



Revista de Historia Indígena Nº5
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

POBRES, PECADORAS Y *CONVERSAS*: MUJERES INDÍGENAS DEL SIGLO XVII A TRAVÉS DE SUS TESTAMENTOS

Margarita Iglesias Saldaña
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

El testamento, como legado de vida y confesión final, es un documento introducido en Hispanoamérica por la conquista española y se implanta en los territorios chilenos desde el siglo XVI. El siglo XVII en Chile colonial será el siglo de asentamiento del dominio español, en lo que se refiere a la estructuración de la sociedad jerarquizada tanto en lo económico como en lo social, así como la confirmación, desde lo religioso-cultural, de la implantación de la colonización española. La adscripción de indígenas a estos órdenes sociales recientemente implantados es una de las razones que permitirán afiatar el poder de la minoría étnica invasora en poblaciones que se debatirán durante más de tres siglos entre el rechazo y la aceptación de estas nuevas formas sociales, económicas, políticas y religiosas, y que lograrán imponer formas de desarrollo de la sociedad chilena, siendo entre otras la religión católica uno de los principales agentes conquistadores en estas nuevas sociedades.

...(Pedro se llamaba)
Valdivia, el capitán intruso,
Cortó mi tierra con la espada
Entre ladrones: "Esto es tuyo.
Esto es tuyo Valdés, Montero,
Esto es tuyo Inés, este sitio es el cabildo" ¹

... Se adjudicaron
haciendas, látigos, esclavos,
catecismos, comisarías.
Cepos, conventillos, burdeles,
Y a todo esto denominaron
Santa cultura occidental" ²

¿Por qué testaban las mujeres indias en el siglo XVII?

El testamento, como legado de vida y confesión final, es un documento introducido en Hispanoamérica por la conquista española y se implanta en los territorios chilenos desde el siglo XVI. No solo sirvió como ordenador de las poblaciones españolas, cristiano católica, sino que aparece además como un instrumento histórico que permite dar cuenta de la adscripción a las mentalidades implantadas en los territorios chilenos por los conquistadores. En el presente artículo nos ocuparemos esencialmente de los testamentos de mujeres indígenas del siglo XVII.

El siglo XVII en Chile colonial será el siglo de asentamiento del dominio español, en lo que se refiere a la estructuración de la sociedad jerarquizada tanto en lo económico como en lo social, así como la confirmación, desde lo religioso-cultural, de la implantación de la colonización española. La adopción y adscripción a las nuevas formas de vida y de pensar se llevará a cabo en este siglo. El esfuerzo intelectual y material de los que ejercían el poder se centró en ordenar la sociedad y en normar la sociabilidad necesaria para el funcionamiento del poder de la Corona, desde perspectivas económicas, jurídicas y políticas, así como el asentamiento del cristianismo en lo cultural-religioso.

La adscripción de indígenas a estos órdenes sociales recientemente implantados es una de las razones que permitirán afiatar el poder de la minoría étnica invasora en poblaciones que se debatirán durante más de tres siglos entre el rechazo y la

¹ Pablo Neruda, *Canto General*. Planeta, Buenos Aires, 1992.

² *Ibíd.*

aceptación de estas nuevas formas sociales, económicas, políticas y religiosas, y que lograrán imponer formas de desarrollo de la sociedad chilena, siendo entre otras la religión católica uno de los principales agentes conquistadores en estas nuevas sociedades.

Ya en la fundación de Santiago (1541) se encontrarán las primeras referencias de las creencias cristianas que atribuyen la protección de Dios, la Virgen y los santos a los invasores españoles en las batallas emprendidas contra los indígenas; es lo que algunos autores han denominado la *milagrería barroca*³, que se usó como imágenes para la comprensión de los primeros encuentros entre españoles e indígenas. De este modo, el apóstol Santiago, –*matamoros* en España, aludiendo a la Reconquista– pasa a ser en territorios chilenos *Santiago matamapuches*, protegiendo a los españoles del cruento ataque indio del valle del Mapocho, conducidos por Michimalongo:

“Habiendo todos respirado un rato del cansancio de la refriega mandó el general traer ante sí algunos de los indios que ella habían sido presos, y los examinó haciendo escrutinio de las causas porque habían tan repentinamente desamparado el campo. A lo que respondieron que estando en su mayor coraje y certidumbre de su victoria, vieron venir por el aire un cristiano en un caballo blanco con la espada en la mano desenvainada, amenazando al bando índico, y haciendo tan grande estrago en él, tanto que se quedaron todos pasmados y despavoridos; dejando caer las armas de las manos no fueron señores de sí, ni tuvieron sentido para otra cosa más de dar a huir desatinado sin ver por dónde, por haber visto cosa llamada en su lengua pesimando, que quiere decir nunca vista...”⁴

Y para una nueva batalla en el mismo lugar, esta vez conducida por Inés Suárez, el apóstol Santiago volverá a intervenir a favor de los españoles quienes, según el relato de Mariño de Lobera, se encontraban en disminución de fuerzas y perdiendo la batalla, cuando Inés Suárez decidió ponerse al frente de la matanza de indígenas y socorrer a los soldados invocando a Dios:

“Desta manera socorrió a su gente, que ya no podía ir atrás ni adelante por ser muchas las escuadras de indios que iban entrando de fresco sin esperar los nuestros otro auxilio que el del cielo. Por lo cual acordaron acudir a éste invocando con la mayor devoción que cada uno podía el favor de Dios y su santa madre y el del glorioso Apóstol Santiago, Patrón de la ciudad que defendían...”⁵

Interviniendo éste directamente en la última parte de la batalla según relata este cronista:

³ Pedro Mariño de Lobera, “Crónica del Reino de Chile”. *Escritores coloniales de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago, 1970, p. 14. Prólogo.

⁴ Ídem, p. 28.

⁵ Ídem, p. 36.

“...por lo cual se tuvo por cosa cierta, como lo fue, que aquel caballero que allí estaba demás de los treinta y dos conocidos era el glorioso Apóstol Santiago, enviado de la divina Providencia para dar socorro al pueblo de su advocación, que invocaba su santo nombre”.

Y más aún, siempre en las batallas en el valle del Mapocho, vuelve a intervenir el apóstol, pero esta vez acompañado de la Virgen María

“Estando ya cansados los cristianos de correr a tantas partes y alancear tantos hombres, se fueron recogiendo a la ciudad trayendo por delante muchos indios presos en manos de los yanaconas de servicio, los cuales venían despavoridos y embelesados diciendo que aquel caballero del caballo blanco que los había vencido en la primera batalla había peleado también en ésta, y era el que les hacía la guerra aterrándolos con la gran braveza de sus fuerzas y severidad de su aspecto. Demás de esto, venían publicando que cuando la refriega estaba en el mayor furor había salido de la ciudad una señora que les echaba tierra en los ojos cegándolos, de suerte que no veían a los cristianos, obligándolos a volver las espaldas sin ver en qué lugar ponían los pies ni saber si estaban en cielo o tierra. Sobre lo cual hizo el teniente diligentísima pesquisa, examinándolos aparte sin saber unos la declaración de los otros. Y los halló a todos tan contestes, que no hubo hombre que discrepase en una tilde desto que públicamente venían pregonando. Y para más satisfacciones les puso delante a doña Inés Juárez, diciéndoles que aquélla debía ser la señora que habían visto, y la cual les quitaba a ellos la vista, de lo cual se vieron ellos muchos haciendo burla della diciendo que había tanta diferencia de la una a la otra como de la noche obscura en medio del invierno al día claro y despejado cuando va ilustrándole el sol en tiempo de primavera. Certificados los españoles con las indubitables informaciones que se hicieron, primeramente dieron a Dios y a su Santísima Madre las gracias debidas por tan insigne beneficio, y para mostrar la gratitud debida a la soberana reina del cielo le edificaron un templo con título de Nuestra Señora del Socorro, encomendándolo a los clérigos que había en el pueblo y acudía de allí en adelante toda la ciudad a sus devociones”⁶.

Vemos así que desde la fundación de Santiago, los indígenas estarán *sorprendidos* por la fuerza de estas imágenes, pues son ellos quienes relatan a través del cronista las apariciones tanto del apóstol como de la Virgen a favor de esta fuerza conquistadora. Estos acontecimientos fueron relatados en diversos puntos del territorio y por diferentes autores de la época. Las escenas *milagrosas* que contiene la Crónica de Mariño-Escobar no son las primeras que aparecen en la historiografía chilena, ni son de su exclusiva invención o alucinación. Pertenecen al ciclo de las leyendas tradicionales de la época y con ligeras variantes las encontramos relatadas por Pedro de Valdivia, Gerónimo de Bibar, Ercilla y Góngora Marmolejo. Valdivia en su Carta al Emperador

⁶ Ídem, pp. 41-42.

Carlos V, firmada en Concepción, el 15 de octubre de 1550, ya nos habla de la aparición del Santo, la Virgen y el Diablo:

“Pues según dicen los indios naturales que el día que vinieron sobre este nuestro fuerte (Penco), al tiempo que los de a caballo arremetieron con ellos cayó en medio de sus escuadrones un hombre viejo en un caballo blanco, e les dijo: “Huid todos, que os matarán estos cristianos”, y que fue tanto el espanto que cobraron, que dieron a huir. Dijeron más: que tres días antes pasando el río de Biubú para venir sobre nosotros, cayó un cometa entre ellos, un sábado a medio día, y deste fuerte donde estábamos la vieron muchos cristianos ir para allá con muy mayor resplandor que otros cometas salir, e que, caída, salió della una señora muy hermosa vestida también de blanco y que les dijo: “Servid a los cristianos, y no vais contra ellos, porque son muy valientes y os matarán a todos”. E como se fue de entre ellos, vino el Diablo, su patrón, y los acabdilló, diciéndoles que se juntasen muy gran multitud de gente, y que él vernía con ellos, porque en viendo nosotros tantos juntos, nos caeríamos muertos de miedos”⁷.

En todas la crónicas del siglo XVI se encontrará la superioridad española y el llamado a la obediencia indígena, en tono casi paternalista o maternal, según sea el caso, a la vez que atemorizándolos por los castigos que recibirán si no hacen caso de estas apariciones. Al mismo tiempo, se atribuye a estos indígenas el estar protegidos por el Diablo.

En esta simbología vemos perfilarse la conceptualización de la cosmovisión cristiana de la superioridad religiosa y bélica que debía mostrarse en toda su potencia fundadora para la conquista de los nuevos territorios y el consiguiente sometimiento de las poblaciones a los intereses de los conquistadores. Este proceso de conquista, de tierras y *almas*, podemos observarlo en funcionamiento ya desde fines del siglo XVI, a través de los testamentos de origen indio, que a través de estas prácticas de la adscripción dan cuenta de estas nuevas formas de sociabilidad por parte de las poblaciones indias, así como de los nuevos sectores sociales que surgen, mestizos en diversos grados: indios con españoles, indios con negros, negros-españoles.

