

HISTORIA AFRO-INDÍGENA  
EN CHILE, PERÚ Y BOLIVIA  
*Reflexiones y propuestas teóricas*



HISTORIA AFRO-INDÍGENA  
EN CHILE, PERÚ Y BOLIVIA  
*Reflexiones y propuestas teóricas*

*Proyecto Afro-Coquimbo: la historia después del olvido*

EDITORES

**uah**/Ediciones  
Universidad Alberto Hurtado

HISTORIA AFRO-INDÍGENA EN CHILE, PERÚ Y BOLIVIA  
*Reflexiones y propuestas teóricas*

Proyecto Afro-Coquimbo: la historia después del olvido  
Editores

---

Ediciones Universidad Alberto Hurtado  
Alameda 1869 – Santiago de Chile  
mgarciam@uahurtado.cl – 56-228897726  
www.uahurtado.cl

---

Impreso en Santiago de Chile por C y C impresores  
Primera edición septiembre 2022

Los libros de Ediciones UAH poseen tres instancias de evaluación: comité científico de la colección, comité editorial multidisciplinario y sistema de referato ciego. Este libro fue sometido a las tres instancias de evaluación.

ISBN libro impreso: 978-956-357-399-2  
ISBN libro digital: 978-956-357-400-5

Coordinador colección Historia  
Daniel Palma Alvarado

Dirección editorial  
Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva  
Beatriz García-Huidobro

Diseño interior  
Elba Peña

Diseño de portada  
Francisca Toral

Imagen de portada: Fotografía de Antonio Quintana, “Bailarines de La Tirana”.  
Colecciones Archivo Central Andrés Bello, Universidad de Chile.



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN: UNA HISTORIA OTRA ES POSIBLE <i>Montserrat Arre Marfull, Luis Madrid Moraga, Rafael González Romero y Andrea Sanzana Sáez (equipo Proyecto Afro-Coquimbo: la historia después del olvido)</i>	9
ANTECEDENTES PARA EL ESTUDIO Y DESARROLLO DE UNA HISTORIA AFRO-INDÍGENA EN CHILE <i>Carlos Cisternas Oyanedel</i>	15
RELACIONES INTERÉTNICAS AFRO-INDÍGENAS EN EL NORTE DE CHILE. DESDE LA NEGACIÓN AL RECONOCIMIENTO <i>Cristian Báez Lazcano</i>	31
LO AFRO Y LO INDÍGENA DESDE LA PERSPECTIVA HISTÓRICA. ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A UNA HISTORIA COMPARTIDA EN LOS ANDES. EL CASO DE LOS AFROPERUANOS <i>Maribel Arrelucea Barrantes</i>	43
HISTORIA AFRO-INDÍGENA EN CHARCAS/BOLIVIA (SIGLOS XVI-XXI): EL DESAFÍO EN LA MIRADA TRAS LA CATEGORÍA ANALÍTICA <i>Paola Revilla Orías</i>	61
CRUZ DE MAYO: LA NECESARIA PERSPECTIVA AFRO-INDÍGENA EN EL VALLE DE AZAPA, REGIÓN DE ARICA, CHILE <i>Nicole Chávez González</i>	75

HISTORIA AFRO-INDÍGENA: REFLEXIONES DESDE LA REGIÓN  
DE COQUIMBO (CHILE)

*Luis Madrid Moraga, Rafael González Romero, Andrea Sanzana Sáez y  
Montserrat Arre Marfull* 89

BIBLIOGRAFÍA 107

AUTORAS Y AUTORES 123

NOTAS 129

## PRESENTACIÓN: UNA HISTORIA OTRA ES POSIBLE

*Montserrat Arre Marfull, Luis Madrid Moraga, Rafael González Romero y Andrea Sanzana Sáez (equipo Proyecto Afro-Coquimbo: la historia después del olvido)*

En 2018 iniciamos nuestro camino como proyecto de investigación independiente y autogestionado. *Afro-Coquimbo: la historia después del olvido*, era un nombre que llamaba a la recuperación de algo perdido, relegado. En aquel entonces, a partir de algunas pocas investigaciones que ya se habían publicado, pioneras en la región, comenzamos a pensar de qué manera proseguir tanto las pesquisas como las reflexiones en torno a un tema vasto y esencial, como lo es la presencia, agencia y memoria de personas afrodescendientes y afromestizas en la histórica región chilena de Coquimbo.

