

Yéssica González Gómez (editora)

Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes

Chile y América, siglos xvii-xxi



Ed. **UFRO**
UNIVERSITY PRESS



Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



Mujeres: olvidos
y memorias en
los márgenes

Yéssica González Gómez (editora)

Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes

Chile y América, siglos xvii-xxi



MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES.

CHILE Y AMÉRICA, SIGLOS XVII-XXI

Yéssica González Gómez (editora)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Colección Historia y Ciencias Sociales

Primera edición: enero de 2020

ISBN: 978-956-236-359-4

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss

Vicerrector académico: Rodolfo Pihán Soriano

Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas

Coordinador de Ediciones Universidad de la Frontera: José Manuel Rodríguez

COMITÉ CIENTÍFICO ACADÉMICO

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Mg. Leonardo Castillo Cárdenas

Dr. Mauricio Godoy Molina

Dra. Yéssica González Gómez

Dr. Pablo Navarro Cáceres

Dr. Nicolás Saavedra Cuevas

Dra. Berta Schnettler Morales

Imagen de portada: fragmento de la obra *La mulata cartagenera*, de Enrique Grau, 1940.

Diseño de portada: Ediciones UFRO

IMPRESO EN LOS TALLERES DE ANDROS IMPRESORES

*No hay peor agonía que llevar con nosotros
una historia que no ha sido contada.*

Maya Angelou

COMITÉ DE ESPECIALISTAS Y PARES EVALUADORES

Dra. María Luisa Candau Chacón, Universidad de Huelva, España

Dra. Sonia Combonni Salinas, U. Autónoma Metropolitana de Xochimilco, México

Dra. María de Losada Friend, Universidad Pablo Olavide, España

Dr. Ricardo Molina Verdejo, Universidad Austral de Chile, Valdivia

Dra. María Eugenia Petitt-Breuilh Sepúlveda, Universidad de Sevilla, España

Dra. Jaqueline Vassallo, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dra. Alicia Salomone, Universidad de Chile, Chile

Dra. María Guadalupe Huacuz Elías, U. Autónoma Metropolitana de Xochimilco, México

Dr. Jorge Pinto Rodríguez, Universidad de la Frontera, Chile

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. URDIENDO MEMORIAS Y ESCRIBIENDO HISTORIAS.....	23
SER HISTORIADOR/A HOY: «LO PERSONAL ES POLÍTICO»	25
<i>Ana María Stuvan Vattier</i>	
HISTORIADORAS. UNA ESCRITURA ENCADENADA	37
<i>Alejandra Araya Espinoza</i>	
II. MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES. AMÉRICA COLONIAL Y VIRREINAL	65
FUENTES Y DOCUMENTOS INQUISITORIALES SOBRE HECHICERAS, SUPERSTICIOSAS Y SORTÍLEGAS. MUJERES POBRES Y DE CASTAS FRENTE A LOS INQUISIDORES DE LIMA, SIGLOS XVII Y XVIII	67
<i>Natalia Urra Jaque</i>	
MUJERES VIVIENDO EN EL MARGEN. TRABAJO, GÉNERO Y ETNICIDAD EN LIMA (1780-1860)	89
<i>Jesús Cosamalón Aguilar</i>	
ESCLAVITUD Y HONOR EN LAS MUJERES AFRICANAS Y AFRODESCENDIENTES DE LIMA A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII.....	111
<i>Maribel Arrelucea Barrantes</i>	
CONVIVENCIA ENTRE MUJERES INDÍGENAS: EL CASO DE LAS ELECCIONES DEL BEATERIO DE NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA DEL RÍMAC DE LIMA (1769-1815)	127
<i>Natalia Lara Acuña</i>	
III. MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES. CHILE, ESPACIOS FRONTERIZOS Y ÁMBITOS DE JUSTICIA	151
¿QUÉ HACEN LAS MUJERES MAPUCHES Y ESPAÑOLAS EN LOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES?	153
<i>Gertrudis Payás Puigarnau</i>	

PLEITOS JUDICIALES POR INJURIAS: NUEVAS MIRADAS PARA LA HISTORIA CULTURAL Y SOCIAL DE LOS CONFLICTOS, LOS SENTIMIENTOS Y LAS JUSTICIAS. CHILE, 1670-1874.....	169
<i>María Eugenia Alborno Vásquez</i>	
MALAS MUJERES. ADÚLTERAS, CRIMINALES Y TRANSGRESORAS DENTRO DE UN ESPACIO REGIONAL. CONCEPCIÓN, SIGLO XIX	189
<i>Yéssica González Gómez</i>	
MUJERES, ESCRIBANÍAS Y REGISTROS EN SANTIAGO DE CHILE, SIGLOS XVII-XVIII	213
<i>Aude Argouse</i>	
IV. MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES. DESAFÍOS, REFLEXIONES E INTERPELACIONES.....	231
PERIFERIA, CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS Y EXPRESIÓN DE PODERES EN LA ARAUCANÍA: EL CASO DE TEMUCO (1883-1933)	233
<i>Paula Pérez Pérez</i>	
CUERPO FEMENINO, TRAICIÓN Y SEXUALIDAD. APUNTES PARA UNA REFLEXIÓN	253
<i>María Olga Ruiz Cabello y Claudia Montero Miranda</i>	
LA INVOCACIÓN DEL CONVENIO 169 Y LA IMPROCEDENCIA DEL ACUERDO REPARATORIO: ERRORES HISTÓRICOS, JURÍDICOS Y CULTURALES RESPECTO A LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL TERRITORIO MAPUCHE DURANTE 2011 Y 2012	279
<i>Ana Inés Matus Paredes</i>	

INTRODUCCIÓN

Este libro reúne los trabajos de historiadores e historiadoras que en los últimos años han compartido sus reflexiones con la comunidad académica de nuestra universidad a través de conferencias, charlas y coloquios. Esos trabajos se presentan hoy en formato de artículo científico, con el objeto de divulgar investigaciones que han sido elaboradas bajo las reglas y normas de la producción científica actual, pero sobre todo siguiendo el derrotero de las señales inequívocas de un cambio social, la concepción de los saberes y la importancia de los sujetos.

El rigor y la seriedad de sus reflexiones y la materialización de resultados permiten abrir nuevas interrogantes históricas, instalar debates y ensanchar el campo del conocimiento sobre nuestra historia. Desde este punto de vista, son textos que tienen una profunda dimensión política, en la medida en que disputan los sentidos del pasado lejano y reciente, proponiendo nuevos enfoques, visibilizando zonas oscuras y situando en el centro temas antes periféricos.

En esta dirección, el libro se abre con dos trabajos que escapan al formato canónico de la investigación científica para visibilizar que la labor historiográfica está situada contextualmente y que quienes compartimos este derrotero, junto con la pretensión de ser cientistas sociales, somos también hijos e hijas de nuestro tiempo. En efecto, el trabajo de los historiadores y las

historiadoras se da en el marco de una biografía particular, desde donde interrogan el devenir histórico buscando nuevos lugares de enunciación. Bajo el título *Urdiendo memorias, escribiendo historias*, las contribuciones de Ana María Stiven y Alejandra Araya constituyen una muestra de esos tránsitos entre lo íntimo, lo privado y lo público, lo académico y lo político, lo personal y lo disciplinar, y nos recuerdan obtusamente que nuestro trabajo no es aséptico; nuestras preguntas, reflexiones y propuestas se dan en un marco histórico bien definido que modela nuestras inquietudes y las respuestas —aunque sean tentativas— a esas interrogantes. No es casual, entonces, que, en un escenario marcado por las demandas feministas, las historiadoras y los historiadores nos interroguemos hoy acerca de las mujeres como sujetos históricos, así como por los múltiples disciplinamientos y violencias que han atravesado y atraviesan sus cuerpos, o por las diversas formas que han adoptado sus resistencias en la larga duración. Nuevos lugares para la enunciación de la historia, diría hace ya unos cuantos años la historiadora francesa Arlete Farge para definir nuestro incansable peregrinar entre archivos y papeles, pero sin perder como referente que lo que buscamos son nuevas vías de entendimiento para comprender las transformaciones de hoy. Porque tal como nos interpela Ana María Stiven, lo nuestro no puede ser una mirada patrimonial ni estática de lo que pretendemos ver a través del tiempo. No escudriñamos en el pasado para permanecer inertes ante la ausencia de ruido, porque dicha ausencia no es casual.