Por ahora nos aventuraremos a estudiar la aparición de testamentos de mujeres no españolas en el siglo XVII, en la ciudad de Santiago, una vez instalado el dominio peninsular sobre las poblaciones indígenas *de paz*.

Para el siglo XVI, Julio Retamal Avila da cuenta de diez testamentos de indígenas, de los que la mitad son de mujeres, un poder para testar, de Elvira de Talagante, y cinco codicilos, correspondientes a algunos de los testamentos que nos presenta. El primero está fechado en 1564 y pertenece a Inés González, sirvienta del obispo Rodrigo Gonzáles de Marmolejo, y el último de 1597, de Inés, india encomendada de

⁷ Valdivia, Pedro de, *Cartas de Relación*. Colección Escritores Coloniales de Chile, Editorial Universitaria, Santiago, 1978, p. 157.

Juan Barros y Alderete, encomendero de Tango, Malloco, Lampa, Lingüeimo y Tobaraba⁸.

Según lo ha estudiado S. Gruzinski para el caso de México, en la época “es evidente que las sociedades puestas en presencia de la Conquista se enfrentaron no sólo en el plano religioso, político y económico, sino también y de una manera más global en el terreno de sus enfoques respectivos de la realidad”⁹, situación que para las poblaciones mapuches se transformó en un cambio a modelos impuestos para su propia supervivencia, pues, como lo ha puesto de manifiesto R. Foester, fueron las exigencias de cristianización “las que hicieron de la evangelización una empresa global de transculturación. Esto explica, en el caso de Chile, la preocupación de los obispos por la reducción de los mapuches a pueblos, mediante la aplicación de tasas y ordenanzas (las dos más importantes: la de Santillán y de Gamboa) que debían regular tanto el sistema de trabajo y de tributos en las encomiendas, como la constitución de los pueblos de indios...”¹⁰

Es lo que Maximiliano Salinas ha estudiado como un proyecto de cultura patriarcal por parte de Imperio católico de occidente en el nuevo mundo, con su correspondiente ideal ascético de rechazo de la vida y de proscripción del cuerpo y de las experiencias corporales y femenina de la existencia humana¹¹.

A partir de la expansión del Imperio colonial, la cultura occidental cristiana exacerbó este ideal ascético, al punto de constituir toda una reforma cultural en Europa, que en términos religiosos ha sido denominada “el triunfo de la cuaresma”. La ética de estos reformadores culturales y religiosos, católicos o protestantes, fue inspirada en la razón, la disciplina, el autocontrol, la seriedad, la sobriedad y demás valores correspondientes a un ideario masculino, en el marco de un orden social autoritario, jerárquico y desigual, tanto en lo relativo a los grupos sociales como a la diferencia sexual; exportada e impuesta por los misioneros del Imperio español en las Indias Occidentales por la cultura barroca y postridentina¹².

Un motivo central, si no el fundamental, de la prédica y acción misioneras, según los cánones culturales imperiales, fue el tema de la muerte y la salvación del alma. Los hombres de la Contrarreforma vivieron con la compañía de la muerte y, al mismo tiempo, con la angustia de la muerte, que apuntaba a sus propios miedos y

⁸ Julio Retamal A., *Testamentos de “indios” en Chile colonial: 1564-1801*. Universidad Andrés Bello, Santiago, RIL, 2000.

⁹ S. Gruzinski, *La colonización de la imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. EFE, México, 1995 (1988), p. 153.

¹⁰ Rolf Foester, *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago, 1993, p. 20.

¹¹ Maximiliano Salinas C., “El Evangelio y la Opresión contra los Mapuche” en *Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*, Jorge Pinto, Maximiliano Salinas, Rolf Foerster, Departamento de Humanidades Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1991, pp. 71-167, p. 99.

¹² *Ibid.*, p. 101.

límites: era la forma de controlarse a sí mismos y a los demás. Es muy probable, entonces, que el tema de la muerte fuera privilegiado por los educadores del Imperio: las clases dominantes y el clero, como su agente cultural hegemónico. Los misioneros jesuitas de Chile en el siglo XVII, como el P. Alonso de Ovalle (1601-1651) y otros, acostumbraron llevar una calavera entre sus escasos objetos personales. “Las alhajas de su celda eran un Cristo con una calavera al pie de la cruz”, comentó el P. Diego de Rosales de su hermano religioso el P. Gaspar de Monroy¹³.

Ya a fines del siglo XVI, Luis de Valdivia, misionero jesuita y traductor de la doctrina y el catecismo católico al mapudungu, proclamó en Chile a españoles y bárbaros la trágica nueva de la muerte asimilando esta en las imágenes a la descomposición del cuerpo de una mujer sin vida:

“No veis una doncella hermosa, que no había otra como ella en hermosura antes que muriese, pero después que murió, se torna fea, huele mal. Quién la hizo así? La muerte... Todos los hombres huyen del cuerpo muerto, y le tienen miedo. Esto hace la muerte”¹⁴.

La imagen física de la muerte a través del cuerpo putrefacto de la mujer estaba latente y conllevaba el principio de la represión del pecado carnal, una advertencia ejemplarizadora en el cuerpo tangible y la transformación de la belleza en horror¹⁵. Los misioneros jesuitas de Arauco, en Chile, con frecuencia apelaron a la muerte como mecanismo de control cultural. Los propios miembros del ejército español, adoctrinados por los religiosos, autocensuraron la imaginación “profana” pensando en la muerte *saludablemente* representada por un esqueleto espantoso¹⁶.

El concepto de la muerte mapuche no tenía, como en Occidente, esa carga de temor y de límite/limitación, puesto que era más bien un paso a otro estadio de este mismo mundo, a una forma de vida paradisíaca¹⁷. En 1663 un religioso mercedario, partidario de la esclavitud de los mapuches, Fr. Ramón Morales, escribió en este sentido: “Los cristianos tienen temor a la muerte por la indiferencia (incertidumbre) de la otra vida, y a estos bárbaros los tiene ciegos el enemigo común, con que piensan que al morir es pasar a otra tierra a mejor vida (que) la tienen por temporal, y piensan que en ella se vive con mayor deshago para el vicio”¹⁸.

¹³ Diego de Rosales, *Conquista espiritual de Chile*, BN, MM, vol. 307, fs. 280, 354. Citado por M. Salinas en *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁵ Jorge Pinto Rodríguez, “Entre el pecado y la virtud. La mortificación del cuerpo y el misticismo de los misioneros en los siglos XVI y XVII”. *op. cit.*, p. 25.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 102-104.

¹⁷ Salinas, *ibíd.*, p. 105.

¹⁸ Fr. Ramón Morales, “Dictamen acerca de justificar la esclavitud de los indios rebeldes de Chile (1663)”, en Alfonso Morales, *Historia general de la Orden de la Merced en Chile*. Santiago, 1983, 9.429.

A partir de un eje en la muerte y la salvación del alma, se persiguió toda una propuesta ético-religiosa de la vida a través de la disciplina ascética para normar los comportamientos de las poblaciones española e indígena en los nuevos territorios conquistados por la Corona para la cristiandad.

Los grandes reformadores católicos españoles de los siglos XVI y XVII, como Fray Luis de Granada (1504-1588) o el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, ampliamente difundidos en los territorios de ultramar, fueron los maestros de esta interpretación cristiana. "Bienaventurado el que tiene siempre la hora de su muerte ante sus ojos, y se apareja cada día a morir". "Vivamos siempre muriendo", agregó Nieremberg en su diferencia entre lo temporal y eterno (1640), obra que los jesuitas tradujeron e interpretaron en las distintas lenguas indígenas. La mortificación, límite y freno de esta vida intramundana fue prolongada como límite y freno de la vida eterna en la experiencia del Infierno: lugar físico escatológico de mortificación permanente.

De este modo, el rechazo de la vida y la propuesta de la mortificación asoció muerte e infierno. Ambos apuntaron a la idea del castigo (o tormentos psicológicos o corporales) que, según la Contrarreforma española, era más consolatoria que la propia felicidad ultraterrena y, en específico, se asimilaron algunas divinidades indígenas, sus curanderos y sus machis a ideas infernales y diabólicas:

"Y por esto aca quieren engañar a los hombres, y las dizen, q no adoren a Dios, ni crea en lefu Cristo. No os engañen hijos mios todas las vezes que honrays al Pillan y le nombrays, y cada, y quado que adorays ak Huecuvoe, y le nombrays, adorays a eftos diablos, y los respetays, porque eldiablo engaño a vuestros viejos, diziendo que fe llava Pillan, y Huecuvoe, que huvierades fabido vofotros, que este diablo efte que llamays Pillan no le huvierades de aver adorado, porqueal diablo le foleys aborrecer pues quando os enajays con algunolellaysmañldiablo quien es efte malalhue, fino el diablo.

Con eftos diablos hablan los hechizeros, y fe les aparecen eftos diablos, como pajaros, como cabras, o como hombres y dizefel hechizero, que ha vifto fantafmas, y vifiones y efto q vee ellos, es el diablo: eftos diablos hazen pecar a los hombres, adulterar, emborrachar, matar, hurtar:para que fean quemados en el infierno con ellos"¹⁹.

Los misioneros fueron los maestros privilegiados de la conversión y mortificación en el *Nuevo Mundo*, debían ser ejemplo de personas mortificadas (y a veces atormentadas) que anunciaran los límites implacables en este mundo y en el Más Allá (Muerte e Infierno) a los *bárbaros*, así como enseñarles las bonanzas del cristianismo y lo nocivo de sus creencias ancestrales.

¹⁹ Luis de Valdivia, *Nueve Sermones en lengua de Chile*. Valladolid, 1621. Edición facsimilar de José Toribio Medina, Imprenta Elseveriana, Santiago.

El modelo ético en la práctica de los comportamientos

Para que estas nuevas propuestas cristianas pudieran encarnarse en las actitudes y prácticas de las poblaciones indígenas, era necesario mostrarlas ejemplarmente: en los propios comportamientos de las poblaciones españolas y en las imágenes, de allí que la imaginería colonial fuera profusa en este sentido²⁰.

Entre los jesuitas de Chile, este modelo ético tuvo ejemplos sobresalientes. La obsesión por el autocontrol se advierte en el P. Gaspar de Monroy, de quien se elogió que “traía medidas a compás sus acciones, y que andaba siempre con el nivel en la mano; para igualarse en sus palabras, movimientos, y uso de todos sus sentidos”. Un modelo de la persona medida. Un hombre que cultivó los sentimientos de culpa (con todos los tormentos psicológicos correspondientes) fue el misionero Melchor Venegas (1572-1641), un jesuita nacido en Santiago de Chile en un hogar adinerado: “Sentía tan bajamente de sí y de sus cosas, que todas las condenaba de imperfectas, y no hallaba méritos porque ser estimado, sino mucho porque ser ultrajado... Reputábase por tan imperfecto, que teniendo en el Breviario una estampa de N.P.S. Ignacio, decía que muchas veces, no se atrevía a abrir la hoja donde estaba, porque sin duda que si el santo resucitara le despediría luego de la Compañía de Jesús. Castigó su cuerpo con silicio, se hería los pechos antes de acostarse todas las noches sobre una tabla y desconoció los nombres de sus parientes”²¹.