Nos imbuimos en dos quehaceres en aquel entonces, y durante buena parte de 2019: entrevistar a personas nacidas en la región que quisieran conversar con nosotros sobre sus historias, a partir de la sospecha o el conocimiento de alguna ancestría negra o mulata; y examinar documentos parroquiales de los siglos XVII y XVIII con la finalidad de encontrar información para sistematizar y formular nuevas propuestas.

Aprendimos muchas cosas en ese camino, entre los papeles silentes pero llenos de experiencias, en los que veíamos a hombres y mujeres que estaban casándose —o emparejándose ilegítimamente—, teniendo hijos e hijas que, en aquel momento, fueron calificados bajo la lógica de la clasificación por “casta”. También aprendimos de las personas vivas, de las historias de sus familias,

y de los fuertes prejuicios raciales que aprisionaron —y aprisionan aún hoy— a la historia no-criolla o no-hispana en un cofre bajo siete llaves.

De los documentos parroquiales, partidas de bautismo de la parroquia de Sotaquí (Limarí), particularmente, extrajimos datos para una reflexión que fuimos exponiendo en varios lugares: ¿qué significaba ser zambo y cholo? ¿Qué significaba ser un hijo o hija de personas declaradas como diferentes entre sí, y diferentes a lo hispano, en aquel mundo colonial?

Nos dimos cuenta que había un entramado complejo que desenredar, pues ya no era solo que encontrásemos esclavos y esclavas, negros y negras, mulatos y mulatas (o pardos y pardas) —en teoría estos últimos serían vástagos de españoles y negras, pero la realidad es mucho más compleja—. También había otra posibilidad de nombrar, otras potenciales y efectivas mezclas, otros sujetos y sujetas que tendrían derroteros muy distintos, pues ya el nombrar y diferenciar unos de otros, marca el precedente de una identidad que estamos aún lejos de comprender, pero a la cual ansiamos conocer y entender.

Sabemos que las relaciones entre africanos y descendientes de africanos con individuos y colectivos indígenas se dieron constantemente durante la Colonia. Imposible pensar que no se dieran. Evidentemente las relaciones humanas suelen ser fluidas y dinámicas, aún en sociedades estamentales y basadas en la diferencia esencial entre las personas: estos esencialismos se ponen en la balanza, se transforman, se hacen otros, y se generan nuevas propuestas de personas, grupos y, a la postre, sociedades. Y estas transformaciones surgen o convergen en códigos sociales y, entre estos, en las formas de nombrar.

Por ello es que nos llamó la atención pensar en las posibilidades que se abrían ante los conceptos de casta zambo/a y cholo/a. Conceptos que apelaban a una mixtura afro-indígena, en muchas de sus facetas y momentos. Apelaban a un espacio, tal vez menos hispanizado, menos mediado por ese ser que parece que lo cubría



todo; pero si acercábamos la mirada, podríamos observar que no es así como parece: la hispanidad no es tan omnipresente.

Si bien rescatamos y consignamos estos apelativos de la documentación oficial colonial, los documentos parroquiales que son generados por una de las instituciones hispanas más importantes, la Iglesia católica. Es ahí donde los sacerdotes anotaban la marca de identidad social de madres, padres, hijos e hijas en el proceso de bautismo. Es ahí donde los/as cholos/as, zambos/as, mestizos/as, mulatos/as, indios/as y negros/as —sujetos sociales diversos— debían allegarse a la estructura establecida.

No obstante, leyendo a contrapelo esta historia, estos documentos, pensando en cómo hubo de ser el día a día, la cotidianidad de estas y estos cholos y zambos ahí anotados, reflexionando en cómo llegaban a ser registrados de esa manera y por qué —pues sabemos que hay muchos inscritos como mulatos/as que poseen igualmente en sus ancestrías antepasados negros e indígenas—, es que podríamos, tal vez, comprender en algo estas lógicas identitarias. Sin duda, pertenecer a una de estas castas que niegan lo hispano —porque, convengamos, la casta mestizo y mulato (pardo) lo acogen—, posiciona a los registrados como tales en un espacio que aún no hemos llegado a definir.

