esclavo ve severamente limitada su agencia personal: su cuerpo ahora es el agente de la voluntad de otro. Es en este sentido que Patterson habla de la alienación natal como una forma de muerte social. Un ejemplo registrado por el jesuita Diego de Rosales ilustra este punto, ejemplo notable, por otra parte, pues quien es esclavizado no es un indígena, sino un español. El hijo de Juan García Tenorio, natural de Sevilla, fue capturado por los mapuche mientras participaba en un ataque a una aldea en busca de mujeres y niños para vender como esclavos. Una vez capturado, el joven Tenorio fue llevado a territorio mapuche y puesto a trabajar, probablemente en los campos. Su padre, quien servía junto a él en el fuerte de Paicabí, fue muerto poco después en otra escaramuza con los mapuche. Después de dos años de cautiverio, el joven Tenorio huyó a Santiago. Allí, para evitar ser reclutado nuevamente, vivió como un indígena durante algunos años, hasta que alguien lo acusó de ser un indio de encomienda fugitivo. Tenorio fue nuevamente enviado a trabajar en los campos, esta vez por los españoles. Aunque Tenorio se quejó ante la Real Audiencia, exigiendo ser liberado, la corte lo declaró un indio rebelde y fugitivo y lo condenó a ser vendido como esclavo. Incapaz de recuperar su libertad, Tenorio huyó una vez más, esta vez de sus propios compatriotas, sin que se volviera a saber de él (Rosales, 1878: 267-268). Especialmente después de la muerte de su padre, el joven Tenorio carecía de una red social que pudiera respaldar sus reclamos, lo que lo hacía extremadamente vulnerable a una pérdida de estatus o de calidad. Su aparente cruce de fronteras raciales puede explicarse por su pérdida de estatus social, marcadores y contexto durante sus años como esclavo de los mapuche, primero, y sus años viviendo como un indígena en Santiago, después. En este caso, la esclavitud fue tanto la causa como el efecto de la alienación natal, constituyendo efectivamente una muerte social.

La esclavitud como sustituto simbólico de la muerte física que debía haber merecido el individuo esclavizado aparece explícitamente en el discurso esclavista de los colonizadores europeos. Así, por ejemplo, Melchor Calderón, uno de los ideólogos

de la legalización de la esclavitud mapuche, argumentaba que “si [los mapuche] son enemigos [y] tienen condenada a muerte cruel a toda la nación Española, pues a ninguno que cogen dexan con la vida: porque no nos será licito condenarlos a ellos todos a esclavonia, que es menos mal que la muerte?” (Calderon, 1601: 11). Esta equivalencia retórica se remonta a las primeras décadas del colonialismo español. En 1513, en respuesta a la polémica sobre el maltrato indígena suscitada por la denuncia hecha por Fray Antonio de Montesinos en La Española, la Corona publicó el llamado requerimiento. El requerimiento era un documento legal, en español, que el conquistador debía leer a los indígenas antes de comenzar su conquista. El propósito era informar a los indígenas que ahora estaban sujetos al rey de España y que debían someterse voluntariamente o sufrir guerra y esclavitud: “Y si no lo hiciédes [sic], y en ello dilación maliciosamente pusierdes, certíficos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra [. . .] y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como tales los venderemos y dispornemos [sic] dellos” (Las Casas, 1961:309). El requerimiento fue usado de forma abusiva desde un comienzo. Las historias de conquistadores leyendo el documento desde sus barcos frente a las costas americanas o frente a aldeas desiertas abundan y no es necesario repetir las aquí. Cuando Gonzalo Fernández de Oviedo, que había participado en la expedición de Pedrarias Dávila, la primera mandatada con requerir a las poblaciones indígenas, confrontó por esta razón a Juan López Palacios Rubios, el autor del documento, este no hizo más que reírse (Oviedo, 1959: 230).

Sin embargo, y aunque nominalmente dirigido a los indígenas que iban ser conquistados, el requerimiento estaba destinado a un público europeo. Sus principales funciones eran calmar la conciencia de los oficiales reales, establecer una base legal para la esclavitud indígena, y proteger a la Corona de las críticas de la Iglesia (Faudree, 2015). En este sentido, el requerimiento puede leerse como un esfuerzo por complementar los derechos sobre América otorgados a la Corona española por las bulas de donación de Alejandro VI. Como ha señalado Fernando Méndez Sánchez, tras el primer viaje colombino, la Corona española buscó que Roma la invistiera con los mismos poderes sobre las nuevas tierras con que antes había investido a Portugal. En

1455, el papa Nicolás V emitió la bula *Romanus Pontifex*, en la que le otorgó a la Corona portuguesa una amplia soberanía sobre los territorios africanos, incluyendo derechos exclusivos para comerciar con dichos territorios y, crucialmente, una autorización para combatir y esclavizar a los infieles. Sin embargo, las bulas *Inter Caetera*, emitidas por Alejandro VI el 3 y 4 de mayo de 1493, no le dieron los mismos derechos a España sobre América. Con el requerimiento, Palacios Rubios buscó subsanar esta omisión (Méndez, 2021).

Los resultados fueron inmediatos. Desde 1513, el año en que se establece la obligatoriedad de la lectura del requerimiento, la esclavitud indígena se generalizó en Venezuela, Centro América, el norte de México y en todas las áreas donde se establecieron los españoles (Góngora, 1998: 134). El argumento de que la rebeldía indígena al dominio del rey de España justificaba la guerra y, por extensión, su esclavitud, quedó firmemente establecido, pese a las críticas de Las Casas y otros religiosos (Las Casas, 2007: 112). Para la segunda mitad del siglo XVII, Reséndez ha identificado cinco grandes regiones que funcionaban como coto de caza de esclavos en el imperio español: las Filipinas, en Asia, el norte del Virreinato de México, los llanos de la actual Venezuela, el Tucumán y el Paraguay y, finalmente, Chile, donde, como hemos visto, la rebelión mapuche fue usada exitosamente como argumento para legalizar su esclavitud.