En el Confesionario de la lengua de Chile (Lima, 1606) el P. Luis de Valdivia exhortaba: “Un solo pecado mortal merece tormento de fuego, para siempre en el infierno. Dime qué sentirías si te pusiesen en el fuego un día entero? Y si te hiciesen estar ardiendo diez días qué sentirías? Pues cómo estarás ardiendo en el Infierno un año? Y diez años? Y cien años? Y mil años en cuerpo y alma, para siempre jamás sin fin?”²².

Rechazo de los cuerpos y las mujeres

El dualismo de Occidente, remontando a San Agustín –quien definió al hombre más racional que “usa el cuerpo” – completó una revolución cultural en la Edad Media

²⁰ Isabel Cruz de Amenábar, *Historia del Arte colonial. La muerte como transfiguración de la vida*. Pontificia Universidad Católica, Santiago, 1999.

²¹ *ibíd.*, pp. 107-108.

²² *ibíd.*, p. 110.

que significó una derrota del cuerpo²³. La Reforma cultural religiosa de los siglos XVI y XVII avanzó hacia una actitud verdaderamente proscriptiva de los cuerpos de las mujeres, paralela al reforzamiento del poder institucional clerical²⁴.

Afectado por una amplia variedad de connotaciones negativas, el cuerpo es una forma de antialma: El tercer enemigo del alma es nuestro cuerpo; la primera busca su salvación divina y el segundo, tierra y lodo; siempre desea cosas carnales, sucias. Este concepto es ubicado dentro de un marco binario que coloca a la díada "alma-gloria" en antítesis con "cuerpo-infierno". El intelecto –o razón– es el contrapeso exacto del cuerpo. Es evidente que el cristianismo impuso un estrecho juego de categorías sintéticas y una abstracta dicotomía, mientras que los indígenas concebían una serie de elementos múltiples que se separaban en la muerte, para dirigirse a diferentes destinos.

En Europa se confrontarán, según M. De Certau, en lo central, dos formas de comprender lo religioso: "las ligadas al contenido de la historia, a la sociedad eclesial o a los fenómenos religiosos que estudiamos; y las que se refieren a la organización científica, es decir, a "nuestra manera" de comprender la historia y por consiguiente a la relación que mantiene con su objeto religioso nuestra óptica actual de historiadores"²⁵.

Por otra parte, en la misma Europa del siglo XVII, la religión se va llevando progresivamente al terreno de la práctica. Y la práctica es un hecho que puede comprobarse²⁶. Todos estos elementos intentan, por una parte, defender una originalidad cristiana (jansenismo), y de otra, introducir al cristiano en las leyes de la moralidad pública, tendencia practicada fundamentalmente por los jesuitas. En lo sucesivo, el lugar fundamental de las prácticas serán las costumbres y no la fe²⁷, lo que en nuestro continente se traducirá en la creación de prácticas comunes y en la sociabilidad de las mismas en el conjunto de poblaciones confrontadas/cohabitadas. Aquí se implementará el poder del saber en la instauración de un orden contrapuesto a las formas de vida, creencias, jerarquías y prácticas de los pueblos conquistados.

²³ Ver Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en Occidente*. Barcelona, 1985, pp. 40-43 y Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, 1974. Esp. 180²³.

²⁴ Eric Fuchs, "Sexualidad y poder en la iglesia", en *Concilium* 217, 1988, pp. 349-354, Arlene Snidler, "Imagen de la mujer en una religión paternalista", en *Concilium* 163, 1981, pp. 412-420, ambos citados por M. Salinas en *ibíd.*, p. 112.

²⁵ Michel de Certau, *La escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1993, p. 129.

²⁶ Michel de Certau, *op. cit.*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*

Las prácticas y los Confesionarios

Entre el “conócete a tí mismo” de Sócrates y el de Freud, existió la confesión.

A partir del siglo XIII, la Iglesia hizo obligatoria la confesión por lo menos una vez al año; el objetivo de esta práctica, según J. Delumeau, fue hacer confesar al pecador para que recibiera el perdón divino por parte del padre (cura). Esta práctica sin precedentes en la historia suscitó debates teológicos apasionados entre los rigoristas y los partidarios de la benevolencia en la época clásica, pero sobre todo esta institución penitenciaria hizo de los hombres de iglesia los primeros “médicos de las almas”. Durante siglos hizo pesar un yugo sobre millones de fieles católicos, pero tuvo a su vez la función irremplazable de afinar las conciencias y de hacer progresar el sentido de las responsabilidades.

Nuestras concepciones morales y psicológicas se formaron históricamente en gran medida a través de esta institución²⁸.

M. Foucault demostró en forma convincente que a partir del siglo XVI, la Contrarreforma, la confesión se convirtió en una práctica más opresora y hostil, base de poder en que se “establecieron las formas de sujeción y los esquemas de conocimiento en constante cambio”. Un ejemplo de esta nueva estrategia es el establecido por la Iglesia dentro del marco de la dominación colonial hispanoamericana. Como resultado tenemos la creación de un discurso centrado en la sexualidad y los apetitos carnales, sobre el cual giraban el poder y el conocimiento, pasando por el temor a la muerte y con aspiración a la salvación del alma.

La confesión puede ir más allá de los objetivos espirituales de la Iglesia, de su deseo de dominar y de sus sistemas de categorías e intervenciones que llevarían al concepto de la “sexualidad”. “También puede convertirse en un instrumento para expresar formas aprobadas por la Iglesia de individualización y de culpabilidad, y deteriorar los lazos tradicionales y las relaciones interpersonales en las sociedades colonizadas”²⁹.

Los Confesionarios del siglo XVI, Gruzinski los define como textos formales basados en un supuesto elemental del catolicismo: que el individuo debe actuar por voluntad propia y, por lo tanto, es responsable de su conducta. Esta definición, que Gruzinski entrega estudiando los manuales de confesión para el mundo nahuatl, se

²⁸ J. Delumeau, *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècles*. Fayard, Le Livre de Poche, Paris, 1992, 1ª ed. 1964.

²⁹ S. Gruzinski, “Individualización y aculturación: La Confesión entre los Nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII”. En A. Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. Grijalbo, México, 1991, cap II, p.105.

encontrará en la base de los textos normativos más importantes del mundo hispanoamericano.

En este sentido, el sujeto debe hacer a un lado el medio que lo rodea, el grupo social, el peso de sus tradiciones y las fuerzas externas que solían influir en su comportamiento, como el poder de la furia divina, los conjuros de una bruja, la envidia de un vecino o pariente, los designios de mal agüero de algún desviado sexual o algún transgresor de las reglas establecidas. Dicho de otra forma, al centrarse en el "sujeto" –en el sentido occidental del término– el interrogatorio de la confesión rompe la solidaridad y las redes sociales antiguas, así como los lazos físicos y sobrenaturales. "Así, la creencia en la fuerza familiar, relacionada con el tonalli (destino), vital para la cohesión del grupo y el bienestar de los miembros de la familia, solo puede desaparecer. Es evidente que esta interrupción (discontinuidad o suspensión) del pasado, las costumbres y el medio, tiene que ver con la aparición de la omnisciente y todopoderosa figura del sacerdote cristiano"³⁰.

En la confesión se busca la introspección del individuo, lo que no puede darse sin una previa memorización. Por tanto, es indispensable "saber, y recordar todos los pecados, traer a la mente todos los pecados". Esta memorización no implica una mera aproximación; tiene que ser exacta, minuciosa, copiada de un modelo aritmético, "como cuando el patrón recibe cuentas de un mayordomo". Este ejercicio comprende todo el transcurso de la vida y se ocupa de las acciones y de los "pensamientos, deseos, e intenciones". Es un intento de dominar las categorías que interiorizarán los individuos. Es decir, organizar ese material según el concepto del tiempo "occidental", concebido como una concatenación de causas y efectos personalizados que conforman la trayectoria singular e irreductible del yo biográfico³¹.

Estas actividades mentales debían crear en el sujeto sentimientos de culpa, una profunda internalización de ese sentimiento. "Es muy necesario conocerte como pecador para llorar por tus culpas". "Menciona tus pecados compungido y con lágrimas; decláralos con mucho llanto y suspiros". El penitente se encarga del drama de la culpabilidad, no solo al asimilar el concepto del mal (pecado) sino también al modificar su propia conciencia de lo perverso y de la desdicha. Este proceso no es específico de la Nueva España del siglo XVI; tiene lugar de una forma u otra, en la aculturación y los procesos de transición de culturas tradicionales que se enfrentan con culturas modernas occidentales, especialmente de la cristiandad³².

³⁰ *Ibíd.*, pp. 107-108.

³¹ *Ibíd.*, p. 108.

³² Ludo Milis, "La conversion en profondeur: un processus sans fin". En *Revue du Nord*, N° 69, Lille, 1986, pp. 487-498; Jeroen Deploige, "Intériorisation religieuse et Propagande. Hagiographique dans les Pays-Bas Méridionaux du 11e au 13e siècle". En *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. XCIV, N° 3-4, Louvain, 1999, pp. 808-831.

Como paso final en el proceso de aceptación del sentimiento de culpa, se invita al indígena a manifestar sus transgresiones: "Quisiera exponer todos mis pecados ante el padre". Esta confesión procede de la consecuente resolución de la angustia provocada por el sentimiento de "culpabilidad" y exacerbada por el interrogatorio durante la misma. Hay dos ritos, el de la absolución y la penitencia, que permiten al sujeto encontrar su "medicina" y "consuelo". Esta es la base síquica e intelectual en que se apoya la práctica de la confesión católica. Se necesitan dos requisitos previos fundamentales: la asimilación de un aparato conceptual exótico y la aceptación, por parte de los naturales, de su posición como sujetos occidentales en un sentido doble: como vectores de un individualismo embrionario y como sujetos ideológica y psicológicamente dominados del confesor católico. Así concebido, el mecanismo de dominación tiene varios campos de aplicación: el cuerpo, el sexo, el mundo de los sueños, las fantasías personales y hasta el trabajo"³³.

Este proceso de instalar la confesión en Hispanoamérica se verá reforzado por la existencia de los tribunales inquisitoriales. El Santo Oficio no constituye un sector aislado de la máquina social; si bien ejerce un poder específico en el campo de la fe, mantiene con las demás instancias y las esferas del conocimiento unas relaciones estrechas: inquisidores, calificadores, consultores, médicos resultan ser especialistas que hablan finalmente el mismo lenguaje, se ayudan mutuamente con conocimientos complementarios, obrando tal vez para los mismos fines.