Este problema, el de entender esas otras mixturas y su funcionamiento en el pasado, nos enfrentó a dos cuestiones fundamentales para reflexionar, asimismo, en el presente. A saber, ¿cómo podemos definir estas identidades o clasificaciones? ¿Será que lo afro-indígena tiene aquí cabida? Y, por otro lado, nos preguntamos, igualmente, por el problema de la ya muy comentada desaparición del negro en Chile: ¿es el mestizaje afro-indígena un mecanismo voluntario/involuntario de transformación y asimilación?

Por último, nos propusimos entender estas cuestiones a la luz de las posibilidades que se abrían al pensar la “historia afro-indígena” en cuanto propuesta de análisis, perspectiva de investigación, teoría y metodología para analizar el pasado, tanto remoto como cercano.

Desde ahí nació la idea de invitar a investigadores y gestores culturales que estuviesen trabajando con temáticas afrodescendientes, principalmente, pero que en sus indagaciones se hubiesen tropezado con lo indígena, o estuvieran derechamente trabajando desde propuestas afro-indígenas de análisis y reflexión.

Organizamos, así, durante un año, entre mediados de 2020 y mediados de 2021, actividades *online* con invitados e invitadas nacionales e internacionales, los “Foros de Discusión sobre Historia Afro-Indígena” (disponibles en nuestro canal de YouTube: Proyecto AfroCoquimbo). Además de estos foros, organizamos una mesa, en el contexto de las VI Jornadas de Historia Regional y Social del *Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales* (CEHYCSO), titulada “Afrodescendencia y región: estudios en historia regional sobre la presencia de descendientes de africanos en el espacio andino. Siglos XVII-XX” (enero de 2021), en la cual expusimos nosotros y otras colegas, asimismo, ponencias relativas a las relaciones afro-indígenas en el espacio regional (también disponible en YouTube).

A partir de estas discusiones tremendamente enriquecedoras, hicimos el llamado a estas/os invitadas/os a sistematizar algunas de sus experiencias, ideas y propuestas. Ha sido, de esta manera, la forma en como hemos llegado a este punto y compartimos hoy, con las y los lectores, tanto especialistas como interesados en nuestra historia, estas reflexiones en el actual volumen titulado *Historia afro-indígena en Chile, Perú y Bolivia. Reflexiones y propuestas teóricas*.

El libro que presentamos se compone de seis ensayos que parten de la consulta ¿desde tu experiencia como investigador(a) y/o gestor(a) cultural, sería posible plantear una historia afro-indígena? A dicha consulta, las historiadoras Maribel Arrelucea Barrantes y Paola Revilla Orías respondieron desde sus experiencias como investigadoras; una, experta en estudios afrodescendientes en el Perú; la otra, en estudios afrodescendientes e indígenas en Bolivia. A partir de sus trayectorias, nos entregan un amplio panorama

actual de las reflexiones en dichos países, en los capítulos “Lo afro y lo indígena desde la perspectiva histórica. Algunas reflexiones en torno a una historia compartida en los Andes. El caso de los afroperuanos” e “Historia afro-indígena en Charcas/Bolivia (siglos XVI-XXI): el desafío en la mirada tras la categoría analítica”, respectivamente.

Cristian Báez Lazcano, por su parte, afrodescendiente azapeño e investigador vivencial, expone sus reflexiones a partir de su amplio estudio de memorias orales y de registros sobre las prácticas culturales compartidas entre el pueblo aymara y afrodescendiente chileno en Arica y Azapa, en el capítulo “Relaciones interétnicas afro-indígenas en el norte de Chile. Desde la negación al reconocimiento”.

Asimismo, en un rescate de prácticas culturales compartidas entre diversos pueblos indígenas que habitan Chile y la potencial huella africana, como manera de proponer el estudio desde una perspectiva afro-indígena, Carlos Cisternas Oyanedel, desde la investigación histórica, y Nicole Chávez González, desde la antropología, argumentan ampliamente la evidencia que existe desde la documentación de archivo, la lengua y desde los registros etnográficos, de las interacciones culturales entre colectivos indígenas y personas de origen africano, en los capítulos “Antecedentes para el estudio y desarrollo de una historia afro-indígena en Chile” y “Cruz de Mayo: la necesaria perspectiva afro-indígena en el valle de Azapa, Región de Arica, Chile”, respectivamente.

Finalmente, exponemos nuestra propia propuesta reflexiva y metodológica, con miras a gestionar una perspectiva desde lo regional, y en particular desde la Región de Coquimbo, en cuanto a la pregunta fundamental indicada más arriba, en el capítulo colectivo “Historia afro-indígena: reflexiones desde la Región de Coquimbo (Chile)”.