Justamente, el aporte de la investigación histórica es complejizar, romper los enfoques binarios y simplificadores que nos encasillan como víctimas sin capacidad de agencia histórica. Desde este punto de vista, los trabajos aquí reunidos permiten pensar los términos en que las mujeres son concebidas y representadas en la actualidad. Este es el sentido de la invitación que hace Alejandra Araya a revisar cómo se construyen y operan las formas de dominación de las que hemos sido y seguimos siendo objeto en la historia: «El cuerpo palabra de las mujeres o la *historia por el revés* es ahora un camino de reflexión que no me deja». Agarrar el hilo por los bordes, urdir una nueva trama a partir del escrutinio de los silencios, las ausencias, las frustraciones y las pérdidas, pero sobre todo validar las formas de acomodo y las resistencias, agregamos desde aquí.

Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes. América colonial y virreinal remite a un conjunto de trabajos orientados a la reflexión sobre la condición

de las mujeres y el rescate de sus memorias en los márgenes virreinales, dentro de los límites del virreinato del Perú. Interesa aquí destacar las escalas geográficas, socioculturales y temporales para dar cuenta de los elementos de continuidad y del carácter estructural asociado a los imaginarios femeninos desde la temprana fase colonial hasta el siglo XIX.

Inaugura esta sección el trabajo de Natalia Urra, historiadora chilena de amplia trayectoria en el estudio de la condición y posición de las mujeres procesadas por el tribunal de la Inquisición limeño, como ámbito de disputa y tensión de poderes entre la institucionalidad y las estrategias de acción de las indígenas, mulatas, mestizas y criollas que llegaron a ser procesadas. Se trata de espacios de disputa, dirá la autora, en los que, en ningún caso, aquellas mujeres pobres y de castas permanecieron pasivas frente al peso de los discursos, los prejuicios o los roles en que pretendían encasillarlas jueces, sacerdotes y autoridades en general. Por el contrario, cada proceso da cuenta de motivaciones e intereses peculiares, tanto de las propias acusadas como de quienes reconocieron en ellas ciertas «cualidades» y «saberes» para incidir en el curso de los acontecimientos. Reales o no, estos reforzaron los imaginarios que asociaban lo femenino con lo mágico, el mal y, por cierto, con los peligros de una existencia sin vigilancia ni control, en coherencia con los fundamentos del modelo patriarcal. A través del análisis de fuentes del Tribunal Inquisitorial de Lima, contenidas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, la autora relea los procesos incoados por supersticiones y hechicería que afectaron a las mujeres en los siglos XVII y XVIII.

Empleando como fuente censos, estadísticas de la época y demandas judiciales, el historiador peruano Jesús Cosamalón reflexiona acerca de las diferencias de clase, poder, acceso y agencia en la sociedad limeña de los siglos XVIII y XIX, con énfasis en la posición de las mujeres y el mundo del trabajo. De acuerdo con el autor de «Mujeres viviendo en el margen. Trabajo, género y etnicidad en Lima (1780- 1860)», «afirmar que todas las mujeres durante el siglo XIX vivieron sometidas de igual forma ante la dominación masculina es, a todas luces, injusto». A su juicio, «no solo es evidente que las mujeres pertenecientes a las elites contaban con mejores condiciones de vida y el mayor honor ante la sociedad», sino que «las mujeres de los sectores populares, a pesar de no contar con esos beneficios, tampoco estaban totalmente indefensas ante las vicisitudes de la vida». A partir de estas ideas, Cosamalón nos induce a pensar en un mundo femenino

activo y móvil, cuya capacidad de agencia se contraponen con los imaginarios sobre la subordinación. Por el contrario, y tal como demuestra en su trabajo, las mujeres de sectores populares, forzadas a ganarse la vida en las calles, «aprovecharon su situación de abandono para deslegitimar el control que sus parejas ejercían sobre ellas», amparadas en el marco legal que les proporcionaba la ley y la institución del matrimonio. Dentro de esta lógica, pese a las limitaciones que les imponía el sistema, estas mujeres encontraron los recursos para contrarrestar el «deshonor» que suponía la exposición pública y el trabajo fuera del hogar con un cuestionamiento del papel del marido y la autoridad que pretendía sobre ellas, sus cuerpos y sus acciones. Tal constatación debe inducirnos a analizar el contexto y el estatus de quien emite los discursos para visualizar nuevas posibilidades y ángulos de lectura en nuestras investigaciones, aprovechando las potencialidades y «matices de la vida de las mujeres de los siglos pasados», pues lo que las fuentes demuestran porfiadamente es que, por lo menos algunas de ellas, aprovecharon sus circunstancias para mejorar sus condiciones de vida y evadir el pesado yugo del dominio masculino.

En «Esclavitud y honor en las mujeres africanas y afrodescendientes de Lima a mediados del siglo XVIII», Maribel Arrelucea estudia las estrategias empleadas por estas mujeres para adquirir ciertos grados de honor. A partir del análisis de expedientes de quejas de esclavos en el Tribunal Eclesiástico, expedientes judiciales de la Real Audiencia, protocolos notariales, memorias de viajeros y textos de intelectuales de la época, la autora constata que es necesario «matizar» algunas premisas acerca de la historia colonial y social sobre la esclavitud en el ámbito americano, sobre todo en relación con la apropiación de la categoría de «honor» y las disputas en torno a ella que protagonizaron las africanas y afrodescendientes en la sociedad limeña del siglo XVIII. Al respecto, la autora sostiene que «estas mujeres usaron pequeños resquicios de las estructuras sociales de la Lima colonial» para alcanzar diversos grados de «movilidad social» y «conseguir algunos grados de honra» que les permitieran garantizar ciertos márgenes de bienestar y libertad, a pesar de pertenecer a los sectores populares y, en algunos casos, ser incluso esclavizadas. En opinión de la historiadora, para algunas mujeres no solo fue importante conseguir la libertad de manera legal o mediante el cimarronaje, el bandolerismo y los palenques, sino también obtener algún grado de reputación que les permitiese «negociar» con amos y autoridades. Arrelucea concluye que

ello fue posible debido a que «la esclavitud limeña, lejos de ser un sistema homogéneo de dominación y deshumanización, fue cambiando y flexibilizándose mediante las relaciones de dominación y negociación entre autoridades, amos y esclavizados». Estas mutaciones favorecieron los desplazamientos y, por ende, la movilidad de hombres y mujeres dentro de un sistema de relaciones coloniales que deja en evidencia las porosidades y complejidades de un modelo que debe ser leído en clave de género.