Por otra parte, la intervención médica permite bajar a las profundidades en donde se articula lo social con lo individual, lo institucional con lo biológico, no siendo la manifestación patológica más que la floración perversa que nace de este proceso. No cabe duda de que el reo solo padece en la cárcel de los males que llevaba en germen cuando ingresó en ella; así y todo, estos males tienen un origen social, individual e institucional en cada una de estas manifestaciones y la manera como se van articulando³⁴.

El Tribunal del Santo Oficio, más que un tribunal estrictamente represivo, representó la ortodoxia religiosa en la sociedad colonial de Nueva España, difundiendo e imponiendo cierta coloración a la vida social que implicaba tal vez menos un conformismo, rebasado por la abigarrada realidad colonial, que algunas actitudes tales como la delación y el disimulo.

Sabemos, en efecto, que la máquina inquisitorial se nutría con la delación, a la que el procedimiento insitucional aseguraba la impunidad que las circunstancias históricas imponían. Ahora bien, si la denuncia constituía sin lugar a duda un mecanismo profiláctico en cierta medida, cosa que subrayamos anteriormente, también pudo tener un efecto desmovilizador ya que numerosas tensiones que en un contexto

³³ *Ibid.*, pp.108-109.

³⁴ Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. FCE., México, 1998, 1ª ed., 1988, p. 260.

distinto se verían encauzadas en una expresión consciente, abierta y a veces colectiva, se reducían aquí a una especie de confesión individual con un comisario y terminaban con el proceso de un inculpado y su condena. Si el auto de fe fue una ceremonia unificadora y, asimismo, un acto simbólico de restauración de un estado anterior (ora por la eliminación del pecador en la hoguera, ora por su reconciliación y reintegración en el seno de la comunidad), constituyó finalmente un regreso a una etapa precedente percibida como de insuperable excelencia. En esta perspectiva, el Santo Oficio, institución de origen medieval –hay que recordarlo– no concibió evolución alguna y las notables capacidades adaptativas que lo caracterizaron y le permitieron perdurar varios siglos no tendieron más que a impedir dicha evolución. Así, el Santo Oficio resultó ser efectivamente el aliado de la Corona española, puesto que mucho más que reprimir a los pecadores, mantuvo las premisas de un orden a la vez que puso trabas a la posibilidad de la evolución³⁵.

Por último, la Inquisición fue una excelente escuela de disimulación y la Nueva España, producto de la Conquista y la dominación no podía dejar de aprovechar magistralmente sus enseñanzas. En tierras americanas, todos entendieron muy pronto que se trataba de no decir lo que se pensaba o hacía y que, por otra parte, era muy bien tolerado. Así, junto a una rigidez de principios y proyectos, perceptibles a través de los múltiples discursos que provienen de las instituciones, encontramos la variedad infinita de las conductas, su heterodoxia patente y su exuberancia aún presente; los ciudadanos de Nueva España, dotados de genio cuando de la vida o la supervivencia se trata, se volvieron maestros en el arte de bajarlas. Desfase entre el proyecto declarado y la realidad... “Se nos presenta por tanto una Inquisición que, despojada de todo oropel sangriento, se apoltronó en una pereza corrupta, en realidad porque no tuvo los medios necesarios para ser verdaderamente eficiente; al correr de aquellos calmados días de los siglos pasados, acabó siendo una institución contemporizadora y quizás desmovilizadora”³⁶.

La *Pax Hispánica*³⁷, que traspuso su orden en el continente americano, impuso en Nueva España una era que numerosos países europeos, entonces agitados por sublevaciones y revueltas, guerras de treinta años o más y revoluciones dudosamente gloriosas, bien podían haber envidiado. A la sombra de sus leyes fue como un pueblo y una cultura lograron nacer y desarrollarse, aun cuando su solidez tranquilizadora impidió que aparecieran las grietas por las que se hubiese filtrado un poco de aire fresco. No podía faltar el Santo Oficio a la obra común pero, trasterrado de su terruño lo mismo que las demás instituciones coloniales, se encontró desprovisto en el virreinato de raíces profundas y verdadero asiento.

Ya desde finales del siglo XVI, y siguiendo las orientaciones del Concilio limense de 1583, se ordenará por escrito, en lengua y formas textuales, la doctrina cristiano

³⁵ S. Aberro, *op. cit.*, p. 592.

³⁶ *Ibid.*, p. 593.

³⁷ *Ídem.*

católica que permitirá incrementar la necesaria conversión religiosa que debía operarse en la poblaciones indígenas, al mismo tiempo que se recordaba a la poblaciones cristianas-españolas sus deberes frente a estas prácticas.

Para tales efectos el Concilio de Lima orientó la confección de catecismos, sermones y confesionarios para afirmar el adoctrinamiento. Es así como aparece el Catecismo para los rudos y los menos rudos.

En el Concilio Provincial celebrado en Lima se ordenó la realización de juntas –en cada obispado– de “personas doctas, religiosas y expertas” para la redacción del catecismo para los indios³⁸. Hasta 1606, estos códigos circularon “escritos a manos y muchas veces trocados las palabra y con algunos yerros” y debían acomodarse al mayor provecho de los indios³⁹.

Ya en 1606, se encuentra en lengua mapuche el primer texto compilado de Arte, Vocabulario y Confesionario de Luis de Valdivia; el segundo corpus de textos doctrinarios será el Confesionario y finalmente los Nueve Sermones en Lengua de Chile.

Los testamentos de las mujeres indias

Al igual que en otras regiones del continente americano, el testamento fue uno de los recursos utilizados por las poblaciones indígenas que recurrieron a las nuevas instancias judiciales y eclesiásticas instauradas por los españoles, quienes se reservaron el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por lo tanto, las definiciones de la realidad, sobre todo empleando un lenguaje diferente, tan exótico y tan hermético que podemos dudar de que la mayoría de los indios haya podido captar su alcance exacto⁴⁰. Así y todo, el universo testamentario de las poblaciones indígenas, mulatas y pardas representa un porcentaje importante de los testamentos encontrados, hasta ahora, en los archivos de escribanos. Por una parte, en la investigación realizada sobre testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII⁴¹, un 23 por ciento de los testamentos corresponde a poblaciones no españolas, y recientemente Julio Retamal Avila ha publicado testamentos de indios desde el siglo XVI al XIX, encontrando el mayor porcentaje de testadores durante el siglo XVII⁴².

³⁸ Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches 1593-1767*. Editorial Universitaria, Santiago, 1996, p.101.

³⁹ R.Foerster, *Jesuitas... op. cit.*, p. 101.

⁴⁰ S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 155.

⁴¹ L. Invernizzi, Margarita Iglesias, Raissa Kordic, Ximena Azúa, *Testamentos de Mujeres chilenas del siglo XVII*. Proyecto Fondecyt 1980764.

⁴² Julio Retamal Avila, *op. cit.*

La estructura de los testamentos chilenos del siglo XVII, en cuanto actualización barroca, y en relación con el contexto histórico social en que se producen, constituye la expresión de una sociedad y de una conciencia que en un mundo violento y en proceso de consolidación de una institucionalidad que lo ordene, se debaten entre la sujeción a las normas y controles que imponen un poder político y eclesiástico en todas las esferas y manifestaciones de la vida pública y privada, de la cultura, de los comportamientos colectivos e individuales y un emergente individualismo que busca afirmarse y aspira a manifestarse con mayor autonomía e independencia respecto del sistema imperante. Esta tensión –muy propia de los productos de la cultura barroca hispánica– es la que se manifiesta en todos los testamentos chilenos del siglo XVII, en los estrechos marcos que impone al texto la preceptiva jurídico-eclesiástica⁴³.

Para el siglo XVII podemos referirnos al proceso de “conversión en profundidad” con el que los sectores dominantes buscaron imponer no solo nuevas formas económicas de producción y de organización del trabajo, tendientes a incorporar a los sectores indígenas a las nuevas formas de explotación y producción, sino que al mismo tiempo buscaban establecer órdenes y jerarquías, modos de entender el mundo y obedecer a las necesidades de los conquistadores.

La realidad de las mujeres indias había cambiado en el transcurso de sesenta años respecto a la vida comunitaria y a la circulación de mujeres en las comunidades indígenas, siendo éste uno de los principales problemas con que se encontraron los primeros misioneros para la conversión. Todo el sistema de organización mapuche había sido trastocado, dado que a la llegada de los conquistadores existía una organización económica y social basada en la existencia de “las familia amplias, extensas y complejas, en que convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia. Abuelos, padres con sus esposas, hijos con sus esposas, nietos, etc...allí se producía una división del trabajo, ya sea por diferencia sexual (mujeres en labores hortícolas, textilera etc.) o por habilidades (los viejos en tareas más caseras, los jóvenes en las más arriesgadas, pesca en el mar, por ejemplo). Los alimentos se consumían en familia”⁴⁴. “La organización de los mapuches en el momento de la Conquista estaba dada por agrupaciones territoriales patrilocales: familia extendida, linajes y clanes, que aseguraban el acceso a la tierra y animales a todos sus miembros varones casados. El sistema de parentesco, tanto en los vocablos como en las actitudes y conducta recíproca, reafirma la patrilinealidad de los linajes integrados a un clan totémico al que se relacionaban todos los hombres por nacimiento en su territorio. Conjuntamente a esta filiación se daba la matrilineal, adquirida a través de la sangre materna, que integraba a los hombres al clan totémico de su madre, recibiendo la protección del espíritu a que formaba parte de su propio nombre. Es decir existía en

⁴³ Lucía Invernizzi, “El texto testamentario como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVIII”. *Jornadas de Historia Colonial*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2000 (en prensa).

⁴⁴ José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*. SUR, Santiago, 1985 (1985) p. 26.

la familia mapuche una doble filiación”⁴⁵. “Pertenencia a grupos de parentesco que implicaba para las personas adquirir derechos y obligaciones: derecho para acceder a tierras, herencias y sucesión en cargos administrativos, políticos y religiosos y deberes respecto a la reciprocidad entre el grupo, la aceptación de normas de conductas que regulan las relaciones de parentesco, acatar las decisiones y contribuir y participar de los rituales religiosos y de los festejos civiles, adquiriendo el parentesco una connotación económica y ceremonial que va más allá de los vínculos consanguíneos”⁴⁶.

Es así como la sociedad del siglo XVII se enfrenta a expresiones colectivas e individuales marcada por la incertidumbre, al mismo tiempo que la necesidad de ir conformando un ser social, cultural y mental que enfrente estos temores con el convencimiento de la temporalidad del paso por la vida. Lo que Serge Gruzinski ha denominado “el dispositivo barroco” operará como una forma segura de imposición de un modelo trágico y exuberante, ejerciendo en el interior mismo de la sociedad colonial un orden visual que buscó incansablemente borrar las divisiones que oponían los medios dirigentes peninsulares, criollos y a veces indígenas, a la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados, buscando a través de las imágenes una acción integradora⁴⁷.