13

4. Encomienda y esclavitud

De este modo, se puede postular que, más que la ocupación y control del territorio, la principal característica del colonialismo español fue la explotación sistemática de la fuerza de trabajo indígena. Ya desde el primer asentamiento español en tierras americanas (el fuerte Navidad en La Española), las poblaciones nativas fueron sometidas a diversas formas de servidumbre, tanto legales como ilegales. Durante el período colonial, aquellos que lamentaban el maltrato a los indígenas (en su mayoría, aunque no exclusivamente, miembros de las órdenes religiosas) apuntaron reiteradamente a la codicia de los colonos españoles como la principal causa de la violencia colonial. Esta fue la tesis defendida por Las Casas en su *Brevísima*

relación de la destrucción de las Indias (2007 [1552]), la crítica al colonialismo español más influyente jamás publicada. Las Casas, temeroso de que la conducta de los españoles en el Nuevo Mundo pudiera atraer un castigo divino sobre España (Las Casas, 1958: 540), condenó no sólo los actos ilegales cometidos por los colonos, como atacar y esclavizar a indígenas inocentes; también trabajó denodadamente para abolir la forma más atroz de explotación sancionada por la legislación española, el sistema de encomienda (Adorno, 2007: 74-78). Adaptada de una institución medieval, la encomienda fue un mecanismo de recompensa por servicios prestados a la Corona mediante la adjudicación de un número determinado de indígenas a un español, el que debía actuar como su protector. El encomendero debía velar por el bienestar de sus encomendados, asegurarse de su cristianización y acudir a la defensa del rey cada vez que fuese convocado. A su vez, el encomendero estaba autorizado a extraer tributo de sus encomendados. La forma específica que este tributo podía tomar (ya fuera como productos agrícolas y manufacturados, ya fuera como dinero, o ya fuera como trabajo) se volvió un punto de fricción entre los encomenderos y algunos oficiales reales (Góngora, 1998: 136-147). Los encomenderos se sentían con derecho a explotar la fuerza de trabajo de las comunidades a ellos asignadas, y pusieron a los miembros de las mismas a trabajar en minas, lavaderos de oro, haciendas, y como sirvientes en sus casas, práctica conocida como “servicio personal”. Los esfuerzos de la Corona para terminar con una situación claramente abusiva fueron resistidos por la clase encomendera y, al menos en el caso del Perú en la década de 1540, desencadenaron una guerra civil entre los propios españoles. Con mucha más frecuencia, sin embargo, la connivencia y venalidad de los oficiales coloniales volvió letra muerta cualquier intento por regular el trabajo y el tributo que debían pagar las comunidades indígenas a sus encomenderos (Zolezzi, 1941: 124).

Los trabajos de Silvio Zavala y Mario Góngora, entre otros, han detallado la convergencia entre encomienda y esclavitud, así como los cambios efectuados en el marco legal de la encomienda con la intención de restringir las posibilidades de explotación de la fuerza de trabajo indígena (Góngora, 1970; Góngora, 1998: 133-152; Mira, 2009; Zavala, 1935). Sin embargo, lo que ha atraído una mayor atención de los estudiosos es la comparación entre encomienda y esclavitud africana (Góngora, 1970;

Lane, 2000; Yeager, 1995). Esto, a pesar de que, legalmente, la condición de vasallos de la Corona asignada a los indígenas americanos debía, en teoría al menos, acercarlos más a las condiciones del campesinado español a comienzos del dieciséis que a los esclavos negros. En parte, esta relación se explica porque la esclavitud africana y la encomienda indígena fueron introducidas en América de manera casi simultánea, siendo (junto a la mita) las únicas formas de servidumbre forzosa plenamente legales en las colonias. Para los actores coloniales, la relación entre encomienda y esclavitud indígena era evidente, en particular durante las primeras formulaciones del sistema de encomienda (Las Casas, 1958: 5-17). En efecto, los españoles percibían el trabajo indígena y el trabajo esclavo como intercambiables. Así, por ejemplo, en 1518 Las Casas le sugería a la Corona autorizar hasta 30 esclavos provenientes de África por cada empresario minero español, a fin de evitar el colapso total de los indígenas de encomienda en La Española (Las Casas, 1958). Casi un siglo después, en 1604, el jesuita Luis de Valdivia haría la misma sugerencia, esta vez con el fin de terminar con el servicio personal a que se encontraban reducidos los indígenas en las encomiendas en Chile, hecho que Valdivia consideraba como la principal causa de la resistencia mapuche al dominio español (Valdivia, 2011: 96). En el Perú, a lo largo del siglo diecisiete, tanto las autoridades regionales como las virreinales recurrían a la intercambiabilidad del trabajo indígena por el trabajo esclavo cada vez que había una crisis en la disponibilidad de mano de obra (O'Toole, 2012: 18-19). En particular en la costa norte del Perú, como ha documentado Rachel O'Toole, el lenguaje asociado con la esclavitud se usaba para referirse tanto a trabajadores indígenas como a esclavos negros, y la utilización de unos o de otros dependía más de la situación política y económica que de alguna distinción entre tipos de trabajadores forzados (O'Toole, 2012: 20-25). La comparación entre ambas instituciones parece así justificada por la ocasional equivalencia entre ambas en el discurso colonial.