Agradecemos a nuestras/os amigas/os y colegas por ayudarnos a pensar en estas cuestiones fundamentales y compartir con nosotros su conocimiento, tanto durante los encuentros *online* como a

través de sus valiosos textos. Gracias a Paola Revilla Orías, Maribel Arrelucea Barrantes, Cristian Báez Lazcano, Carlos Cisternas Oyanedel y Nicole Chávez González. Gracias, también, a quienes participaron como panelistas en las actividades mencionadas, aunque no estén presentes en este volumen. Sin duda, sus aportes fueron esenciales para enriquecer nuestras reflexiones. Agradecemos a Cristián Perucci, Hugo Contreras, Viviana Briones, Paulina Torres, Jocelyn Reyes, Luis Juárez, Xochitl Inostroza, Erika Williams y Amira Juri.

Agradecemos, igualmente, a la Editorial de la Universidad Alberto Hurtado por haber acogido esta propuesta y apoyarnos en la publicación de este libro.

La Serena, 26 de agosto de 2021

Montserrat Arre Marfull, Luis Madrid Moraga,

Rafael González Romero y Andrea Sanzana Sáez.

EQUIPO PROYECTO AFRO-COQUIMBO: LA HISTORIA DESPUÉS DEL OLVIDO

# ANTECEDENTES PARA EL ESTUDIO Y DESARROLLO DE UNA HISTORIA AFRO-INDÍGENA EN CHILE

*Carlos Cisternas Oyanedel*<sup>1</sup>

## **Introducción**

En este trabajo reflexionaremos sobre las posibilidades de investigar de manera conjunta el desarrollo histórico de las comunidades indígenas y afrodescendientes de Chile, procesos que se ha asumido que recorrieron sendas diferentes.

Entre los pueblos afroamericanos podemos encontrar comunidades que se autodenominan como afro-indígenas, reconociendo su origen e identidad en ambas matrices y manteniendo viva su memoria.

Si damos un vistazo general al continente americano, comenzando por el caso de Estados Unidos, podemos apreciar que las familias afro-indígenas están presentes, por ejemplo, entre los Fox, los Comanche, los Chickasaw, los Semínolas, los Rappahannock y los Cherokee<sup>2</sup>. En la costa mexicana, específicamente en el Estado de Guerrero, los afrodescendientes se reivindican justamente como afro-indígenas<sup>3</sup>. Y en las Pequeñas Antillas podemos referenciar los caribes negros, más conocidos como los Garifuna<sup>4</sup>.

En territorio sudamericano conocemos la historia de *El Reino de los Zambos* en Ecuador, específicamente en Esmeraldas<sup>5</sup>. Brasil resulta excepcional debido a su gran cantidad de población afrodescendiente, pero sobre todo por la conservación de sistemas religiosos africanos como la religión yoruba, o de raíces afro-indígenas

como el Candomble, Catimbó o Jurema sagrada<sup>6</sup>. En Bolivia las y los afrodescendientes de la zona de los Yungas, culturalmente parecen estar más cerca de lo indígena que de lo afro<sup>7</sup>. Y para el caso peruano encontramos los elementos africanos, incluso dentro de los festivales y representaciones consideradas más puramente andinas<sup>8</sup>.

Y ¿para Chile? Por el momento no se registra una línea de estudios afro-indígenas. Por tanto, ahora nos daremos a la tarea de exponer una serie de antecedentes que consideramos relevantes para aportar a la discusión. En última instancia, la suma de nuestros trabajos nos permitirá ir dilucidando y avanzando hacia el desarrollo de una historia que cobije al diverso pueblo chileno.

### **El cimarronaje de africanos durante los períodos de la Conquista y Colonia en Chile: el factor no considerado**

El cimarronaje de africanos es un factor que ha sido mínimamente referenciado e investigado en la historiografía chilena<sup>9</sup>. Debemos reconocer la dificultad de rastrearlo, debido a que si estos obtenían éxito en su hazaña no quedaba más que el registro de su compra-venta, en ciertos casos registros parroquiales, en otros, el informe de la fuga que hacía el amo ante el notario correspondiente o cuando eran capturados, donde podemos obtener mayores detalles. La experiencia investigativa de palenques o quilombos ha demostrado que los cimarrones creaban verdaderos enclaves territoriales de resistencia, conservando sus sistemas culturales, generando vínculos con los pueblos o con individuos indígenas. Por tanto, el sujeto cimarrón se vuelve más difícil de ser investigado a través de fuentes escritas.