Una de las huellas de este dispositivo barroco del orden colonial es la que se plasmó a través de los testamentos chilenos, instrumento decisivo en ese proceso que obligaba a prepararse para una “buena muerte”. En nuestra selección documental, del Fondo de Escribanos del Archivo Nacional de Chile, el 61 % de los que se declaran vecinos de la ciudad de Santiago dejan ordenados sus asuntos temporales y cumplen con la normativa vigente respecto a estas actas notariales, el 11% de los testadores se identifican en su calidad de religiosas y religiosos, siendo la única actividad especializada claramente explicitada; el 23% se declara no español; el 14 % pertenece a mestizos, 9 y un 2% no entrega información al respecto, lo que nos sitúa en un universo representativo de la sociedad colonial tanto desde el punto de vista étnico, como desde el punto de vista social económico, confirmándose así, el rol del testamento como ordenador de la sociedad⁴⁸ (ver Diagrama).

⁴⁵ Osvaldo Silva G., “Grupos de Filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos” en *Cuadernos de Historia* N° 5, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, pp. 7-24.

⁴⁶ Osvaldo Silva G., *op. cit.*, p. 7.

⁴⁷ Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”* (1492-2019), Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 158-159.

⁴⁸ Ver al respecto los primeros resultados de esta investigación: M. Iglesias S., “En nombre de Dios, por nuestras inteligencias, me pertenece la mitad, y mi última voluntad es... Testamentos de mujeres chilenas. Siglo XVII”. En *Revista de Historia Social y de las Mentalidades: Violencia cotidiana y disciplinamiento social en Chile tradicional*, año IV, N°4, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2000, pp. 177-195; L. Invernizzi, X. Azúa, R. Kordic, “Testamentos de mujeres de Chile en el siglo XVII. Viejos documentos, nuevas miradas”. En *Mujeres Ausentes, Miradas Presentes*. S. Vergara, Editor, LOM-Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 51-73.

INFORME DIAGRAMA

Sobre un universo de 59 casos

CONDICIÓN DE LOS TESTADORES

Indica la condición social de los testadores

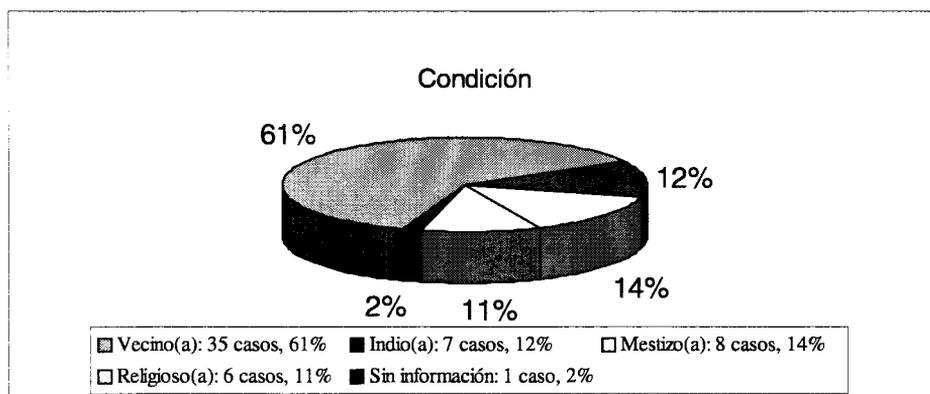
Universo de 57 casos (Catalina de Alvarado se repite 3 veces)

Vecino: español, hijo de español

Indio: natural

Mestizo: Pardo, mulato

Condición del testador	Vecino(a)	Indio(a)	Mestizo(a)	Religioso(a)	Sin información
Nº de casos	35	7	8	6	1



Desde la primera época de la Conquista, en los territorios de lo que se denominaría Chile, los pueblos indígenas vivieron estas nuevas formas de reorganización; pueblos de indios, entregados en encomiendas o mantuvieron sus comunidades para enfrentar la invasión de los conquistadores. Las mujeres indias no fueron ajenas a este proceso de desintegración y reorganización y se encontraban incorporadas a las nuevas formas de organización social desde donde se debía aprender la lengua de los conquistadores, así como sus formas de organización y distribución del trabajo, al mismo tiempo que el adoctrinamiento religioso católico indispensable para internalizar nuevas concepciones de sociedad, trabajo y cultura, indispensable para el asentamiento de la colonización y los nuevos requerimientos de las sociedades en formación.

Desde las prescripciones conciliares y sinodales se normó la forma de incorporar a las poblaciones indígenas a los preceptos cristianos católicos, inventándose nuevas formas de evangelización y adoctrinamiento tendientes a consolidar formas de dominación impuestas a los indígenas de los territorios hispanoamericanos.

El Concilio de Lima de 1583 fijó las pautas de estos adoctrinamientos, correspondiendo a los sínodos territoriales aplicarlos en las poblaciones concernidas.

En Chile, el primer aporte escrito en lengua mapuche y la transcripción y traducción de los conceptos a esta lengua la hará Luis de Valdivia, jesuita, quien hará una versión del catecismo limense en lengua mapuche, desde la práctica moralizante en el espacio público.

Tanto la Iglesia católica como el Cabildo de Santiago estaban preocupados del adoctrinamiento y de la conservación y de los bienes de los indígenas de la ciudad de Santiago. En 1605, es nombrado Protector de naturales de esta jurisdicción Juan Venegas, quien al mismo tiempo ostentaba el cargo de Juez de Bienes de Difuntos, desde 1604, en manos de quien el gobernador Alonso García Ramón dejaba esta nueva atribución:

“por quanto una de la cosas que S. M. encarga por sus reales cédulas es el buen tratamiento de los indios naturales de este reino, sus vasallos, y que sean miradas sus haciendas y conservadas y ellos puestos en pulcía y les defiendan de los que mal y daño les quisieren hacer: para lo qual y para administrarles sus haciendas y cobrarlas de las personas que les deba, ansí censos como sesmos y sudor de sus trabajos, conviene nombrar un protetor y administrador general en los términos desta ciudad de Santiago que sea persona de calidad y rectitud, suficiencia, habilidad y confianza, que le uses y administre, y porque la tengo de vos Joán Vanegas y que concurren en vuestra persona las calidades referidas, por la presente en nombre de S. M. y en virtud de sus reales poderes, como su gobernador, capitan general é justicia mayor deste reino, os elijo, nombro y proveo por tal protetor y administrador general de los términos desta ciudad de Santiago, cabeza de gobernación deste dicho reino, para que como tal uséos u ejerzáis el dicho oficio en todas las cosas y casos á él anejas y concernientes, según y como lo han usado y debido guardar las ordenanzas fechas para la buena orden y conservación de los dichos naturales y las que ordenare y proveyere, teniendo especial cuidado con el buen tratamiento de ellos y que no se les haga agravio ni excepción, y que en el sacar los indios para las minas y servicio personal y otros ministerios no se exceda de el numero questá limitado, y demandar á los administradores que tienen á cargo sus haciendas de ganados y sementeras tengan mucho cuidado con ellas yqueno se les venda sin vuestro consentimiento; y que les eviten las borracheras é idolatrías, ques un daño en que tanto se consumen y no permtiéndolos saquen de sus naturales para servicios extraordinarios á que no tienen obligación para que sean aumentados, y procurando no les quiten sus tierras en que nacieron”⁴⁹.

A través de catorce testamentos, trece de mujeres y uno de hombre, podemos re-trazar aspectos de la conversión efectuada y las formas que asumió en las poblaciones indígenas y los alcances que tuvo, especialmente para las mujeres.

⁴⁹ “Actas del Cabildo de Santiago”, en *Historiadores de Chile*. Editor José Toribio Medina, Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1900, tomo XXI, pp. 220-221.

La nueva organización del trabajo y la participación de las mujeres indias en ella

Una de las características de la nueva sociedad en formación fue el cambio de organización del trabajo. Desde la llegada de los conquistadores, las poblaciones indígenas se encuentran incorporadas a estas nuevas formas de trabajo, ya sea a través de encomiendas o directamente en las tareas agrícolas de labranza y producción de alimentos esenciales, así como en oficios deducibles, sastres, zapateros, albañiles y carpinteros, en el caso de los hombres; costureras, sirvientas y labradoras para las mujeres. Al igual que para los testamentos de españoles o criollos de la época, no se hace mención explícita de los oficios, estos son deducibles a través de los bienes que enumeran.

Pero, por otra parte, en los testamentos indígenas se da cuenta de una actividad comercial permanente, dado que a la hora de testar se aclaran las deudas que se deben o las que se le deben a los testadores: "Declaro no debo a nadie más de a Francisco, indio de mi señor Rodrigo de Araya y pariente mío, dos varas o tres de lienzo de los Jurés, por un puerco que le compre; mando se le paguen"⁵⁰. Bárbola reclama una cierta cantidad de ovejas que pertenecían a su hijo Agustín, ya fallecido y que se encuentran en poder de un tío del padre de sus hijo; "mando se cobre de el dicho Juan Ortiz de Araya y la mitad de todo ello lo haya Gonzalo, indio de la encomienda de el dicho general Alonso de Riberos, mi padre, y la otra mitad se venda, y se pague mi entierro, y lo que sobrare se diga misas en el convento de San Agustín"⁵¹.

Ya en 1564, Inés González, estipulaba claramente de quién era deudora y quién le debía a ella.

En 1596, Catalina, india encomendada o esclava de su *amo*, el capitán Juan Baraona, de quien además declara haber tenido un hijo, Diego Baraona: ella es originaria de la ciudad de Angol y testa en Santiago ante el escribano Melchor Hernández. Ella no precisa un oficio, pero sí habla de su chácara y de herramientas de tabajar la tierra como azadón y asador en su poder, así mismo Bárbola, en 1601, nos informa que es encomendada, sin mayor precisión.

Catalina heredó de Juan Baraona cien pesos de oro y un indio *viejo* llamado Juan macho y una india, también *vieja*, Beatriz, a quienes "vistió y trató bien". Catalina deja como heredero universal a su hijo Diego y hace mención expresa de haber criado al hijo de este, su nieto, Juan, así como tener con ella a una *niña*, Francisca, a quien lega "una cajuela chiquita de los tres, y un faldellín azul de paño".

⁵⁰ Testamento de Inés de Berrios, FESANCH, vol.45, fols. 108v-110r Proyecto Fondecyt 1980764.

⁵¹ Testamento de Bárbola.

Catalina ha sido trasladada de su ciudad natal y puesta en encomienda o esclavitud, no tenemos mayores antecedentes, y al testar nos da cuenta de haber sido *pecadora* "...y deseando poner su ánima en carrera de salvación, tomando como tomo por mi abogada e intercesora a la serenísima Reina de los ángeles, Madre de Dios y Señora nuestra, para que ruegue a Dios por mí, pecadora, y para hacer el dicho mi testamento..."⁵².