Cierra este apartado el trabajo de la historiadora peruana Natalia Lara sobre el régimen de convivencia y los conflictos de poder entre mujeres indígenas al interior del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana en Lima, entre 1769 y 1815. La autora analiza la institución del beaterio como un espacio de poder donde se recogieron «mujeres indígenas nobles» de diferentes partes del virreinato peruano, con el objeto de conservar y proyectar, desde su condición de «beatitas», su estatus y el de sus familias dentro del mundo colonial. Lara propone atender tanto a las señales que se desprenden de los conflictos incoados «entre mujeres indígenas» como a la religión en tanto medio de promoción social y ámbito de exclusión de lo mestizo. Este es uno de los aspectos más interesantes de su trabajo, pues evidencia mecanismos de diferenciación étnica entre las integrantes de la comunidad considerada en el estudio y de discriminación hacia las «mestizas» que llegaron a formar parte de ella. Asimismo, la autora sugiere que tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas y la comunidad en general se involucraron en los avatares de la vida del beaterio, lo que evidencia que nunca fue un espacio cerrado que funcionara aisladamente. Por el contrario, según Lara, los beaterios fueron comunidades donde las mujeres —indígenas en este caso— se recluían voluntariamente para perfeccionar su vida en piedad y recogimiento de acuerdo con los principios del cristianismo, pero que, a diferencia de los conventos de clausura, eran espacios donde podían entrar y salir, y en los que reprodujeron los estilos de vida, las jerarquías y las diferencias entre unas y otras, a veces de modo pasivo, y otras cruzadas por la tensión y el conflicto.

El segundo apartado del libro nos desplaza hacia un nuevo margen dentro de la exploración de la memoria de las mujeres entre los siglos xvii y xix. *Chile, espacios fronterizos y prácticas de justicia* reúne un conjunto de trabajos que, desde la exploración de las huellas del género en las actas de los parlamentos hasta las disputas dentro de la arena y las prácticas de la justicia, evidencian la necesidad de aproximarse de nuevas formas a

la construcción del conocimiento en clave de género y la visibilización de aquellas memorias.

Inaugura este apartado el trabajo de Gertrudis Payás, que nos emplaza a pensar sobre los usos del lenguaje y la forma en que las mujeres han sido históricamente «nombradas» dentro de las fuentes coloniales. «¿Qué hacen las mujeres mapuches y españolas en los parlamentos hispano-mapuches?» no solo es una interpelación, sino un requerimiento a partir del cual la autora nos conduce a través del contenido de las actas e informes de parlamentos coloniales (1593-1803) para analizar «las distintas formas en que se nombra, describe y califica» al otro en femenino. A partir de este recorrido, Payás sostiene que, más allá de las diferencias que las fuentes se empeñan en sustentar respecto del origen hispano o indígena de las mujeres, existen denominadores comunes y usos instrumentales acerca de su valoración fuertemente condicionados por el atavismo del modelo patriarcal, el contexto fronterizo y la persistencia del conflicto entre los grupos en contacto. Dentro de este modelo, la mujer será invocada en las negociaciones como parte de los argumentos para defender los intereses de ambas partes. A partir de sus reflexiones sobre el universo femenino en el espacio fronterizo de Chile, la autora sostiene que por doscientos años las mujeres fueron consideradas «vientres, cuidadoras de los chiquitos, que andan siempre con ellas, y parte de la hacienda calculable de un hombre», y que no se distinguía «mayormente entre españolas y mapuches, o por lo menos las fuentes las equiparan». Estas referencias reflejarían tres estereotipos comunes que es necesario tener en cuenta: «La mujer como cuerpo, como representación de paz y bienestar, y como parte de los bienes del hombre». La categoría «mujer», concluye Payás, «es un tema sobre el cual las partes en guerra están de acuerdo: son deseadas, robadas, forzadas, casadas a fuerza, canjeadas, paren hijos a los españoles o a los mapuches y los llevan tras de sí por todas partes; son, junto con ellos y los ganados y las sementeras, aquello que los hombres citan como razón de guerra y razón de paz».

Desde la disputa de lo femenino en el mundo fronterizo colonial, la historiadora María Eugenia Albornoz nos lleva hasta la esfera de los pleitos judiciales y las posibilidades que ofrece la historia cultural y social de los conflictos y los sentimientos. Su trabajo «Pleitos judiciales por injurias: nuevas miradas para la historia cultural y social de los conflictos, los sentimientos y las justicias. Chile 1670-1874» aborda

las relaciones interpersonales conflictuadas entre hombres y mujeres, a partir de un «fino acercamiento» a las circunstancias y contextos de los actores femeninos ante las justicias, en cuatro ámbitos de proximidad: la existencia de mujeres litigantes, la validez de los relatos femeninos en el quehacer judicial, el habla crítica y la micropolítica de las mujeres, y «la inteligencia de los sentires y las mujeres» como sujetos en el mundo de la justicia. De acuerdo con la autora, «las mujeres del periodo colonial [no solo] litigan», sino que «la voz femenina, y el modo en que esa voz existe, cuenta y se escucha: es válida para los espacios de justicia y se despliega según diferentes necesidades». Se trata de mujeres de variado origen y condición que litigan o entregan sus testimonios en litigios por injurias. La historia cultural y social de estos pleitos, sostiene Albornoz, enriquecida por la categoría de género, nos permite reflexionar de modo más amplio acerca de la construcción de los géneros y su relación con el poder, pues evidencia realidades muchas veces invisibilizadas y que resultan excepcionalmente «fértil y provocadora» en el proceso de reelaboración histórica de la memoria de las mujeres de ayer y hoy.

Siempre en la arena de las instituciones de justicia y las actuaciones femeninas, el trabajo de Yéssica González estudia los alcances de la participación de las mujeres en diversas formas de transgresión y conductas delictivas dentro del espacio y la sociedad fronteriza de Concepción en el siglo XIX. En «Malas mujeres. Adúlteras, criminales y transgresoras dentro de un espacio regional. Concepción, siglo XIX» —y a partir del estudio de expedientes judiciales y bibliografía especializada—, la autora propone examinar los alcances de un modelo de ordenamiento según el cual las mujeres estaban llamadas a ser sujetos emocional y sexualmente contenidos, moralmente ordenados y socialmente disciplinados dentro de un régimen de tutelaje basado en la lógica de la exclusividad masculina y la domesticidad femenina pública y privada. En contraposición, sus hallazgos permiten identificar, clasificar y analizar distintos recursos de resistencia o sobrevivencia que utilizaban las mujeres para enfrentar el apremio económico, moral o sentimental, y los conflictos y las formas de violencia (material y simbólica) de las que eran objeto dentro del espacio y la sociedad de Concepción, en lo que González define como una fase de transición entre el antiguo régimen colonial y la configuración del nuevo orden republicano. De fuerte inspiración liberal, dicha transición impactó en los imaginarios, las mentalidades y los comportamientos de los sujetos,

resquebrajando el sistema y la «unanimidad colonial», para dejar al descubierto las fragilidades de un orden en que los desacatos de las mujeres fueron entendidos como «amenazas» que reforzaron el estereotipo de maldad femenina y restaron complejidad al análisis de sus agencias dentro y fuera de los ámbitos de la justicia. A juicio de la autora, el estudio de las experiencias de violencia y conflicto, y de las prácticas de la justicia de manera «generizada» tensiona en más de un modo las interpretaciones del disciplinamiento social «desde arriba» y permite poner el acento en las capacidades de resistencia y acomodo de los sujetos —en este caso las mujeres— «desde abajo». Esto amplía las posibilidades de aproximarse a la relación entre mujer, transgresión, delito, violencia y justicia en la larga duración. Se trata por tanto de desplazar la lectura hacia las dislocaciones entre el espacio y los roles asignados social e institucionalmente al «sujeto mujer», pues los documentos hablan de mujeres que traspasaron los límites, dejando entrever carencias, pasiones, tristezas y frustraciones, tanto como argucias y estrategias para evadir el control que pusieron a prueba los alcances de unos dispositivos siempre porosos.