Sin embargo, aunque productiva, la comparación entre encomienda indígena y esclavitud negra presenta problemas a la hora de describir la doble articulación del sistema colonial de esclavitud. La comparación entre encomienda y esclavitud debe necesariamente considerar los distintos cuerpos legales que las regían, lo que amplifica las diferencias entre ambas instituciones. Los indígenas de encomienda

tenían, en teoría, protecciones legales que no se extendían a los esclavos-mercancía: los indígenas debían recibir por su trabajo un salario predeterminado por las autoridades; no podían ser separados de sus familias ni sacados de sus comunidades; no podían ser comprados, vendidos ni alquilados; ni podían ser dejados como herencia por más de una generación. La situación, como ya he señalado, era radicalmente distinta en la práctica. En 1559, en Chile, por ejemplo, el visitador Hernando de Santillán acusaba que “puede tanto la codicia y ceguedad que todos tienen en pensar y creer que de los indios les es lícito servirse como de esclavos” que no sólo no se cumplían las ordenanzas reales que regulaban el uso de la fuerza de trabajo indígena, “antes las tienen por disparates” (Jara y Pinto, 1982). Pese a los esfuerzos regulatorios de Santillán, la situación no mejoró: a comienzos del diecisiete, los indios de encomienda de Santiago se quejaron formalmente al gobernador Alonso de Ribera de que eran tratados como esclavos por sus encomenderos (Rosales, 1878). Lo mismo ocurría en otras áreas del continente. En 1586, por ejemplo, el Virrey de México, el Marqués de Villamanrique, prohibió la esclavización de las bandas chichimecas en Nuevo León. Como en otros lugares, los esfuerzos de Villamanrique por terminar con la esclavitud indígena fueron ignorados, a pesar de que el Virrey apresó y procesó a algunos de los más notorios esclavistas de la región, como Luis Carvajal. En último término, Villamanrique fue incapaz de terminar con la práctica y la esclavitud indígena persistió en el norte de México por lo menos hasta el siglo XVIII y probablemente hasta después de la independencia (Cuello, 1988: 687-688).

Como ha señalado Kris Lane, esta situación se debía a que la encomienda era una institución fundamentalmente contradictoria, que mantenía a los indígenas suspendidos entre la esclavitud práctica a la que eran sometidos y una teórica libertad, en tanto vasallos de la Corona española. A pesar de las reformas implementadas a lo largo del siglo dieciséis, los españoles no podían simultáneamente proteger y explotar a las comunidades indígenas (Lane, 2000: 83). La línea legal que separaba a un indígena de encomienda de un esclavo negro en la práctica casi no existía y los indígenas eran trasladados de una región a otra, arrendados, comprados y vendidos (Las Casas, 1958; Zavala, 1978). En muchas regiones de América, como los alrededores de Caracas durante el siglo XVII, donde las poblaciones indígenas tenían números muy

bajos y vivían demasiado dispersas como para poder reducirlos a encomiendas, el uso más rentable de dichas comunidades era simplemente capturarlos y venderlos a otros españoles, quienes podían incorporarlos a sus propias encomiendas o ponerlos a trabajar junto a esclavos africanos en el cultivo del cacao (Ferry, 1981: 616-620; Matallana, 2020: 44-45). Incluso si permanecían en sus encomiendas, el servicio personal constituía casi su única actividad económica (Silva, 1962: 85-86) y el salario al que en teoría eran acreedores era sujeto a una serie de subterfugios, como entregar el pago en especie (ropa o mantas) en lugar de dinero, o depositar el salario adeudado a una comunidad en manos de un representante español para invertirlo a nombre de la comunidad. Los indígenas así no veían nunca un maravedí por su trabajo (Jara, 1987: 151-177; Zolezzi, 1941: 48). En último término, el sistema siempre favorecía a los encomenderos, reduciendo a los indígenas a un estado de dependencia económica que los obligaba a trabajar sin recibir, en la práctica, remuneración alguna.

5. La esclavitud indígena en Chile

17

Como ocurrió en otras zonas fronterizas, como Nuevo León, Nuevo México, o los llanos de la actual Venezuela, la conquista de Chile, más que una guerra por el control del territorio, fue una guerra con fines esclavistas. Aun cuando la esclavitud en el reino de Chile solo estuvo autorizada entre 1608 y 1696, las prácticas esclavistas se remontan a las primeras décadas de la conquista y continuaron mucho después de su prohibición a fines del siglo XVII (Jara, 1987a: 151; Obregón y Zavala, 2009: 13-14; Valenzuela Márquez, 2009: 236). Como ya mencioné, en 1559, el Licenciado Hernando de Santillán, enviado por la Audiencia de Lima para inspeccionar el estado del reino, denunciaba la esclavitud a la que, en la práctica, habían sido reducidos los indígenas de las encomiendas de la Zona Central. Los indígenas de las encomiendas de Santiago no sólo solo eran usados en faenas agrícolas; muchos eran llevados al norte de Chile a trabajar en las minas de Combarbalá, impidiéndoseles volver a sus tierras a ver a sus familias (Jara y Pinto, 1982: vol. 1, 29). Santillán también comprobó que, al menos desde la muerte de Pedro de Valdivia en 1553, los mapuche capturados en la guerra habían sido esclavizados para hacerlos trabajar en las encomiendas de la Zona Central

(Jara y Pinto, 1982; Meza, 1943: 9-10).