A pesar de las fórmulas testamentarias, de cierta rigidez y no concebidas para indígenas, podemos ver cómo ya a fines del siglo XVI algunos objetivos de la conversión de poblaciones habían sido incorporados en la formación de la sociedad chilena. Las encomiendas, lugares de trabajo, de adoctrinamiento y de emparejamientos, es lo que nos aparece a través de este primer testamento; es allí, en ese lugar y en esas agrupaciones, donde los indígenas aprenderán las nuevas formas de trabajo junto con una nueva idea religiosa confundida con formas culturales de entender su relación con la naturaleza y las jerarquías impuestas por los conquistadores. Catalina se declara *pecadora*, pero nos preguntamos, ¿pecadora en relación con qué, con quiénes? ¿Con esa religión que se ha condenado por buscar un espacio en el cosmos y en una sociedad que desaparece? ¿O pecadora según los criterios hispánicos, que condenan las prácticas lujuriosas, sensuales que encuentran en los indios mapuches que "en su infidelidad es gente que no reconoce Dios alguno, salvo al demonio, de quien tienen alguna noticia por sus hechiceros y con esto no guardan costumbre alguna política ni ley natural, contra la cual cometen mil incestos y maldades, y así es lícito hacerles venir a lo bueno quebrándoles, como dice el Profeta, las mejillas con duro bocado y freno?"⁵³.

Bárbola, en 1601, nos dice al testar que proviene del pueblo de Aconcagua y que pertenece a la encomienda del general Alonso de Riberos Figueroa, al igual que su padre Gonzalo y su hijo Agustín, quien ya se encuentra fallecido en esa fecha. Es interesante destacar en el testamento de Bárbola cómo expresa su "sentir", al informarnos de que "Cristobal Veas tuvo un hijo en mí", preocupándose de repartir sus bienes entre su padre, la mitad de lo que le pertenece, y la otra mitad en su entierro y misas a cargo de la congregación de los agustinos⁵⁴.

En 1602, Marcela Gudínez declara ser hija natural de Rodrigo Gudínez y de Juana, casada, "en faz de la santa madre Iglesia" con Francisco Roque, de cuyo enlace nació su hijo Fabián. Junto al testamento, encontramos una carta de perdón que estableciera el albacea a petición de ella, perdonando a quien hiriera mortalmente a su marido Francisco Roque, puesto que éste habría sido el causante de la riña por cuyas heridas muere. Marcela perdona la *injuria* para "descargo de su conciencia, y

⁵² Testamento de Catalina, Fondo de Escribanos de Santiago del Archivo Nacional de Chile (FESANCH), vol. 34, fols. 190r-191v, Proyecto Fondecyt 1980764.

⁵³ Citado por R. Foester en *Introducción a la religiosidad mapuche, op. cit.*, p. 19.

⁵⁴ Testamento de Bárbola, FESANCH, vol. 17, fols. 68r-69r, Proyecto Fondecyt 1980764.

encarga al capitán Juan Gudínez como albacea y tutor de su hijo menor de edad. Ella testa el 1º de marzo y el 5 de marzo se constata su muerte en la carta de perdón⁵⁵.

Diego Puchunpangui, cacique principal del pueblo de Lora, encomendado del capitán Pedro Gómez Pardo, de la ciudad de Santiago, pide ser enterrado en el monasterio de Santo Domingo y declara ser casado y velado "según orden de la santa madre Iglesia", con doña Tereza Picuntur, y de quien declara que pertenecen la mitad de los bienes que el tiene en ese momento por ser *gananciales*, con su mujer *legítima* declara no tener hijos, pero si reconoce una hija natural de Beatriz Pegueyta, Petronila que no se encuentra en Santiago y de quien pide que sea trasladada a esta ciudad para servir en la encomienda de su encomendero⁵⁶.

En estos primeros testamentos, establecidos entre 1596 y 1602, encontramos a todas las indias y al cacique Diego Puchunpangui, en una situación de encomendados, tanto ellos como sus familiares inmediatos. Sin excepción, todas estas personas habitaban la ciudad de Santiago y habían sido trasladados a ella desde el sur del territorio, ya fuera como prisioneros de guerra o como esclavos para incorporarlos a las nuevas formas de trabajo implantadas por los conquistadores.

Al igual que en Europa occidental, en un contexto de expansión demográfica y de renovación socioeconómica a partir del siglo XI⁵⁷, en Hispanoamérica, la Iglesia pudo diversificar los ideales religiosos al mismo tiempo que desarrollaba una cohesión institucional desde principios del siglo XVII; como ya lo venía realizando en Europa, especialmente desde la Contrarreforma (1563), la Iglesia implementa una política sistemática de control de los comportamientos, expresada de forma externa e interna: por una parte, la Iglesia acrecentaba su influencia en diversos aspectos socioeconómicos en la formación de la sociedad colonial: crédito eclesiástico⁵⁸, fundación de obras pías, establecimientos de testamentos; al mismo tiempo que implementaba una política de pedagogía y control del catecismo; concilios hispano-americanos, México, Lima (1563), sínodos locales; el de Bernardo Carrasco i Saavedra en Chile en 1688, tribunales de inquisición, traducción de catecismos a las lenguas indígenas.

⁵⁵ Testamento de Marcela Gudínez, FESANCH, vol. 30, fols. 22v-23r, Proyecto Fondecyt 1980764.

⁵⁶ Testamento de Diego Pichunpangui, FESANCH, vol. 35, fols. 259r-260v.

⁵⁷ Jerone Deploige, "Interiorisation religieuse et propagande hagiographique dans les pays-bas méridionaux du 11e au 13e siècle". En *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. XCIV, (1999), N° 3-4, Lovaina, 1999, pp. 808-831.

⁵⁸ Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz (coor.), *Cofradías, Capellanías, y Obras Pías en la América Colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998; Pilar Martínez López-Cano (coor.) *Iglesia, Estado y economía, siglos XVI al XIX*. UNAM, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, México, 1995; Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en Nueva España, siglos XVIII*. UNAM, México, 1994; María Eugenia Horvitz, "Las capellanías de misas: obligaciones privadas y públicas. Chile 1558-1914". En *Cuadernos de Historia* N° 18, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 1998, pp. 83-113.

Para la conquista religioso-cultural, los españoles formaron ejércitos militares y religiosos "...los ejércitos iban acompañados del clero, cuyo oficio era primordialmente, antes de conquistar el mundo aborígen, dulcificar al mundo militar español y armonizar el primer encuentro difícil entre conquistadores y conquistados"⁵⁹, es decir, la Iglesia tenía clara conciencia de que el dominio de las nuevas poblaciones tenía que ser tanto bélica como mental; por eso, uno de los primeros actos públicos que daban cuenta de la conquista de un lugar para construir una ciudad era "la misa celebrada entre pintorescas improvisaciones como en Santiago; en una portada de la casa habitación del gobernador" construyéndose la primera iglesia en 1548.

Las primeras órdenes religiosas se instalaron en los territorios chilenos a partir de 1542, y en 1567 se encontraban en Chile los mercedarios (21), franciscanos (20) y dominicos (15) y otros veinticuatro sacerdotes del clero secular, lo que hacía un total de ochenta eclesiásticos repartidos en el territorio conquistado y por conquistar. En 1593 llegaron los jesuitas con seis sacerdotes y dos coadjutores⁶⁰. En 1571 se establecerá en Chile el convento de Santa Isabel de Hungría, en Osorno, que se instaló en Santiago en 1604, pasando a llamarse Monasterio de Santa Clara, profesando la segunda regla de San Francisco; otro convento de clarisas se fundó en 1678 a partir del primero, llamado Nuestra Señora de la Victoria; el primer monasterio de religiosas fundado en Santiago fue el de la Limpia y Pura Concepción de María, de la regla de San Agustín, en 1574, autorizadas por el Cabildo de Santiago, y en 1690, se establecerán las carmelitas descalzas en el monasterio del Carmen de San José.

Todos estos conventos se encontraban reglamentados, tanto en su funcionamiento y comportamiento al interior de sus encierros, como en las relaciones y comportamientos que debían mantener con la parentela y la sociedad⁶¹. Por otra parte, la población chilena estaba organizada en diócesis desde el siglo XVI.

Todo este aparato eclesiástico suponía al mismo tiempo el aprendizaje de la doctrina y la subordinación de las poblaciones indígenas, tanto a la corona como a la cristiandad, dado que "finalmente recibieron la fé católica (los mapuches) y hay precisa obligación de conservar en ella a los ya reducidos a ella, atendiendo a que el bien espiritual se ha de preferir a todos los otros bienes, por lo cual no sería lícito al príncipe cristiano desampara la administración de las provincias, donde gloria a Dios,

⁵⁹ Antonio de Egaña S.I., *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1966, p. 204.

⁶⁰ Las cifras de religiosos y las congregaciones correspondientes están tomadas de Walter Hanish Espindola, *Las vocaciones en Chile, 1536-1850*. En *Revista Sondeos* N° 67, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, 1970.

⁶¹ Margarita Iglesias S., "El rol de las mujeres religiosas en la transmisión de la Fe cristiana en la época colonial: una mirada a través de la vida conventual". En *Coloquio Mujeres de la Edad media. Escritura, Visión, Ciencia. A novecientos años del nacimiento de Hildegard von Bingen*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago, 1999, pp. 47-54.

está la religión cristiana plantada y multiplicada, así entre españoles como entre naturales"⁶².

De la *interiorización* de estos preceptos religiosos y del reconocimiento de los órdenes como garantes de éstos nos dan cuenta estos testamentos indígenas, al dejar estampados en actas notariales, voluntariamente o no, algo difícil de determinar por ahora, desde la enunciación que establecía el testamento, pero que a pesar de la rigidez de las fórmulas nos da cuenta del querer morir en concordancia con la religión impuesta ya desde el siglo XVI y eligiendo los lugares de entierro en las parroquias de las distintas congregaciones, como el caso de Catalina india, que pide que su cuerpo sea sepultado en el convento del San Francisco en 1596, en la pila bautismal y que sean estos frailes quienes le recen las misas desde su entierro hasta el novenario, apartando de sus bienes la *limosna acostumbra*⁶³; Bárbola, en 1601, pide ser enterrada en el Convento de San Agustín, sin mayores precisiones, al igual que Diego Puchunpangui en el Monasterio de Santo Domingo, en 1602; Marcela Gudínez en la Iglesia mayor (catedral), declarando que el funeral que se realice sea como a *mujer pobre*, y que la limosna (pago) se lo hagan los religiosos de la congregación *por amor a Dios*, es decir, no existe una congregación o un lugar preferido para el entierro de estas personas.