Por su parte, en «Mujeres, escribanías y registros en Santiago de Chile, siglos XVII-XVIII», la historiadora francesa Aude Argouse propone reflexionar sobre las relaciones que las mujeres de las sociedades coloniales americanas establecían con los registros de los escribanos para interrogar las probabilidades de hacer una historia social y cultural del notariado americano que incluya la participación femenina, a partir de la evidencia de los archivos notariales y la documentación relativa a la transmisión de oficios. De acuerdo con Argouse, desde una perspectiva de género, es posible constatar que la actuación de las mujeres permitió perennizar el oficio de escribano en la América Hispana y por cierto en Chile. Pese a ello, tal como señala la autora, este sigue siendo un ámbito relegado dentro del espectro de reflexiones que han cruzado y siguen cruzando el desarrollo de la historiografía americana en general y chilena en particular.

La identificación de elementos de larga duración en el proceso de reconstrucción de la memoria de las mujeres en la historia nos lleva finalmente al margen de la historia reciente. La última sección agrupa un conjunto de trabajos que, desde diferentes facetas, espacios y momentos, nos invitan a reflexionar sobre estereotipos, imaginarios, silencios y la ausencia autoimpuesta o infligida a las mujeres en la larga duración.

Paula Pérez reflexiona sobre los procesos de conformación de los espacios periféricos en la ciudad de Temuco para el periodo 1883-1933, con énfasis en la dinámica de los discursos de poder y los estereotipos de género instaurados por la institucionalidad en los espacios y sujetos marginales. A partir del análisis de decretos de la Intendencia de Cautín y el estudio de casos, la autora analiza las tensiones provocadas entre tales discursos y las prácticas de los sujetos frente a la intervención estatal. Sobre la base de un corpus documental amplio, pone en evidencia los conflictos entre las autoridades y los grupos marginales, y su impacto en la generación de nuevas formas de relación entre el centro y la periferia de la ciudad de Temuco. Especial interés revisten sus reflexiones respecto del fenómeno de la violencia y las transgresiones en los márgenes, así como acerca de los esfuerzos de control de las autoridades laicas y eclesiásticas dentro de lo que llama «modelo civilizatorio». El impacto de dicho modelo en el control de los roles de género y la persecución de prácticas como la prostitución femenina en los márgenes de Temuco constituyen un interesante aporte al desarrollo de nuevos estudios sobre el fenómeno urbano y la construcción del Estado chileno en el siglo XIX y comienzos del XX.

En «Cuerpo femenino, traición y sexualidad. Apuntes para una reflexión», la historiadora María Olga Ruiz y la periodista Claudia Montero analizan el modo en que en diferentes tiempos y contextos la sexualidad de las mujeres que enfrentan situaciones de violencia se ha entrelazado simbólicamente con el estigma de la traición sobre ellas y sus cuerpos. Las autoras proponen un modelo para interpretar este fenómeno —y el silenciamiento de las voces y los relatos femeninos—, cuyas raíces se remontan al contacto inicial entre españoles e indígenas en la temprana fase de colonización de lo americano. Sin embargo, sostienen Ruiz y Montero, tal asociación no se funda exclusivamente en esa etapa, sino que es posible reconocer tres momentos y espacios históricos en los cuales la sexualidad femenina aparece «anudada» culturalmente con acusaciones de traición y colaboración con el enemigo. El primero, ya sugerido, sitúa lo femenino en los márgenes de la traición a partir de la prematura colaboración de lo indígena con lo europeo. Pese a que dicha colaboración fue transversal e intergenérica, la historia ha validado la imagen de la Malinche como el estereotipo de la traidora por excelencia. Las autoras reflexionan sobre esta idea como una constante dentro del mito fundacional de la identidad latinoamericana, idea que parece ligada al desplazamiento de la «culpa»

desde lo masculino dentro del trauma inicial de la conquista. Mientras que la Malinche es la eterna traidora, lo masculino es una y otra vez lo heroico, lo inviolado y lo inviolable. Esta asociación ha comenzado a admitir cierta disidencia a partir del desarrollo de los estudios feministas y de género. No obstante, el peso del discurso en la construcción de la memoria de lo nacional y lo americano resiste y, de cuando en cuando, remece nuestros cimientos. Con siglos de diferencia y a miles de kilómetros de distancia del México profundo y nuestra América mestiza, el fantasma de la colaboración horizontal remeció las bases de la defensa de la libertad, la fraternidad y la igualdad europea, al ofrecer un nuevo modelo asociativo entre mujer y traición durante la Segunda Guerra Mundial. La «colaboración» ofrecida por las mujeres a los invasores alemanes validó la represión sexual en contra de las «colaboracionistas» de los nazis hacia finales de la guerra. Como en el caso americano, las mujeres encarnaron el símbolo de la traición, y este encubrió la exposición, la indefensión y el abuso de miles de ellas en manos del enemigo externo e interno en un contexto de guerra. Las autoras identifican un tercer momento del estigma al interior de las organizaciones de izquierda en el contexto de los regímenes de facto de los años setenta en América Latina. Dentro de este contexto, y tomando como ejemplo el caso argentino, Ruiz y Montero explican cómo las sobrevivientes de los horrores del régimen cayeron bajo el «síndrome de la sospecha» y su fortaleza ideológica y moral fue puesta en entredicho. A diferencia de sus «compañeros», estas debieron justificar los apremios y los vejámenes a que fueron expuestas y como siempre el peso del estigma recayó fundamentalmente sobre ellas en un proceso de *doble victimización*. Las memorias femeninas en estos tres momentos responden a circunstancias históricas, pero sobre todo a la reproducción de estereotipos fuertemente anclados en un modelo cultural en que la identidad social ha sido construida sobre la idea de la supremacía y exclusividad masculina. Dentro de tal contexto, las autoras concluyen que será el propio género — como categoría analítica— el que nos permitirá desmontarlas.

Cerrando este apartado, Ana Matus nos invita a reflexionar sobre la colisión de concepciones culturales y de derecho frente al problema de la violencia de género en contextos intrafamiliares de territorios mapuches actuales. En «La invocación del Convenio 169 y la improcedencia del acuerdo reparatorio: errores históricos, jurídicos y culturales respecto a la violencia de género en el territorio mapuche durante 2011 y 2012», la

autora analiza el uso de recursos judiciales en procesos de violencia intrafamiliar entre miembros de comunidades mapuches en la región de la Araucanía. Se trata del estudio de diecisiete casos que, tras ser denunciados, fueron resueltos en primera instancia a través de acuerdos reparatorios. Al abordar este recurso de salida alternativa, el trabajo describe las prácticas y los discursos implícitos en los procesos judiciales y las evidentes contradicciones que supone invocar la costumbre indígena frente al principio básico de defensa de la vida y la integridad física y emocional de mujeres expuestas a cuadros crónicos de violencia.

Desde diferentes veredas, *Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes* reúne un conjunto de reflexiones respecto a un fenómeno histórico de carácter estructural y de larga duración que subyace a la forma en que hemos construido nuestra identidad y validado nuestras relaciones de género. Se trata de trabajos inéditos en que los autores y las autoras exponen hallazgos y reflexiones que tensionan las formas de lectura e interpretación a partir de las cuales hemos construido y normalizado un discurso respecto de nuestra historia y relaciones de género.