La esclavización de los mapuche había sido así una constante desde el asentamiento definitivo de los españoles en Chile. La expansión de los mismos al sur del Bío Bío había estado determinada por la existencia de lavaderos de oro cerca de centros de población indígena que podían ser obligados a explotarlos. Sin embargo, hacia 1580 las arenas auríferas comenzaron a agotarse. Sergio Villalobos ha comentado que esto provocó una severa depresión económica en las ciudades del sur, “y aunque el esfuerzo por dominar se mantuvo al sur del Bío Bío, no era más que un fenómeno mantenido por la inercia” (Villalobos, 1992: 235). Pero el fin de la minería del oro marcó el auge del tráfico humano, lo que por otro lado coincidió con el aumento del interés español por disponer de tierras más extensas en la Zona Central (Jara, 1987: 147), tierras que demandaban mano de obra. Efectivamente, los mapuche, capturados por centenares, eran vendidos en Chile Central, o bien enviados al Perú (González de Nájera, 1889: 248-253). El tráfico de esclavos incluía no solo a los prisioneros de guerra, sino también a aquellos indígenas encomendados a los españoles, quienes los vendían como un modo rápido de capitalizar sus encomiendas. A tanto llegó esta práctica que en 1582 Felipe II reprendió en duros términos al obispo de La Imperial por no haber hecho nada en favor de los mapuche y permitir, en cambio, que los trataran “peor que a esclavos; y, como tales, se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros, y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas” (Jara y Pinto, 1982: 233). Sin embargo, y como en otros lugares de América, las admoniciones y órdenes de la Corona surtieron escaso efecto. Cuando apenas una década después el gobernador Martín Óñez de Loyola llegó a Chile, comprobó con horror la existencia de un comercio de esclavos muy activo. En 1593, Óñez de Loyola prohibió bajo severas penas la venta de indígenas y encargó a su teniente, Pedro de Vizcarra, la aplicación de estas disposiciones. Sin embargo, un año después, el gobernador tuvo que reiterar su orden, ya que el propio Vizcarra estaba emitiendo permisos ilegales para llevar indígenas a ser vendidos en el Perú (Jara y Pinto, 1982: vol. 1, 242). En 1598, apenas unos meses antes de su muerte, Óñez de Loyola informó al rey que la situación no había cambiado desde su llegada a Chile: los mapuche seguían siendo capturados por los españoles

por todos los medios posibles, incluyendo el secuestrarlos en la calle, para luego intercambiarlos por ropa, caballos o armas. Barcos llenos de ellos eran enviados desde Valdivia a Valparaíso, y los individuos arrancados de sus comunidades cerca de La Imperial eran obligados a trabajar en las granjas y haciendas alrededor de Santiago y La Serena (Jara, 1987: 178-179).

Mientras intentaba frenar los abusos más flagrantes contra los nativos, Óñez de Loyola trató de combinar diplomacia con acciones militares para pacificar el sur de Chile (Barros Arana, 1999: 157-173; Goicovich, 2004: 118-129; Rosales, 1878: 270-276). Pero al amanecer del 23 de diciembre de 1598, un escuadrón mapuche liderado por Pelentaru atacó el campamento español en el valle de Curalaba, matando al gobernador. Esta victoria marcó el inicio de un levantamiento general, y para 1605 los mapuche habían logrado su objetivo de expulsar a los invasores de sus tierras. Las causas inmediatas del levantamiento fueron la esclavitud de los nativos y la relativa debilidad de las fuerzas españolas. Esto se confirma con la reacción inicial de la élite hispano-criolla. Al enterarse de las noticias de Curalaba, Vizcarra convocó a las autoridades civiles, militares y religiosas de Chile a una reunión urgente en la Catedral de Santiago. Aunque el levantamiento amenazaba la estabilidad de la colonia, la reunión convocada por Vizcarra no discutió una respuesta militar. En cambio, el rector jesuita, Luis de Valdivia, leyó a la asamblea un breve tratado preparado por Melchor Calderón, tesorero de la Catedral. Titulado *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios de Chile*, el texto era un apasionado argumento a favor de la esclavitud indígena (Jara, 1987: 192-202; Parodi, 2019; Prieto, 2013: 49-62). Tras la lectura, todos los presentes votaron unánimemente solicitar al Virrey la legalización de la esclavitud mapuche y decidieron presentar el texto de Calderón como respaldo a sus puntos de vista. Finalmente, en 1608, Felipe III accedió y firmó un decreto autorizando la esclavitud de cualquier mapuche (de ambos géneros) mayor de nueve años capturado en batalla.

La cédula de 1608 fue parte de una serie de medidas adoptadas por los españoles que terminaron dividiendo el territorio y los pueblos que lo habitaban. En 1602, el gobernador Alonso de Ribera estableció en el río Bío Bío una frontera entre el territorio español y el mapuche. Una línea de fortificaciones defendida por un

ejército permanente y profesional de aproximadamente 1.500 hombres protegía esta frontera. Casi simultáneamente, los hispano-criollos comenzaron a reconocer una nueva categoría de indígena, los llamados “indios amigos” (de quienes se hacía mención en la cédula de 1608). Utilizada originalmente para distinguir a los indígenas de encomienda que eran obligados a luchar junto a los españoles, a principios del siglo XVII la etiqueta de *indios amigos* comenzó a usarse para referirse a los grupos mapuches que vivían en la frontera, generalmente cerca de los fuertes españoles, y que, a cambio de su apoyo militar y logístico en las operaciones militares españolas, disfrutaban de protecciones legales, como estar exentos de la encomienda y de otras formas de trabajo forzado (Ruiz, 1993: 26-30). Lógicamente, la noción de *indios amigos* demandaba la existencia de un grupo opuesto. Estos “indios enemigos” –también conocidos por el préstamo quechua *auca*– eran definidos cada vez más no tanto por su resistencia a la dominación española, sino por el territorio en el que vivían. Como señaló Rosales, “habiendo puesto por raya el río de Bío Bío para que los enemigos estuviesen de la otra banda y de esta los amigos al abrigo de los fuertes, acontecía pasar algunos indios a la otra banda y luego darlos por esclavos” (Rosales, 2013: 122). Tras el levantamiento de 1598, como ha argumentado Valenzuela Márquez, el problema no era legitimar la esclavitud argumentando la justicia de hacer la guerra contra un pueblo hostil y bien armado, sino más bien librarla contra un espacio étnico estigmatizado como *auca* (Valenzuela, 2009: 231; Bengoa, 2007: 344).