Para nuestro caso, las actas de los cabildos son de una gran utilidad. Por ejemplo, durante 1551, a diez años de la fundación de Santiago de Chile, el Cabildo reportó que había muchos “negros huidos por la ciudad [y que] por ser la tierra aparejada para sus

bellaquerías se atreven algunos de huir de sus amos e andar alzados, haciendo muchos daños en los naturales de esta tierra e forzando mujeres contra su voluntad”<sup>10</sup>. Debemos recordar que esta es la mirada desde el grupo social dominante, estas “tomas” pudieron ser, tal vez, escapes consensuados entre ambas partes.

En las cédulas reales y ordenanzas podemos hallar algunas referencias importantes sobre las relaciones entre africanos e indígenas. Durante la década de 1550 aún no sobrevenía el auge minero, por tanto, no surgía aún la necesidad de una gran cantidad de mano de obra esclavizada. Sin embargo, los negros y mulatos ya se desempeñaban en numerosas labores, como por ejemplo la de “sayapayas”<sup>11</sup> o capataces. Esto se desprende de la ordenanza de Pedro Villagra del año 1563 que prohibió que los negros ejercieran estas funciones<sup>12</sup>.

Estos indicios nos hablan de lo activa que fue la población africana durante el período de Conquista de Chile. En los minerales, específicamente en el lavadero Marga Marga, los africanos tomaban del oro que debían entregar y lo apostaban con los indígenas, incluso se reportaron algunos como jefes de cuadrillas de extracción y lavado<sup>13</sup>. No hay que olvidar que Villagra permitía laborar las minas con 15 negros y estos podían permanecer todo el año, en cambio los indígenas debían trabajar por temporadas<sup>14</sup>. De todas formas, compartían estos espacios durante la gran mayoría del año, es decir, socializaban entre sí.

Durante 1577 el licenciado Calderón dictó un conjunto de ordenanzas contra los negros cimarrones y las restricciones de 1580 que prohibían que negros vivieran en los pueblos de indios, nos indica que los grupos de africanos cimarrones, efectivamente, se acercaban a estos espacios reservados para los indígenas<sup>15</sup>. Un factor importante a considerar también es que durante esta década el comercio de esclavizados comienza a desarrollarse con mayor fuerza en la Capitanía General de Chile<sup>16</sup>.

En 1605 el cabildo de Santiago dictó nuevamente una ordenanza sobre los negros que andaban “huidos”<sup>17</sup>. Esto nos demuestra

que el cimarronaje no fue un pequeño problema de corta duración, sino más bien, como hemos visto y seguiremos argumentando, un problema de larga duración.

Durante el año 1622 el Cabildo de la ciudad de Santiago reportó que muchos negros estaban cruzando a través de la cordillera<sup>18</sup>. Tres años más tarde, el Cabildo pidió que se cerraran las pulperías de “negros, mulatos e indios”<sup>19</sup> y en 1628 se prohibió directamente la venta de vino a “negros e indios”<sup>20</sup>. Esta prohibición solo agudizó el problema, en especial con los africanos, ya que, durante agosto de 1630, el Cabildo declaró que había “más de 2.500 negros angolas borrachos”<sup>21</sup>. ¿De dónde provenían tantos africanos?

La sesión del Cabildo del 20 de junio de 1631 nos informa que estas pulperías se encontraban lejos del centro de la ciudad y en ellas seguía habiendo “negros y negras”<sup>22</sup>. El de octubre de ese mismo año nos cuenta que el capitán Méndez, Abarca y Juan Navarro, junto a la viuda doña Leonor, “tenían negros e indios pulperos”, es decir, que atendían sus locales<sup>23</sup>. Al mes siguiente el cabildo informó que “2.000 negros y 1.500 indios han maquinado inquietudes”<sup>24</sup> y en diciembre a los negros e indios se los categorizó como “enemigos domésticos”<sup>25</sup>.

Las consecuencias fueron que durante 1632 se llegó a un acuerdo sobre el pago por entregar negros e indios fugados<sup>26</sup>. En 1634, la prohibición de que hubiese africanos atendiendo o trabajando en pulperías se extendió a los molinos<sup>27</sup>, por lo tanto, la tensión era evidente. De alguna manera a los vecinos les agradaba tener sirvientes y criados, pero desconfiaban totalmente del otro grupo de africanos libres que habitaba los arrabales de la ciudad.