El primer aporte ha sido visibilizar nuevos enfoques y posibilidades de lectura. El segundo, sin duda, evidenciar el protagonismo de las mujeres a través del tiempo y en diferentes contextos, y validar el derecho a recuperar sus memorias a través de la historia. Las mujeres existen, litigan, demandan, denuncian, expresan sus sentires, pasiones y frustraciones, acceden y ejercen poder del mismo modo en que son objeto de él. El tercer aporte ha sido mostrar la necesidad de desarrollar investigaciones que conduzcan al estudio comparado de realidades y tiempos en torno a un mismo derrotero: la recuperación de la presencia y la voz de las mujeres, y la búsqueda de explicaciones amplias y complejas respecto a la dinámica de las relaciones de género, porque, en principio y finalmente, frente a la opción intelectual de abordar estos temas, como expresa Ana María Stiven al inicio de este libro, «lo personal es político».

La materialización de esta obra ha sido posible gracias a la existencia de espacios para el debate, el respeto a la diversidad de opiniones y la apertura a la justa y necesaria democratización de las ideas para aportar a la construcción de una sociedad más justa e inclusiva. En esta línea, el texto que hoy presentamos forma parte de una apuesta colectiva de los académicos y las académicas de Historia del Departamento de Ciencias Sociales frente a la necesidad de visibilizar nuestro quehacer y situarnos desde los

márgenes de un espacio y una universidad pública y regional en la frontera del conocimiento, y que hoy se materializa en el nacimiento de la Colección de Historia y Ciencias Sociales que inaugura esta obra. La editora de este texto, en nombre propio y de los autores, agradece a los historiadores y las historiadoras del Departamento de Ciencias Sociales; al exdirector de la unidad, el Dr. Patricio Mena Malet, y al director de la Dirección de Bibliotecas y Recursos de Información de la Universidad de la Frontera, Dr. Carlos del Valle Rojas por el apoyo brindado. Especial mención merece la labor del director de la carrera de Pedagogía en Historia, Geografía y Educación Cívica, el Dr. Andrés Sáez Geoffroy, y de la directora del Núcleo de Ciencias Sociales, la Dra. Marianela Denegri Coria. El acompañamiento de todos ellos y sus unidades fue más allá del compromiso institucional con las políticas orientadas al mejoramiento de los indicadores de productividad académica. Sin duda, la energía impetuosa de nuestras y nuestros estudiantes también fue un motor para este proyecto.

Por último, quisiera consignar aquí mi más profundo reconocimiento al compromiso, profesionalismo, capacidad de trabajo y sobre todo calidad humana y académica de dos colegas y amigas: Joselyn Cea y Olga Ruiz, por apoyar siempre cada idea nacida del deseo de avanzar y aportar, a veces con poco sentido de realidad y más esperanzas que certezas y recursos. A ambas mi infinito e incondicional afecto. Gracias por creer y por estar de manera desinteresada y sin más afán que ampliar las fronteras del conocimiento y responder a la esencia de nuestro quehacer académico.

La editora

Temuco, verano de 2020.

I.

URDIENDO MEMORIAS Y ESCRIBIENDO HISTORIAS

SER HISTORIADOR/A HOY: «LO PERSONAL ES POLÍTICO»¹

*Ana María Stuvan Vattier*²

Cuando Joan Scott, pionera de los estudios de género en los años setenta, afirmó que «lo personal es político», reconoció una realidad que afectaba y aún afecta no solo la vida de las mujeres, hasta esos años invisibilizadas por la historia, sino también la manera en que todos nos insertamos en la corriente de la historia: nuestras opciones o situaciones personales repercuten en nuestra inserción en el mundo y, por eso, configuran el mundo. Y también que lo político no es ni puede ser ajeno o completamente exterior a lo personal. Ella, creadora e impulsora de los estudios de género desde que publicara ese artículo seminal «El género: una categoría útil para el análisis histórico»,³ dio en el clavo abriendo a la mujer un espacio para lo personal en lo político.

Quiero comenzar con lo personal, que mirado en perspectiva histórica es también político, como dice Scott, en el sentido de que las transferencias

1 Conferencia ofrecida en el marco de la inauguración del año académico 2019 del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de la Frontera.

2 Doctora en Historia por la Universidad de Stanford y académica del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Diego Portales.

3 Joan Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James S. Amelang y Mary Nash, *Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-58.

que puedo experimentar en mi propia vida entre lo privado y lo público demuestran la necesidad de usar categorías más intercambiables entre lo femenino y lo masculino. Porque pensando en qué puedo aportar yo a personas como ustedes, futuros/as o ya cientistas sociales, desde mi itinerario personal, intelectual y académico, me vi obligada a pensar en mi propio recorrido, en que lo personal y lo político aparecen a veces como categorías intercambiables. Azaroso como creo que son todos, este itinerario ha estado pleno de decisiones personales, pero también de situaciones fortuitas, de ardidés de la razón como escribió Hegel respecto del juego de la historia. Y, recurriendo de nuevo a esta frase que popularizó Scott,⁴ creo que nuestra experiencia personal y las grandes estructuras sociales y políticas están conectadas y se influyen mutuamente. Con esto se desarma una idea que ha sido muy perjudicial para el estudio de las mujeres: que porque siempre estuvieron en la esfera privada, su vida no tuvo repercusiones sobre lo político.

Por ejemplo, es evidente que el siglo XIX no considera a la mujer, «esa criatura del mundo sideral», diría Michelet, y que eso ha contribuido a su exclusión como actora. En la medida que las estructuras e ideas políticas configuran y establecen los límites del discurso público y de todos los aspectos de la vida, ellas definen incluso quiénes son los excluidos de la participación. En ese sentido, aun quienes no son actores reconocidos están sujetos a las reglas establecidas en la política; la esfera privada es también una creación pública.⁵

Pero de eso vamos a hablar más adelante. Lo que les propongo ahora son dos reflexiones: una, y perdiendo el pudor, contarles cómo mi trayectoria personal es política para refrendar el argumento de que lo personal es político. La otra, exponer lo que me parece son los desafíos que enfrenta un/a historiador/a y que justifican que se enamore de su quehacer.

Vamos con lo primero. Lo personal de este recorrido intelectual empezó como periodista. Voy a situarme en el 4 de noviembre de 1979, día en que a los ojos del mundo se inauguró el conflicto entre Oriente y Occidente, y que sería uno de los más agudos y desgarradores de las décadas siguientes. Durante cuatrocientos cuarenta y cuatro días un grupo de estudiantes

4 La frase en realidad fue acuñada por Carol Hanisch en un ensayo publicado en 1970. Hanisch fue integrante del grupo New York Radical Women y figura prominente del Movimiento de Liberación de las Mujeres de EE. UU.

5 Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1999, p. 24.

iraníes mantuvo como rehenes a sesenta y seis diplomáticos y ciudadanos de los Estados Unidos. Mientras el sah de Irán se sometía a un tratamiento médico en ese país, el ayatolá Jomeini encabezó una revolución islamista para deponerlo. Como ustedes recordarán, tal vez por haber visto la película *Argo*,⁶ varios intentos de rescate fracasaron y finalmente la muerte del sah resolvió el problema de los rehenes, aunque no los problemas con Irán y menos aún con el mundo islámico.

Les recuerdo este conflicto no para hacerles una clase de historia universal, sino para contarles una experiencia personal. Cuando se desató la crisis, yo recién comenzaba mi carrera de periodista en calidad de comentarista internacional de lo que en esos años era Canal 9 de la Universidad de Chile. Recuerdo como si fuera hoy la sala de teletipo con rollos de papel que llegaban al suelo con las últimas noticias. Eran las cinco de la tarde; el noticiario comenzaba a las ocho y yo debía articular un comentario sobre un tema que no conocía para nada. Irán, en verdad, no estaba en mi horizonte cultural.