Estos cambios alteraron la naturaleza de la guerra contra los mapuche, afectando la economía completa de la colonia chilena. A diferencia del período anterior al levantamiento de 1598, cuando la guerra era conducida por un ejército estacional conformado principalmente por los encomenderos y los indígenas de sus encomiendas, ahora el ejército ubicado en los nuevos fuertes fronterizos era una fuerza permanente y profesional, aunque pobremente equipada. Este ejército se financiaba con la contribución de las cajas reales y la remesa anual de dinero y especies proveniente del Perú con este fin (conocida como el real situado) se transformó en un subsidio esencial sin el cual las posibilidades de desarrollo económico de Chile se hubiesen visto considerablemente reducidas (Villalobos, 1992: 250-288). Sin embargo, tal como ocurrió en otras áreas marginales del imperio

español en las Américas, la posibilidad de obtener un mayor rédito económico capturando y vendiendo indígenas transformó a este ejército profesional en una verdadera máquina de cazar esclavos (Jara, 1987: 149). Esto explica la ausencia de grandes batallas o de enfrentamientos formales entre ambas fuerzas durante el diecisiete. En su lugar, la guerra se transformó en una serie de incursiones rápidas en territorio enemigo, llamadas malocas, cuyo objetivo no era infligir una derrota aplastante a las fuerzas mapuche, sino capturar ganado, mujeres y niños (Jara 1987: 146; Villalobos, 1995: 91). Del mismo modo, las fuerzas mapuche se especializaron en ataques rápidos a las haciendas españolas, donde buscaban especialmente ganado bovino y caballar, así como capturar indios amigos y mujeres españolas (Bengoa, 2007: 110-217; Boccara, 2007: 253; Zapater, 1992: 29-30).

Esta nueva forma de hacer la guerra aceleró procesos de cambio interno entre las comunidades indígenas. Así, por ejemplo, tal como los españoles colocaron un ejército en la frontera con las tierras mapuche, algunos grupos cercanos a la frontera, como el ayllarewe de Purén, comenzaron a especializarse en la guerra, permitiendo así a las comunidades localizadas más al sur dedicarse a la agricultura y la ganadería (Bengoa, 2007: 310-312). Por otro lado, la división legal impuesta por los españoles entre indios amigos y aucas transformó el conflicto bélico en un conflicto intraétnico. Las incursiones contra asentamientos y haciendas españolas se volvieron un medio para que los jóvenes guerreros mapuche acumularan bienes de prestigio, como caballos, indios amigos esclavizados y mujeres, especialmente españolas, y así ascender en estatus hasta convertirse en *ülmen* por derecho propio (Bengoa, 2007: 110-217; Boccara, 2007: 253; Rosales, 1878: 246; Zapater, 1992: 29-30). De manera similar, los indios amigos empezaron a ver como principal motivación para sumarse a los esfuerzos bélicos españoles la captura de personas para venderlas como esclavas. Los amigos, sin embargo, tampoco estaban libres de ser expoliados por los españoles, quienes frecuentemente les arrebatában los prisioneros de guerra para venderlos ellos mismos (Ruiz, 1993: 35), o se los compraban a precios que podían ser 10 veces menores al precio que normalmente alcanzaba un esclavo indígena en el mercado (Rosales, 2013: 171). Los pocos testamentos indígenas que se conservan dan cuenta de que, a pesar de estos despojos, los amigos también mantenían esclavos aucas en

sus casas, a quienes vendían, prestaban, arrendaban o dejaban como herencia a sus sucesores (Prieto, 2013: 40-45). Parece haber habido una diferencia de género en las prácticas esclavistas de los amigos: mientras los testamentos generalmente se refieren a niños o mujeres esclavizados, sabemos que aquellos cona mapuche capturados por los amigos y no expropiados por los españoles eran ejecutados de manera ritual (Rosales, 1878: 247). Los ciclos de venganza alimentaban los conflictos intra-étnicos provocados por el colonialismo español.

El tráfico de indígenas produjo considerables desplazamientos geográficos. Hacia 1600, cerca del 70% de la población de la ciudad de Santiago era de origen indígena, de los cuales un 78% correspondía a esclavos provenientes de Arauco, Concepción, Chiloé y Cuyo (Rivero-Cantillano, 2023: 254-255), mientras en las haciendas alrededor de Santiago había aproximadamente 3000 esclavos huilliches y otros tantos en las cercanías de Coquimbo (Jara y Pinto, 1982: 156-180). Esta situación llegó a alarmar a algunos, como Alonso González de Nájera, quien en 1614 temía las posibles consecuencias de un alzamiento de los esclavos indígenas (González de Nájera, 1889: 298). Estos esclavos eran ocupados tanto en tareas agrícolas como sirviendo en las casas de los españoles, y no era infrecuente ver a esclavos mapuche portando las sillas de mano en que las mujeres españolas iban a misa o de visita (Rosales, 1878: vol. 2, 391). Como en otras regiones de América, la diferencia entre indio de encomienda y esclavo era prácticamente inexistente: “En el servicio personal [. . .] no solo les fuerçan a servir en las familias, y chacaras, y estancias de ganado: pero raras vezes, y lo cierto es que nunca, se remudan ni Chinas, ni muchachos, ni Indios grandes, y no les dexan servir al amo que ellos quisieren, sino que ha de ser al que le dieren” (Calderón, 1601: 16). El jesuita Valdivia no dejaba lugar a dudas: “Este servicio de indios es tan violento a modo de esclavonía” (Valdivia, 2011: 95). En 1604, por ejemplo, Andrés Balón, un indígena perteneciente a la encomienda de Andrés Enríquez, huyó y entró al servicio de Lorenzo Núñez de Silva, en Concón. Para evitar pleitos, Enríquez y Núñez de Silva llegaron a un acuerdo extrajudicial, según el cual el primero le cedía a Silva el derecho de servirse de Andrés Balón como si fuese de su encomienda, a cambio de Joan, un indio esclavo tomado en la guerra (Jara y Pinto, 1982:159). Esclavo e indio de servicio eran, en la práctica, términos intercambiables