El ordenamiento de las misas por la salvación del alma es manifestado explícitamente por las testadoras y el testador, salvo en el caso de Marcela Gudínez; Catalina pide que para sus misas se concierte el precio de una chacara de maíz y porotos para que los religiosos de San Francisco en conjunto con el albacea determinen cuántas misas pueden rezar según el valor de su chacra, que tiene plantada al interior de otra chacra, por lo que se supone que paga a su vez un arriendo o tributo por la misma; Bárbola encarga que se repartan sus bienes y *lo que sobrare se diga en misas en el convento de San Agustín por los frailes de él, y dos misas rezadas en el altar del señor obispo por los curas, y se les dé dos pesos de limosna por ambas misas*. Diego Puchunpangui pide las misas en los dominicos, todas por *su ánima*. Esta es una diferencia notable en el encargo de las misas por los indios, que solo piden por *su ánima*, a diferencia de los españoles o criollos, que piden por ellos y por sus familias, incluso por indios de su servicio. Esto pensamos que se da porque para estas poblaciones el fin de testar es morir como *buenos cristianos*, pero sin haber llegado a incorporar ni a sus antepasados ni a sus parientes cercanos en este aprendizaje o *conversión* de la ideología dominante.

Al igual que en los testamentos de otras etnias, la principal cláusula del documento es la enunciación y repartición de los bienes, que por cierto son de cuantía muy inferior a los que encontramos en los testadores españoles o descendientes de los mismos, pero tiene el mismo sentido de dejar en orden los asuntos temporales y de una manifiesta preocupación del destino de los mismos, buscando proteger a sus descendencia en primer lugar y a quienes los han protegido de una u otra forma.

⁶² Petición al Rey de Juan de Vascones, citado por R. Foester en *op. cit.*, p. 20.

⁶³ Testamento de Catalina india, ref. cit.

En 1610, Inés de Berrío, en una fórmula testamentaria similar a la de las poblaciones españolas, ordena su testamento de la siguiente forma:

“En el nombre de Dios todopoderoso, sepan cuantos esta carta vieren cómo yo, Inez de Berrío, india natural de esta tierra, hija de Andrés indio y Elvira, su mujer, difuntos, estando como estoy enferma del cuerpo y sana del entendimiento y memoria, cual Dios, nuestro Señor, fue servido darme, temiéndome de la muerte qu'es cosa natural, con deseo de poner mi ánima en carrera de salvación, creo en el misterio de la santísima Trinidad y en todo lo que nos enseña la sancta Iglesia de Roma, debajo de cuya fee y creencia protesto vivir y morir, con revocación que hago de cualquier dicho o hecho incitada del demonio, enemigo de la naturaleza humana, antes o al tiempo de mi fallecimiento dijere o hiciere, y tomo por mi abogada a la serenísima Reina de los ángeles, Madre de Dios y Señora nuestra, para que con los bienaventurados apóstoles san Pedro y san Pablo y los demás santos y santas de la corte celestial rueguen a Dios por mí, otorgo por la presente que hago y ordeno mi testamento, última y postrimera voluntad en la forma siguiente...”⁶⁴

Este encabezado del testamento de Inés de Berrío difiere de otros testamentos establecidos en la misma fecha, solo en lo que concierne a la enunciación respecto al demonio, cuando este aparece mencionado en las fórmulas testamentarias, es sistemáticamente en los testamentos de indios, pardos libres o mulatos, es decir es una característica de los testamentos de las poblaciones *convertidas*⁶⁵.

Por otra parte, Inés Berrío deja manifiestamente claro en su testamento que pide ser enterrada como pobre, a pesar de pedir una *misa cantada de cuerpo presente con vigilia y responso* que sera pagada con sus bienes, que son una gran cantidad de vestimenta, especificando que solo puede contar al final de su vida con Luciana de Vergara a quien pide que por amor a Dios acoja en su casa y críe y mire por su hija natural Joana, como ha hecho por Dios por otras pobres huérfanas, contrastándose así una situación de soledad y abandono con la preocupación por su hija, al parecer pequeña, que debe encargarla a una mujer que se ocupa de niñas huérfanas⁶⁶.

El reforzamiento pedagógico de la idea del demonio asociado a las prácticas y creencias de los indígenas es algo que se da desde los primeros escritos de los conquistadores hispánicos quienes, observando los rituales y las fiestas indígenas, los

⁶⁴ Testamento de Inés de Berrío, FESANCH, vol. 45, fols. 108v-110r. Proyecto Fondecyt 1980764.

⁶⁵ Raïssa Kordic Riqueleme, “Seis testamentos chilenos de los siglos XVI y XVII”. Edición crítica preliminar. En *Cuadernos de Historia* N°18, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, 1998, pp. 259-293.

⁶⁶ Lucía Invernizzi, Margarita Iglesias, Raïssa Kordic, Ximena Azúa, “Testamentos de mujeres chilenas del siglo XVII. Viejos documentos, nuevas miradas”. En *Mujeres Ausentes, Miradas presentes*. IV Jornadas de Investigación en Historia de la Mujer. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, LOM, Santiago, 2001, p. 71.

asimilaban a prácticas demoníacas, y que, según R. Foester, estos vínculos con el demonio se efectuaban a través de los hechiceros según los expresará Gerónimo de Bibar en la primera Crónica sobre las poblaciones indígenas establecidas en territorios chilenos a la llegada de los conquistadores:

“estando en las fiestas, éstos se levantan, y apartados un poco de la gente, hablan como si tuviesen al demonio... Estando en esta habla, saca una quisca que ellos llaman, que es una manera de huso hecho de palo y, en presencia, de toda la gente, se pasa con ella la lengua dos o tres veces y, por el consiguiente, hace los mismos a su natura, y aquella sangre que saca, lo escupe y lo ofrece al demonio, que esto lo tiene encestidos”⁶⁷.

Otra de las manifestaciones prehispánicas que se relaciona con el demonio es el rito de la muerte que practicaban los mapuches, por lo que era indispensable educarlos en las nuevas perspectivas de la misma incorporadas a las creencias religiosas católicas. La muerte para los mapuches era un tránsito que se festejaba.

A partir del segundo decenio del siglo XVII, los testamentos de indios y etnias distintas a las españolas serán establecidos en fórmulas muy similares. A través de ellos podemos observar la generalización de una religiosidad católica establecida formalmente en el documento testamentario, en esta suerte de confesión final, dando cuenta de la adopción de la costumbre de testar como protesta de vida de haber vivido y morir como buenos cristianos.

Desde los primeros testamentos identificaremos a estas mujeres a través de lo expresado en los textos: Catalina, india, natural que soy de Angol, residente que soy en esta ciudad de Santiago (1596) o Catalina de Alvarado, mujer legítima de Agustín Velasco, hija natural de García de Alvarado y de Francisca, natural desta tierra (1600); Bárbola, natural del pueblo de Aconcagua, de la encomienda del General Alonso de Riberos Figueroa, (1601); Marcela Gudínez, hija natural de Rodrigo Gudínez y de Juana natural desta tierra, natural desta ciudad de Santiago; Inés Berrio, natural de esta tierra, hija de Andrés, indio y Elvira, su mujer (1610); Barbola de Oropesa, india, mujer que fui de don Juan, cacique de Macul, difunto (1610), y su hija Francisca Bustos Pereira, hija natural de Agustín Bustos Pereira y de Bárbola de Oropesa (1617); Juana india, natural desta ciudad de Santiago de Chile, hija legítima de don Antonio y de doña Catalina, su mujer (1618); Catalina Flores, natural que soy desta muy noble y leal ciudad de Santiago de Chile, güerfana de padre, po no haberse conos[i]do, e hija de Juliana, india (1651); Bartola, mulata libre, natural desta ciudad de Santiago de Chile (1664); Agustina Flores, parda libre, viuda de Alonso de Escalante, pardo libre, natural que soy desta ciudad de Santiago de Chile, hija de legítimo matrimonio de Pablo, mulato, esclavo del general don Juan Rodulfo Lisperguer, y Cristina, negra angola, asimismo esclava del dicho don Juan Rodulfo (1683); Feliciano de Gamboa y Escobar,

⁶⁷ Gerónimo de Bibar, citado por R. Foester en Introducción a *op.cit.* p. 17.

parda libre, hija natural del capitán Jacinto de Escobar y de Ursula de Gamboa (1691); Melchora Rodulfo, india, natural del pueblo de Rapel (1692); Bartola Mendoza, parda libre, natural desta ciudad, hija natural de Mariana Naranjo, negra esclava que fue de Bernardo Naranjo y Andrés Hernandes (1697); los hombres indios como Diego de Puchunpangui, cacique principal que soy del pueblo de Lora, de la encomienda del capitán Pedro Gómez Pardo (1602) y Juan Morales, mulato hijo de Juan de Morales y Madalena Morales (1613). Todas estas enunciaciones nos dan cuenta de la diversidad étnica de los testadores.

Al igual que en los testamentos de mujeres españolas, las mujeres indias encontrarán en el testamento una forma de manifestar sus reclamos y de pedir que se haga justicia respecto a lo que ellas consideran haber sido pasadas a llevar por los funcionarios de la Corona u otros personajes de la sociedad⁶⁸.

Bárbola de Oropesa, viuda del cacique de Macul, don Juan, manifiesta en su testamento de 1610, ser las dueña de tierras en Macul y sentirse agraviada por haber sido despojada de parte de las tierras por el capitán Ginés de Lillo, mensurador oficial de tierras de la Corona entre 1602 y 1605, quien a su vez reconoce estar en pleito con Bárbola por lo que difiere la demarcación de las tierras en litigio⁶⁹. Además de denunciar esta situación, Bárbola pide a su hija, Francisca Bustos Pereira, hija natural –quien a su vez testa en 1617– que aclare la situación “y vea cuántas me pertenecen y son mías, para que suceda en el derecho que yo tengo”⁷⁰. Francisca aclara en sus testamento que las tierras son nueve cuadras en el pago de Macul y que las recibió en dote cuándo casó con Marcos Esquivel.

Por otra parte, la misma Bárbola de Oropesa quiere reparar con su hija Francisca una situación que considera injusta en relación con la repartición patrimonial entre sus hijas, declarándola por heredera y precisando que los que le deja es “mucho menos del tercio y remanente de quinto de lo que llevo la otra mi hija” ... “y declaro que cuando casse a la dicha Constanza de Oropesa, mi hija, con Cristobal Sánchez, su marido, yo le di en dote y casamiento todo cuanto tenia y fue mucho mas de lo que de derecho le pertene[s]ía...”⁷¹

La preocupación por proteger a los hijos e hijas será una de las características de las mujeres chilenas del siglo XVII, lo que deducimos de la repartición de bienes y el nombramiento de herederos; a diferencia de las mujeres españolas, que en casi su totalidad van a declarar hijos e hijas legítimos, las mujeres indias en su mayoría reconocerán el haberlos criado solas como hijos o hijas *naturales*, lo que nos indica la dificultad de establecer núcleos familiares monogámicos para estas mujeres. Esta

⁶⁸ Lucía Invernizzi, Margarita Iglesias, Raïssa Kordic, Ximena Azúa, *op. cit.*, pp. 51-73.