En marzo de 1635, el gobernador Francisco Laso de Vega compareció frente al cabildo, debido a que los pulperos habían logrado obtener una ordenanza para no ser fiscalizados, y estaban abusando de tal privilegio. Laso de Vega nos entrega una valiosa información que ayuda a comprender de mejor manera esta problemática, esta dice:



[...] los dichos pulperos, usando mal del dicho privilegio, ha sido informado y le consta a Su Señoría que, así los compuestos, como los de ordenanza de esta ciudad hacen grandes excesos encubriendo los hurtos que los indios y negros y mulatos hacen... con este achaque recogen indios y negros cimarrones en las dichas pulperías<sup>28</sup>.

Por lo tanto, son los mismos pulperos los que recogían a indios y negros cimarrones, poniéndoles a trabajar, vendiéndoles vino o recibiendo trueques a cambio de especies, que se presumían robadas por la calidad de cimarrones de los sujetos. Esto es interesante porque nos revela que alrededor de la ciudad existía una población importante de africanos que no participaban o, más bien, no eran considerados como parte del orden social colonial, sino que eran vistos como enemigos, siempre tras la temida figura del cimarrón.

La solución que se buscó para el problema del cimarronaje vino ese mismo año (1635), cuando por Real Cédula se declaró como perdidos a todos los negros que vinieran de cualquier parte sin una licencia del príncipe cardenal<sup>29</sup>. Esto no solucionó el problema, ya que, en 1637, se pidió a los vecinos que manifestaran los que tuvieran esclavos huidos<sup>30</sup>.

El cabildo de Santiago describió el levantamiento general de 1655 como una “convocatoria de indios y negros desde el Maule hasta La Serena”<sup>31</sup>. Las informaciones de fuga continúan en 1660 y nos cuentan que algunos “escapaban durante las fiestas del corpus christi”<sup>32</sup>.

### **Presencia, influencia y relación entre africanos y los pueblos nativos de Chile**

La llegada de africanas, africanos y afrodescendientes a nuestro territorio comenzó con las primeras expediciones españolas, y nunca ha cesado. Considerando tal extensión temporal ¿por qué

durante el período de Conquista y Colonia no habrían de haberse relacionado con los indígenas?

Además de utilizar las fuentes escritas, es posible identificar la interacción entre indígenas y africanos a través de un análisis lingüístico de las lenguas nativas que perviven en este territorio.

En ellas podemos hallar la manifestación de estas nuevas relaciones con el sujeto africano. Por ejemplo, en aymara, durante el período de la conquista, los africanos eran llamados *cchaara*; los aymara usaban dos palabras para describir sus cabellos rizados, estas eran *phuruphuru* y *kufukufu*. Además, los aymara utilizaban una palabra para describir a sus pares más oscuros, esta era *llanco*, es decir, un “negro natural no teñido”<sup>33</sup>.

En el quechua hasta hoy se les llama *yanaruna* o *yanacona*. El sufijo *yana*, literalmente, significa negro; además está relacionado con la idea de ayudar, servir, hermanarse entre mujeres, noviazgo, negrura, protección y a la idea de personas llegadas en par o emparejadas, todas características del grupo africano<sup>34</sup>.

En el *ayllu* de Séquitor y de Sólór, en el corazón de las comunidades atacameñas, se lleva a cabo el baile del Negro durante las festividades de San Pedro. La historia de su formación dice que:

[...] el baile del Negro se inició porque a una princesa atacameña la había secuestrado una tribu enemiga. El rey llamó a quienes fueran capaces de rescatarla. Entonces se presentaron los *mallku* (espíritus tutelares que habitan los cerros), provenientes de la cordillera. Ellos fueron a la tribu, la rescataron y en honor a eso, quedó así en el baile de los negros<sup>35</sup>.

¿Debemos concluir, entonces, que los *mallkus* eran afrodescendientes que rescataron a la princesa? ¿Por qué Francisco es representado como un hombre negro? ¿Será que representa a un cóndor o representará a un africano o afrodescendiente? Y si en la historia de su origen no aparece ningún Francisco. ¿de qué manera se integra al baile como pareja de la princesa? ¿Será que el negro