que designaban situaciones más o menos equivalentes de explotación de la labor indígena.

A su vez, casos como este demuestran que la reacción de los indígenas no era siempre pasiva. Muchas veces huían, dejando de servir a un español a fin de trabajar para otro, o bien intentando volver a sus tierras. Rosales nos ha dejado varios testimonios de mapuche esclavizados que intentaban volver a sus tierras. Quizás el caso más dramático sea el de seis mapuche que escaparon de Lima, huyendo por lo que hoy es Argentina para intentar cruzar la cordillera a la altura de Mendoza. Sólo uno logró volver con vida (Rosales, 1878: 257). Cuando los esclavos cimarrones eran capturados, los castigos podían ser terribles, incluyendo el desgarramiento, o corte del nervio que controla la parte inferior de la pierna, o bien desgobernarlos, esto es, amputarles de un machetazo todos los dedos del pie (Valenzuela, 2009: 243-244). El castigo, tal como otras prácticas punitivas, como los azotes o el corte de cabello, cumplía con la función de inscribir en sus cuerpos de manera más o menos permanente, dependiendo de la falta (o del amo) el carácter de esclavo del infractor, es decir, de su lugar en la sociedad colonial regida por los españoles.

23

6. Después de la abolición

La esclavitud mapuche fue abolida de forma definitiva por cédula real en 1696 (Hanisch, 1981: 64). Sin embargo, la abolición de la esclavitud no significó en modo alguno el término de la misma. Aun cuando algunos investigadores han preferido “no diluir o confundir la esclavitud, que se presenta como una forma extrema de exclusión y de dependencia, con otras formas apremiantes de dependencia personal y de servidumbre que también existieron en la frontera araucana” durante el siglo XVIII (Obregón y Zavala, 2009: 18), me parece que la mantención de una terminología apropiada permite observar la continuación de una práctica que, pese a su prohibición legal, era expresión material de la ideología colonialista. En este sentido, de todas las formas de esclavitud que se mantuvieron después de 1696, quizás la más documentada sea la esclavitud a la usanza, o compra de niños directamente a las propias comunidades mapuches. Así, por ejemplo, en 1752, Francisco Joaquín de

Villareal, procurador de la provincia jesuita chilena en Madrid, insistía en que no era conveniente prohibir la compra de niños mapuche, sino que más bien debía regularse y reducir su esclavitud a un período de diez años, tras los cuales se les debía impedir volver a vivir con los indígenas (Zavala Cepeda, 2011: 229; Obregón y Zavala, 2009: 25). En 1789, una inspección a la misión franciscana en Valdivia revelaba que el censo oficial de 336 indígenas cristianos no contabilizaba a aquellos rescatados o aportados por sus familiares, eufemismos que, como señala Zavala Cepeda, se referían en realidad a esclavos comprados a la usanza y destinado a labores domésticas. El número de esclavos comprados por los franciscanos rondaba el centenar (Zavala, 2011: 229).

El fin de la esclavitud masiva de los mapuche no se produjo como resultado de las disposiciones legales de la Corona, cuya constante repetición pone en evidencia su ineficacia. La esclavitud fue disminuyendo en intensidad como resultado de cambios en la estructura del sistema laboral. Como ha señalado Mario Góngora, durante el siglo XVIII la consolidación de las grandes haciendas dedicadas a la agricultura del trigo fue desplazando a las encomiendas y las masas de trabajadores indígenas esclavizados fueron reemplazadas por peones e inquilinos, los que resultaban más baratos dada la naturaleza estacional de los trabajos agrícolas (Góngora, 1966: 8; Valenzuela, 2009: 236).

Sin embargo, y a pesar de carecer ya de significación económica, la captura de niños y niñas indígenas en contextos bélicos se mantuvo hasta el siglo XIX. Sabemos que Bernardo O'Higgins usaba como sirvientes a dos niñas mapuches capturadas durante alguna batalla. De hecho, los miembros tanto del ejército realista como del ejército patriota aprovechaban las campañas en territorios indígenas para capturar niños y enviarlos a servir sus casas o como regalo a familias amigas (Villalobos, 1995: 105). La Independencia no significó el fin de actitudes propiamente colonialistas en la élite criolla, y la esclavitud indígena, aun cuando en menor escala, se mantuvo en vigencia hasta bien entrado el siglo XIX. Jorge Beauchef comentaba cómo las damas de la élite santiaguina les pedían a los oficiales del ejército que les llevaran de vuelta de sus campañas niñas mapuche para usarlas de sirvientas (Villalobos, 1995: 106). Aun cuando para entonces el negocio de la esclavitud en cuanto tal ya había cesado,

el valor simbólico de estos gestos no es menor. En 1831, Diego Portales le escribía a Antonio Garffías que “Garrido me ha mandado por juguete, según entiendo, una indiesita [sic] como de 7 a 8 años que habla español y me parece habilita” y le encargaba consultase con su esposa si la quería (Portales, 1937: 343). El que Garrido haya enviado casi como una broma (“por juguete”) una niña indígena para que Portales la regalara o la vendiera entre sus conocidos (la naturaleza de la transacción no queda clara en las cartas) demuestra hasta qué punto prácticas esclavistas como el servicio personal o la compra de niños a la usanza habían determinado las actitudes de la élite hacia los mapuche del sur de Chile: en lugar de personas, objetos que podían tomarse, prestarse, venderse o regalarse y cuya finalidad era facilitar la vida de las damas capitalinas (Portales, 1937: 347).