⁶⁹ Mencionado por R. Kordic en *op. cit.*, p. 281.

⁷⁰ Bárbola de Oropesa, FESANCH, vol. 40, fols. 227r-228r, Proyecto Fondecyt 1980764, y en R. Kordic, *op. cit.*

⁷¹ Ídem.

situación denota una preocupación por proteger el parentesco de su descendencia, e incluso en muchos casos, las mujeres que manifiestan ser hijas naturales en el origen, “guerfana de padre por no haberse conocido e hija de Juliana, india, ya difunta” declaran haberse casado como *lo manda la santa iglesia católica*, confirmando su participación en la creación de núcleos familiares diversos: de hecho o *legitimados* a través del matrimonio católico⁷².

La práctica religiosa

Junto con el adoctrinamiento religioso, catecismo, confesiones, sermones, misas, etc., en el asentamiento de la sociabilidad en el Chile colonial, se impulsaron las cofradías. Las obligaciones tanto del cofrade como de la cofradía hacia éstos, permitía un vínculo permanente en una estructura que normaba y sostenía al mismo tiempo a los miembros participantes de dichas agrupaciones. Eran estas instituciones las que encabezaban la festividades religiosas durante la época colonial. La espiritualidad de las cofradías se cifraba no solo en el culto de un santo patrón, sino más firmemente en la economía de la salvación eterna, que fue motivo de fundamental importancia en su misión y en la percepción que el creyente colonial tuvo de la misma. Buscaba el último la seguridad de la inversión espiritual que se presumía asegurar tan humanamente como fuera posible con la asociación y participación en la misión y actividades de la congregación. Esta relación entre la institución y sus miembros dependía de la honestidad con que se establecía la transacción entre los contrayentes. Por una parte, la corporación proporcionaba los medios de alcanzar la inversión, compartiendo los privilegios obtenidos en su fundación por la fuente de salvación espiritual: la Iglesia católica y el vicario de Dios en la tierra, el Papa.

Por otra parte, el cofrade tenía que cumplir con integridad sus deberes como tal si deseaba alcanzar el premio que buscaba. Las reglas discursivas de este contrato espiritual se encuentran en las constituciones de las cofradías, donde se autodefinían sus propósitos espirituales, los modos de comportamiento necesarios para alcanzarlos y la disciplina que el creyente necesitaba para lograr su propio esfuerzo, y a beneficio de su persona y la de sus compañeros, la posibilidad que la institución le ofrecía como una empresa dedicada a guiar las almas hacia su salvación⁷³. La disciplina del comportamiento religioso consistía en oraciones, visitas a la iglesia y participación en las actividades espirituales de la cofradía. Este conjunto de actividades le ganaba

⁷² Lucía Invernizzi *et al.*, *op. cit.*

⁷³ Asunción Lavrin, “Cofradías Novohispanas: Economías Material y Espiritual”. En *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*. Coor. P. Martínez López-Cano, G. von Wobeser y J. G. Muñiz. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 50.

una suma de indulgencias que se iban acumulando en forma de ahorro espiritual que, al final de la vida, le aceleraban la salida del Purgatorio y el alcance de la vida eterna.

Las actividades del cofrade estaban sujetas a ciertas actividades y prácticas religiosas ordenado por días y por meses. Cada fiesta espiritual, cada obligación de misa y ritual en pro de la salvación propia o la de otros, quedaba fijada cuidadosamente en la expectativa de su cumplimiento por los cofrades. El contrato que contraían al hacerse miembro de una cofradía les exigía la “reforma de sus costumbres, pureza de conciencia y ajuste de la vida”. El objetivo de un comportamiento ajustado a esos ideales era tener limpia el alma y estar dispuesto siempre, en cualquier momento, para una muerte que asegurara la salvación y que, por ende, sería “dichosa”.

Durante el siglo XVI, la aparición de cofradías en Chile no estipulaba la separación étnica de sus miembros, pero ya desde la primera década del siglo XVII, estas tendrán orientaciones religiosas acordes a las necesidades de orientación según el estamento étnico y social al que se perteneciera⁷⁴. Es así como en 1610 se crea la Cofradía de mulatos de Nuestra Señora de la Candelaria en el Convento de San Agustín y en la cual encontramos a Bartola, mulata, en 1664 pidiendo ser enterrada “en la iglesia del convento del señor San Agustín y el entierro y sepultura que tienen los cofrades de Nuestra Señora de la Candelaria de donde soy hermana y tengo pagada la entrada”⁷⁵ y Bartola de Mendoza, parda libre en 1697 pide ser enterrada en esta misma cofradía.

Con gran entusiasmo y verdadero amor a la religión dieron principio los primeros agustinos al ejercicio del ministerio que vinieron a practicar en esta República de Chile. Esto y la fama de su santidad les puso en mucha estima y veneración. Efectivamente, tal fue el celo del P. Cristóbal de Vera, que, apenas vio terminada la fundación del convento grande de Santiago, inmediatamente se consagró, con toda su atención y diligencia, a servir los intereses religiosos de los fieles, haciendo uso para ellos de los medios más adecuados, con el fin de fomentar la piedad. Para él, los medios más aptos eran las hermandades o cofradías: pues en ellas el buen ejemplo aviva la devoción, y la frecuencia de la confesión y comunión mantiene a los hombres en el cumplimiento de sus deberes cristianos. Con esta instituciones se insinuaba más y más el P. Cristóbal de Vera en el ánimo de los fieles, buscando mejoras y aumentos para su Orden, a la vez que poniendo a disposición del público todos los recursos espirituales en beneficio y salvación de las almas.

⁷⁴ Ver al respecto en Carlos Ruiz Rodríguez, “Cofradías en Parroquias de Santiago y doctrinas de Chile central: Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla”. En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*. Seminario Pontificio Mayor, Santiago, vol. 18, 2000, pp. 23-58.

⁷⁵ Testamento de Bartola, FESANCH., vol. 294, fols. 102v-103v. Proyecto Fondecyt 1980764.

Más tarde, en 1626, el P. Juan de Toro Mazotes daba un decreto por el cual ordenaba que todos los meses se hiciese procesión del Santísimo Sacramento el mismo domingo en que se hacía la procesión de la Virgen de la Cinta o Correa. En 1647, el Illmo. obispo agustino don Gaspar de Villarroel instituyó la "Cofradía de Jesús, María y San Nicolás de la Penitencia", con lo que quería sosegar al pueblo que se encontraba intranquilo y angustiado por la terrible catástrofe del terremoto del 13 de mayo de ese mismo año. Y las autoridades civiles y eclesiásticas, imponiéndose un sagrado deber, declararon al Santo Cristo de la Agonía Patrono de la ciudad. En 1699 se reafirmó este culto especialmente entre los fieles y se estableció en su sustitución de la anterior, otra Cofradía, bajo el título y protección del mismo Señor Crucificado, denominada "El Santo Cristo de los Agonizantes". El objeto de esta tan piadosa institución fue perpetuar y fomentar el culto de Jesús agonizante entre los fieles. Esta Cofradía fue favorecida por la Silla Apostólica con innumerable indulgencias. Los legados píos, que pueden verse en el libro de "Escrituras de Censos, Fundaciones y Propiedades dejados en su favor, y el número y calidad de sus afiliados en los primeros años, manifiestan claramente el fervor con que fue acogida esta piadosísima institución"⁷⁶.

El convento de San Francisco, por su parte, contaba con la Cofradía de Copacabana desde 1613, y a ella pertenecían fundamentalmente población indígena; Melchora Rodulfo pide ser enterrada en el convento de San Francisco, "el grande desta ciudad, en el entierro que tienen los cofrades de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana, de donde soy hermana, y vaya amortajado con el hábito del dicho orden"⁷⁷.

A través de las prácticas de lo cofrades, especialmente aquellas que agrupaban a poblaciones indias, mestizas y mulatas, se hará visible en el vivir cotidiano la práctica de la religión que será a su vez una práctica del normar las costumbres y hábitos que deberán internalizar en sus comportamientos las poblaciones ya asimiladas. Los testamentos serán una muestra del testimonio de poblaciones convertidas, que dan cuenta de la asimilación y prácticas uniformes que se van estableciendo en la sociedad chilena en el siglo XVII. Las mujeres convertidas o asimiladas nos permiten ir recreando un espacio social de hábitos, costumbres y discursos, que a pesar de la rigidez del documento notarial y del establecimiento del mismo por parte de los legisladores coloniales, dejan asomarse los comportamientos y las huellas de poblaciones que con su participación fueron conformado esa sociabilidad chilena que se manifestará en toda la jerarquía social, económica religiosa cultural. Y que los poderes de la Corona en concordancia con el poder eclesiástico van ordenando una sociedad violenta, desde la trastocación de valores y asentamientos de nuevas formas productivas hasta mostrarse como interiorizaciones individuales que dan cuenta de esa

⁷⁶ Erasmo López OSA, *Reseña Histórica. Sobre la milagrosa imagen del Señor de Mayo. Que se venera en la Iglesias de los RR.PP. Agustinos de Santiago de Chile, y Establecimiento de la Venerable Orden Tercera en Chile*. Imp. Cultura, Santiago, 1937, pp. 15-17.

⁷⁷ Testamento de Melchora Rodulfo, FESANCH., vol. 396, fols. 172r-173r, Proyecto Fondecyt 1980764.

interacción necesaria en la perceptibilidad de grupos sociales y estamentarios en un mundo masculinizado en que se desenvuelve el siglo XVII.

Mujeres con conciencia de poseer bienes propios, un sentido de protección de su descendencia y la búsqueda de reparar injusticias y preservar a los suyos en condiciones de precariedad de la vida cotidiana y de formación de núcleos familiares sociales, que no eran privativos de los sectores de elites, quienes a través de los mismos preceptos cristianos religiosos tendrán sus propias formas de generar una conciencia de memoria y de percepción de pertenencia a sociedades que han sido esquivas en el reconocimiento de su activa participación en la instauración de órdenes, mentalidades y costumbres que van conformando el ser social y las identidades de los distintos estamentos de nuestras sociedades originadas en la confrontación/cohabitación de sistemas sociales económicos políticos y culturales religiosos de entender el mundo. De la forma politeísta y poligámica de sus orígenes, las mujeres no españolas tuvieron que someterse a una propuesta monoteísta y monogámica de enfrentar la vida cotidiana, en una subordinación sexual y social de la cristiandad y el mundo occidental. Con su trabajo, su acumulación y saber, las encontramos afincadas entre nuestras ancestros y en nuestros orígenes de *sociedad chilena*.