No existía internet, Google no estaba ni siquiera en la imaginación de su creador, que probablemente no había nacido. Mis herramientas de información eran la *Enciclopedia británica* y algún almanaque de por ahí, tal vez de Espasa Calpe. Enciclopedias, algo que probablemente algunos de ustedes tienen en las bodegas de sus casas. No sé cómo salió el comentario; seguramente hoy me avergonzaría.

¿Por qué les cuento todo esto? En primer lugar, porque me desafió en mi lugar social desde la profesión de periodista. Mi voto era informar seria, verdadera y responsablemente a mi auditorio. También cumplir con algo esencial al periodismo, que es ser capaz de reaccionar con rapidez ante la noticia y revelar algo que el público no conoce. Pues, nada de eso estaba fácilmente en mi horizonte. Y, por eso, también me mostró los límites que tendría para mí el periodismo en adelante. Al final, las opciones profesionales y académicas también se relacionan con aquello que podemos enfrentar con la tranquilidad y el convencimiento de estar realizando una función honesta y seria. Y poner la cara para hacerlo. Los dos requisitos estaban lejos de mi condición psicológica: no quería ser una persona expuesta en una cámara de televisión y, menos aún, posicionarme con un conocimiento del que carecía.

6 *Argo* fue estrenada en 2012 bajo la dirección de Ben Affleck y obtuvo el Óscar ese mismo año.

Entonces entendí que solo podemos hacer aquello que nos hace sentir bien: aquello que satisface nuestras inquietudes intelectuales, pero además es consecuente con nuestra personalidad y responde a nuestras preguntas más profundas; aquello que nos hace reconocer que estamos perdidos frente a ciertos desafíos para los que no tenemos respuestas. En esos años, no quería ser una persona pública y mis preguntas intelectuales exigían más que solo recurrir a la *Enciclopedia británica*.

Me pareció entonces que el camino sería estudiar historia. Y así lo hice. A poco andar, entendí algo que espero también ustedes ya habrán comprendido y es que la carrera no «enseña» la disciplina. No es que no aprendí nada de historia. Aprendí mucho, pero, sobre todo, aprendí que la historia no es una relación de sucesos ni hechos ocurridos en el pasado, sino una disciplina de las humanidades que nos inserta en la intersección entre pasado y futuro y, en consecuencia, nos permite comprender o al menos intentar comprender nuestro presente con las perspectivas que da el tiempo.

Estudiar historia, con los grandes maestros que tuve, me abrió esa puerta. Y digo los maestros porque Mario Góngora, Gonzalo Izquierdo y Ricardo Krebs no fueron profesores en el sentido que hoy entendemos: alguien que entrega un conocimiento que otros aprenden. No era aún el momento de las calificaciones según el número de *papers* ISI o Scopus publicados en revistas indexadas, de la evaluación por número de citas. Con todo el respeto y agradecimiento que les tengo a los proyectos Fondecyt, aún no se sometía a los investigadores a un proceso de selección por desempeño de ese tipo. Eran maestros porque cuando hablaban de historia no solo enseñaban contenidos históricos o historiográficos, sino que conjugaban ese conocimiento con las virtudes intelectuales, el sentido humanista, y la visión creadora y transformadora de las humanidades para la cultura y la sociedad. La historia, así entendida, era una disciplina de las ciencias sociales. Debía ser una contribución a pensar y tal vez cambiar una sociedad que enfrentaba una de las peores crisis de su historia en términos no solo políticos sino también valóricos. La dictadura, de hecho, era más que un sistema político alternativo a otro; un sistema económico, alternativo a otro. Era un cambio cultural, pues desde lo político y lo económico lo que se proponía era un nuevo esquema de valores.

El neoliberalismo, podemos constatarlo hoy, ha cambiado radicalmente las prioridades de gran parte de los chilenos. *Lo que el dinero sí puede*

comprar, por citar el nombre de un libro reciente de Carlos Peña,⁷ habla del nuevo hombre motivado por el consumo que según el autor representa al chileno. Este no proviene del proletariado urbano, sino de las nuevas clases medias gestadas, ya no al amparo de la expansión educacional del Estado y los servicios públicos, sino de grupos ascendidos producto del crecimiento de los servicios privados y la escolaridad reciente. Son indóciles a las elites porque han experimentado el ascenso de forma muy rápida. Otra cosa es que el consumo no da lo que promete y por eso no se les abre un futuro esperanzador. Al contrario, puede que pierdan el control; sienten desamparo.

Mi tesis de doctorado en la Universidad de Stanford fue fruto de esas preguntas que desde mi inserción en el presente de los años ochenta quise formular a la historia. Hoy haría otras. Cómo había sido posible esa interpretación de nuestra historia que nos había hecho creer que Chile, el país con más larga tradición democrática de América Latina (habría que someter el concepto de democracia a una definición *ad hoc*), era inmune a la ola de dictaduras que asolaba el continente.

¿Qué habíamos interpretado erróneamente para llegar a esa conclusión? ¿Qué elementos interpretativos no habían sido integrados en el análisis para que no hubiéramos podido anticipar los riesgos de ser una dictadura más en el continente? Otro país bananero, como se decía, conjugando uno de los desprecios que la elite chilena tenía hacia el resto del continente.

Eran los años ochenta. Coexistían el paradigma historiográfico marxista y la escuela de los Annales, con su énfasis en los procesos y las estructuras sociales, y su intento por hacer la historia total utilizando los métodos de las ciencias sociales en un gran proyecto de síntesis. «El hombre no puede rebanarse en tajadas. Es un todo», decía Lucien Febvre. El historiador ya no buscaba reproducir el pasado como había hecho el positivismo, sino interpretarlo desde su postura en el mundo y su subjetividad, contribuyendo así a la historia social y la identificación de la gente común. También al desdén hacia la historia política como se había practicado hasta entonces. La nueva historia cultural —no confundir con los estudios culturales actuales— se proponía, con autores como Robert Darnon, Lynn Hunt, Roger Chartier y Francois-Xavier Guerra, trascender la

7 Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar*, Santiago, Taurus, 2017.

vieja historia cultural, o la de las ideas, y la historia social estructural de manera ecléctica, intentando penetrar en lo social y lo intelectual a través de las representaciones con que los grupos dotan de sentido al mundo. No me dejé seducir por quienes, ya bebiendo de las corrientes de la posmodernidad y su visión relativista, negaban la posibilidad de reconstruir el pasado y negaban todo valor de prueba a los documentos, que trataban como meros discursos y representaciones, poniendo en duda las convicciones acerca de la objetividad del saber. Pero sí entendí y fue muy importante mi contacto con la obra de Michel Foucault. Me pareció fascinante no la negación del concepto de individuo o de sujeto, sino el reconocimiento de que lo que las personas hacen o dicen puede tenerse por verdadero; interpretarlo, reconocer sus vínculos con el poder, elucidar su sentido nos aproxima al universo mental y valórico de ellas. Enfrentar las fuentes del pasado desde ese lugar nos exige relacionar el texto con el contexto; concebir el lenguaje como histórico y comprender, como dice Clifford Geertz, que el hombre se encuentra «suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido».⁸

Desde ese lugar busqué comprender el quiebre de la democracia en Chile. Requería indudablemente preguntarme sobre la democracia que habíamos tenido, cómo se había forjado, qué concepto manejaban sus primeros cultores. El Estado de Chile fue construido por una clase dirigente que, desde la perspectiva de su origen social, era homogénea, elemento fundamental a la hora de preservar el poder que había heredado de España. Había sido administradora del régimen monárquico en Chile. Pero la Independencia le exigió algo más: construir una república, única alternativa al poder del rey. En ese tránsito, su lenguaje debió cambiar: soberanía popular, ciudadanía y representación fueron conceptos incorporados por necesidad. Pero una cosa era polemizar en torno a su significado y otra, muy distinta, incorporarlos efectivamente en el sistema político que se ponía en vigencia. El concepto de democracia fue introduciéndose lentamente. Al comienzo, con signo negativo: era sinónimo de tumulto, desorden, inestabilidad y participación del populacho. Luego, a medida que fue imponiéndose con signo positivo en otras latitudes, se convirtió también en un anhelo y en el deber ser de la república.