7. Conclusión

La legalización de la esclavitud mapuche en el siglo XVII debe verse, más que como una excepción jurídica, como uno de los ejemplos más visibles de una práctica que, a pesar de estar proscrita, fue central en el proyecto colonial español en América. Aunque la esclavitud indígena estaba ampliamente extendida por todo el hemisferio, existía, como hemos visto, una gran variación entre las formas que podía adquirir localmente. Estas variaciones fueron en parte resultado de la adopción y adaptación de formas de servidumbre prehispánicas al nuevo contexto colonial, pero también fueron un producto no intencionado de la prohibición de la esclavitud indígena por parte de la Corona. La legislación española, con sus múltiples lagunas legales y excepciones respecto a la servidumbre indígena, sumada a la venalidad de muchos funcionarios coloniales que venían a enriquecerse, o a “hacerse la América”, implica que cada situación local era diferente. Estas variaciones dificultan generalizar sobre la esclavitud indígena, al menos hasta que tengamos un mejor entendimiento de las prácticas regionales. Sin embargo, a partir del breve panorama que he intentado ofrecer en estas páginas, podemos extraer algunas conclusiones preliminares. Quizás la más importante sea la constatación de que la esclavitud indígena fue esencial para el sistema colonial español. En lugar de ser simplemente el producto de la codicia de

los conquistadores, la esclavización de los pueblos indígenas fue una característica integral del sistema colonial tal como se desarrolló en la América. La dificultad analítica de distinguir entre formas legales de servidumbre, como la encomienda, y otras formas de esclavitud parece indicarlo. De hecho, la esclavitud indígena fue parte del proyecto colonial desde el momento en que Colón pisó por primera vez las Bahamas, y se extendió por el continente siguiendo los pasos de los conquistadores, quienes veían a las poblaciones indígenas como un recurso natural más de los territorios que reclamaban.

En los últimos veinte años, los historiadores han empezado a reconocer lo extendido e insidioso de esta práctica, que, aunque no ignorada por generaciones anteriores de estudiosos, no se le había reconocido este papel central en el proyecto colonial español. Aún es necesaria más investigación para establecer con mayor claridad la doble articulación del sistema de esclavitud (negra e indígena) sobre el que descansaban varias economías coloniales, pero me parece indispensable comenzar por el reconocimiento de que las sociedades coloniales eran sociedades esclavistas y no simplemente sociedades con esclavos.

En este sentido, el estudio de la esclavitud mapuche, que por haber estado legalizada durante casi un siglo está mejor representada en los archivos que otras formas de esclavitud a la que fueron sometidos los pueblos indígenas americanos, permite apreciar la centralidad que la esclavitud tenía no sólo en la economía colonial, sino también en la cultura e ideología colonialistas de los españoles. A modo de ilustración, mencionaré sólo un ejemplo: la obra de dos de los escritores más importantes del diecisiete chileno, Diego de Rosales y Francisco Núñez de Pineda, se ocupa, principalmente, de la problemática suscitada por la esclavitud mapuche (Prieto, 2021).

La captura y venta de niños y mujeres tenía el objetivo explícito de desarticular las comunidades indígenas, debilitando así su resistencia al dominio español. Esto, a su vez, hacía a los indígenas más vulnerables a distintas formas esclavitud. La relativa invisibilidad de la esclavitud indígena significa que, a diferencia de la esclavitud negra, en muchos lugares no hubo un reconocimiento formal de esta práctica por parte de las autoridades, y por lo tanto, nunca hubo una abolición formal de la misma. La

esclavitud ha sobrevivido hasta nuestros días. Desde Canadá hasta Tierra del Fuego, las mujeres y los niños indígenas continúan estando entre las poblaciones más vulnerables al tráfico humano. Esto hace del estudio de la historia de la esclavitud indígena en nuestro hemisferio una tarea urgente.

Bibliografía

Abulafia, D. (2008): *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters on the Age of Columbus*. New Haven, Yale University Press.

Adorno, R. (2007): *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven, Yale University Press.

Araujo, A. L. (2024): *Humans in Shackles. An Atlantic History of Slavery*. Chicago, The University of Chicago Press.

Barros, D. (1999): *Historia general de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Bengoa, J. (2007): *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago, Catalonia.

Boccaro, G. (2007): *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte/Línea Editorial IIAM.

Calderón, M. (1601): *Tratado de la importancia y utilidad que ay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*. Madrid.

Cuello, J. (1998): "The Persistence of Indian Slavery and Encomienda in the Northeast of Colonial Mexico, 1577-1723", *Journal of Social History*, 21 (4), pp. 683-700.

Faudree, P. (2015): "Reading the *Requerimiento* Performatively: Speech Acts and the Conquest of the New World", *Colonial Latin American Review*, 24 (4), pp. 456-478.

Fernández de Oviedo, G. (1959): *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, Atlas.

Fernández de Oviedo, G. (2002): *Sumario de la natural historia de las Indias*. Madrid, Dastin.

Ferry, R. (1981): “Encomienda, African Slavery, and Agriculture in Seventeenth-Century Caracas”, *Hispanic American Historical Review*, 61 (4), pp. 609-635.

Finley, M. (2017): *Ancient Slavery and Modern Ideology* (B. D. Shaw, ed.). Princeton, NJ, Marcus Wiener Publishers.

Goicovich, F. (2004): *Alianzas indígenas en los primeros alzamientos generales: Génesis y dinámicas de los vutanmapus*. Tesis magister inédita, Universidad de Chile, Santiago.

Góngora, M. (1966): “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)”, *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, 2 (3), pp. 1-41.

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

Góngora, M. (1998): *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago, Editorial Universitaria.

Góngora, A. de (2015): *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria.

González de Nájera, A. (1889): *Desengaño y reparo del daño de la guerra del reino de Chile*. Santiago, Imprenta Ercilla.

Hanisch, W. (1981): “Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696”, *Historia*, 16, pp. 5-65.

Jara, A. (1987a): *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*. Santiago, Editorial Universitaria.

Jara, A. (1987b): *Trabajo y salario indígena, siglo XVI*. Santiago, Editorial Universitaria.

Jara, A. y P. Pinto (1982): *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*. Santiago, Editorial Andrés Bello.

Lane, K. (2000): “The Transition from *Encomienda* to Slavery in Seventeenth-Century Barbacoas (Colombia)”, *Slavery & Abolition*, 21 (1), pp. 73-95.

Las Casas, B. (2007): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, Cátedra.

Las Casas, B. (1958): *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas. Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid, Atlas.

Lenski, N. (2018): “Framing the Question: What is a Slave Society?”, en N. Lenski y C. M. Cameron, eds., *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-57.

Matallana, S. (2020): “Los indios de esta encomienda no tienen mujeres: Fertilidad y sistemas de género frente al colapso demográfico indígena. Tres casos emblemáticos”, *Histórica crítica*, 77, pp. 35-57.

Méndez, F. (2021): “Breve análisis histórico-jurídico del ‘Requerimiento’ de Palacios Rubios”, *Hipogrifo. Revistas de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9 (2), pp. 675-689.

Meza Villalobos, N. (1943): *Régimen jurídico de la conquista y la guerra de Arauco*. Santiago, Imprenta Universitaria.

Mira, E. (2009): “El envío de indios americanos a la Península Ibérica: Aspectos legales (1492-1542)”, *Studia historica: historia moderna*, 20 (1), pp. 201-215.

Obregón, J. y J. M. Zavala (2009): “Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: Estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche”, *Memoria chilena*, 17 (1), pp. 7-31.

O’Toole, R. S. (2012): *Bound Lives. Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press.

Parodi, K. (2019): “La esclavitud indígena en Chile: Argumentos, autoridades y pseudo-diálogo en el *Tratado* de Melchor Calderón”, *Colonial Latin American Review*, 28 (4), pp. 496-513.

Patterson, O. (2018): *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, Harvard University Press.

Portales, D. (1937): *Epistolario de don Diego Portales*. Santiago, Ministerio de Justicia.

Prieto, A. I. (2013): “Notas para la historia de la esclavitud indígena en Chile”, en D. de Rosales, autor, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*. Santiago, Catalonia, pp. 13-95.

Prieto, A. I. (2021): “Empathy with the Mapuche: Rosales’s *Manifiesto* and Pineda y Bascañán’s *Cautiverio feliz*”, en I. López-Calvo, ed., *A History of Chilean Literature*.

Cambridge, Cambridge University Press, pp. 78-95.

Quijano, A. (2000): “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, 1 (3), pp. 533-580.

Reséndez, A. (2016): *The Other Slavery. The Uncovered Story of Indian Enslavement in America*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt.

Rivero-Cantillano, R. (2023): “Breve historia demográfica del Reino de Chile” en M. Llorca-Jaña y J. J. Martínez-Barraza, eds., *Historia económica de Chile colonial*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, pp. 243-275.

Rosales, D. (1878): *Historia general del reyno de Chile, Flandes indiano*. 3 vols. (B. Vicuña Mackenna, ed.). Valparaíso, Imprenta de El Mercurio.

Rosales, D. (2013): *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*. Santiago, Catalonia.

Ruiz-Esquide, A. (1993): *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago, DIBAM/Centro de Investigaciones Históricas Diego Barros Arana.

Santos-Granero, F. (2009): *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin, University of Texas Press.

Silva, F. (1962): *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile: Esquema histórico-jurídico*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Snyder, C. (2018): “Native American Slavery in Global Context”, en N. Lenski, y C. M. Cameron, eds., *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-190.

Valdivia, L. (2011): *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Valenzuela, J. (2009): “Esclavos Mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”, en R. Gaune y M. Lara, eds., *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Santiago, Uqbar Editores, pp. 225-260.

Van Deusen, N. (2015): *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham, Duke University Press.

Villalobos, S. (1992): *La vida fronteriza en Chile*. Madrid, MAPFRE.

Villalobos, S. (1995): *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago, Andrés Bello.

Yeager, T. (1995): “Encomienda or Slavery? The Spanish Crown’s Choice of Labor Organization in Sixteenth-Century Spanish America”, *The Journal of Economic History*, 55 (4), pp. 842-859.

Zapater, H. (1992): *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago, Editorial Andrés Bello.

Zavala, S. (1935): *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid, Imprenta Helénica.

Zavala, S. (1978): *El servicio personal de los indios en el Perú (Extractos del siglo XVI)*. México, DF, El Colegio de México.

Zavala Cepeda, J. M. (2011): *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Zolezzi, G. (1941): *Historia del salario indígena durante el período colonial en Chile*. Santiago, Universidad de Chile.

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2024

Fecha de aceptación: 19 de enero de 2025