Introducirme en los discursos, los conceptos utilizados y las polémicas en torno a ellos iluminó ese siglo XIX fundacional y fascinante para mí

8 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1974.

hasta el día de hoy. Todo está ahí en potencia; la nación se forma en medio de la guerra que le da consistencia. La clase dirigente va construyendo el Estado consciente de que la modernidad republicana es riesgosa; controla al pueblo. Le da y le quita. Negocia con la Iglesia católica, también usando su poder de coerción sobre los fieles. El orden social y político es la meta y garantía de su lugar de poder. La clase dirigente no tiene más alternativa que creer en la democracia; hacia fines del siglo XIX no puede evitarlo. Menos aún en el siglo XX. Pero cree más en el orden social y en su autoasignado rol de defenderlo y, en consecuencia, detentar el poder político como misión histórica. La inclusión social y política del pueblo, la democracia en nuestra conceptualización contemporánea, no estaba en su horizonte. Tendría que diversificarse, pluralizarse con nuevos actores mesocráticos o contaminarse con la ideología social, social-cristiana y marxista para que el sistema político viera verdaderos demócratas en sus filas. Por cierto, no logró romper el *ethos* de clase dirigente que la había acompañado durante su historia.

La dictadura no era una fatalidad histórica; no existen las fatalidades históricas. Sin embargo, el marxismo en un contexto de guerra fría evidentemente actualizó esa potencia no digo solo antidemocrática sino de desconfianza hacia la democracia que fue fundacional al Estado de Chile. También la confianza en que el Ejército y las Fuerzas Armadas, históricamente fieles y funcionales a la preservación del orden, serían las que lograrían restablecer un orden alterado. *La seducción de un orden*, como titulé mi primer libro.⁹ Lo demás es historia conocida.

Los he enfrentado a esta historia, probablemente archiconocida, tan solo para aproximarme a mis reflexiones finales. En primer lugar, que esa pregunta fundacional de mi investigación en torno a la democracia surgió también de mi inclinación hacia el mundo intelectual. Hacia las ideas políticas. Entendí, y lo he comprobado en las décadas siguientes con mi acercamiento a la historia intelectual y la historia conceptual, que las ideas no operan en un vacío como equivalentes a la filosofía. No se trata de textos fijos en el tiempo, que responden a preguntas eternas, cuyo significado tenemos que desentrañar. Debemos verlas como parte del discurso o del lenguaje de una comunidad intelectual que vive su temporalidad, dentro

9 Ana María Stiven, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000.

de la cual fueron gestadas. La obra de J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y Reinhart Koselleck ha sido fundamental para mostrar esta aproximación. Ellos sostienen que las ideas reflejan el contexto de discurso de una comunidad y son concebidas y expresadas por personas conscientes de lo que hacen, a través de un lenguaje común. No son meros instrumentos del poder, sino que el lenguaje, cambiante en el tiempo, permite comprender las transformaciones sociales y políticas. Permite también aceptar que cuando expresamos una idea esta muchas veces no está filiada en un cuerpo conceptual sobre el cual tenemos plena claridad y que a veces un concepto tiene múltiples acepciones. Respecto al análisis de lo político, nos permite aproximarnos a la política entendiendo su naturaleza retórica y, a veces, incluso contradictoria. Por eso diseñé esa colección que llamé Debates Republicanos y que publiqué con Gabriel Cid.¹⁰ Las personas del pasado estaban inmersas en un universo cambiante, al igual que lo estamos nosotros. No existe por lo tanto una interpretación única y definitiva de un discurso político. Como dice Javier Fernández,¹¹ tomarse en serio la historicidad, contestabilidad y contingencia de los conceptos políticos y sociales nos abre una posibilidad enorme de lectura del pasado, para nosotros y también para las generaciones futuras. Permite confiar en que las preguntas asimismo son transitorias. Es lo que él llama horizontes cambiantes de futuro y pasado.

La pregunta del historiador: mi experiencia es que solo podemos investigar a partir de una pregunta que surja o se inserte en nuestro universo de inquietudes personales, políticas, sociales, religiosas, en fin. Esa es su temporalidad. Y no podemos exigir una respuesta que evaluemos según nuestros parámetros intelectuales ni morales actuales. El pasado no es reciclable; tampoco es un oráculo. Pero sí, como en el caso que les relaté, nos permite identificar ciertas constantes o rupturas para trazar tendencias desde nuestro lugar espacial, intelectual y temporal. No más que eso.

El horizonte cambiante del historiador es también un horizonte social. Ninguno de los fenómenos sociales le puede ser ajeno. Más aún, si queda ajeno a su entorno social y este le es indiferente difícilmente podrá

10 Ana María Stiven y Gabriel Cid, *Debates Republicanos en Chile. Siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2012.

11 Javier Fernández, «Historia, historiografía, historicidad. Conciencia histórica y cambio conceptual», en Manuel Suárez (coord.), *Europa del sur y América Latina: perspectivas historiográficas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 35-64.

aproximarse a la complejidad del pasado. La historiografía, como disciplina humanista, es también social. Las humanidades nos proporcionan conocimiento sobre nosotros y los demás; la historia es en ese sentido pensamiento social. Las humanidades y la historia nos hacen reflexionar sobre la vulnerabilidad humana y la búsqueda de la justicia, sobre la calidad de vida de los ciudadanos, sobre los problemas nacionales, regionales, sobre la búsqueda de sentido inherente a cada ser humano.

Evidentemente vivimos un periodo de desencanto. Vivimos en Occidente una crisis de futuro por la crisis del relato del progreso, por las consecuencias ecológicas de la tecnología, el enfrentamiento religioso y civilizatorio, y el fin de la ilusión del marxismo. Pierre Nora¹² hace años identificó en Francia lo que llamó un cambio de conciencia de sí: celebrar con sentido de nación se ha vuelto «patrimonial», con lo de estático que tienen, por ejemplo, los edificios patrimoniales. Pero son reliquias para observar en el presente. Se han perdido los grandes relatos que hace la Historia. Patrimonio, identidad, memoria, dice François Hartog,¹³ son en cierto sentido nociones para tiempos de incertidumbre. Es lo que nos pasó a los chilenos al conmemorar el bicentenario con cientos de libros publicados en torno a nuestra identidad como en una búsqueda frenética. Como si ella pudiera asirse, congelarse; como si no fuera dinámica como la nación misma. La memoria se ha vuelto esa palabra clave que exige de dar más explicaciones; el pasado petrifica el presente y aleja la posibilidad de un futuro. Se recurre a ella como alternativa terapéutica frente a un discurso histórico que parece un engaño o una ficción porque los historiadores fallamos y es cierto. No supimos mirar, en el caso chileno, nuestra historia plural, integrar a todos sus habitantes (mujeres, pueblos originarios, inmigrantes), a todas las culturas que pueblan y han poblado nuestro territorio, a las regiones y sus particularidades.

Nuestro futuro aparece tan abierto y atemorizador que nuestra generación vive en la inmediatez. La inmediatez del consumo, del bienestar, del exceso de exigencias laborales y, hoy parece también, de estudio por lo que se quejan los alumnos de Arquitectura de la Chile. Qué puede hacer el historiador en esta situación en que no sabemos mucho qué hacer con el pasado ni con el futuro. El pasado inmediato tiende a congelarse en los

12 Pierre Nora, *Los lugares de memoria*, Montevideo, Trilce, 2008.

13 François Hartog, *Creer en la historia*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2014.

atropellos a los derechos humanos, en los abusos de la Iglesia; el presente aparece como el único horizonte posible en contraposición al antiguo futurismo de la ideología del progreso.

Pero la memoria no puede ni debe reemplazar a la historia. Ello no quita que debamos reconocer a las víctimas, ponernos de su lado espiritual, jurídica y psicológicamente. La memoria es una forma de pedagogía cívica que impide olvidar lo que debemos recordar como personas y como naciones. Pero también impide comprender el pasado en su larga duración y mantener su sentido de futuro. Dice un autor, Daniele Giglioli,¹⁴ que el que está condenado a repetir el pasado no es quien no lo recuerda, sino quien no lo comprende. Ojo, dice, con la tentación de plegarse a una historiografía de sepultureros, atenta a los cadáveres, a las momias, a las reliquias como si no quedara vida que construir. Debemos, no obstante, impedir que se convierta en el único lenguaje legítimo para referirse al pasado traumático desplazando a la historia y vedando el análisis crítico. La memoria en la política se ha transformado en una batalla ideológica y no en una lucha por los derechos.

La memoria como proyecto político revela esa crisis de la idea de futuro. Los grandes relatos hicieron la relación entre pasado y futuro en la historia, no en la memoria. En resumen, hay que creer en una cierta apertura del futuro, en la historia como manera de escapar a la única imposición del presente. Y también como manera de escapar a la futurología; esa tendencia en la que cae, por ejemplo, el fascinante Yuval Harari cuando diagnostica la evolución del *homo sapiens* hacia *homo deus*, esa pobre criatura a la cual conocerá mejor su *smartphone* que ella misma, cuya mente será remodelada por la tecnología, convenciéndola de que puede escapar de la vejez y la muerte.

Volver a la Historia, con mayúsculas, puede ser el gran antídoto para escapar al catastrofismo y al triunfalismo; para insertarnos en la corriente de la historia de forma creativa y confiada.

Para acercarme al final, quiero recuperar la frase de Joan Scott que me ha servido para hacer este recorrido, respecto a que lo personal es político y entendiendo lo político como lo hace Pierre Rosanvallon:¹⁵ todo aquello y todos aquellos que constituyen la *polis*, más allá de la

14 Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017.

15 Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

competencia partidaria inmediata por el poder o incluso la vida normal de las instituciones. Rosanvallon separa lo político de la política y las políticas, y amplía el concepto de esfera pública no solo para incluir a muchas personas que no alcanzan las esferas de poder, sino para que podamos reescribir nuestra historia cuantas veces sea necesario, incluyendo con sentido de futuro los aprendizajes de nuestro pasado, y exorcizando nuestros miedos a lo plural y a la diferencia.

Ahora quiero usar el concepto de género como ejemplo de una manera de insertarnos creativamente en la historia con categorías que nos abran nuevas herramientas analíticas que, a su vez, nos ayuden a vincular nuestros espacios de experiencia con horizontes de expectativas.

El género posicionó los estudios de la mujer no como una historia aparte, sino como una historia relacional respecto al mundo masculino. También permitió designar a las otras condiciones de género, además de la masculina y la femenina, y comprender los elementos culturales de las condiciones sexuales. Joan Scott buscó saber cómo opera el lenguaje para crear significados, las representaciones de varón-mujer, masculino-femenino, y qué relación tienen con el modo en que las personas entienden esas relaciones y las relaciones políticas de dominación y subordinación. El género, dice ella, se conecta con la historia en tanto es un intento de responder aquellas preguntas en un contexto histórico particular, tomando en cuenta las diferencias de clase, geográficas y de religión, entre otras. Si entendemos el género como eminentemente histórico, es un modo de formular preguntas sobre cómo son definidas las condiciones sexuales, qué clase de regulaciones están en juego y qué significan. Scott vio el género como un conjunto de preguntas sobre cómo, históricamente, de qué modo, en qué instituciones, a través de qué lenguajes, la relación entre varones y mujeres, pero también entre etnias, nacionalidades, culturas, religiones está siendo definida. También, al evidenciar que la condición privada asignada históricamente a la mujer invisibilizó o incluso ocultó la existencia de espacios de poder femeninos, por ejemplo, en la educación de los hijos o la defensa de la religión, que tuvieron gran repercusión en el mundo público. Visibilizar los espacios de poder femeninos fue tarea de las primeras feministas y una fortaleza de ese primer movimiento.

Termino insistiendo en que el género ha sido demonizado como categoría porque da cuenta de aspectos de la realidad que algunos quieren invisibilizar. Tal como los conflictos étnicos, culturales y religiosos, que

se cree pueden ocultarse con crecimiento económico o medidas paliativas. En la medida en que los miremos de frente y los nombremos con elementos conceptuales *ad hoc*, podremos debatir en torno a ellos y abrir un futuro plural y comunicativo.

HISTORIADORAS. UNA ESCRITURA ENCADENADA¹

Alejandra Araya Espinoza²

Nuestra historia de mujeres es una reiteración sucesiva de derrotas, por mucho que queramos leer como ganancia los supuestos logros o avances de las mujeres en los espacios de poder, ellos siguen marcados, gestualizados y controlados como siempre por los varones [...]. Estas mujeres han sostenido a través de siglos nuestras mismas luchas, con prácticamente los mismos discursos, pensando que avanzábamos a un cambio de nuestra situación. Por esta historia y los costos que ha tenido para tantas mujeres, deberíamos encontrar las claves de nuestras derrotas, en lugar de caer en análisis triunfalistas. Cuando hablo de derrotas, me refiero a que no hemos conseguido acercarnos a un diálogo horizontal, el diálogo desde lo femenino como parte subordinada de una estructura fija, no puede entablar un diálogo fuera de la masculinidad, ya que vive dentro de ella, es su medio, su límite, allí se acomoda una y otra vez, por tanto, no puede crearse independientemente como referente de sí misma. No lograremos desmontar la cultura masculinista sin desmontar la feminidad.

Margarita Pisano³

1 Este texto fue escrito mientras se desarrollaba la primera toma de mujeres de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, en demanda por un espacio libre de violencia de género (octubre y noviembre de 2017).

2 Doctora en Historia por el Colegio de México, académica del Departamento de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y directora del Archivo Central Andrés Bello. Forma parte del Comité Chileno para la Memoria del Mundo de Unesco.

3 Margarita Pisano, *El triunfo de la masculinidad*, Santiago, Surada Ediciones, 2001, p. 23.

Quién habla

Alejandra Natalia Araya Espinoza, cuarenta y cinco años, hija de Alicia y de Julio. Aspiración de ella: que tenga estudios para ser alguien, que como mujer pueda defenderse y no depender económicamente de otro. La de él: nunca pensó en tener hijos... son hijas, que se sostengan por sí mismas como mejor puedan. Tres hermanas, la mayor, la primera nieta que estudia en la universidad: hace realidad el sueño de la madre, la que de haber podido, habría sido maestra. Mis profesoras de historia, del Liceo de Niñas Teresa Prats de Sarratea, n.º 7, fundado por Gabriela Mistral, su primera directora, desean que sus alumnas sean profesionales universitarias. Pero no recomiendan estudiar historia, te morirás de hambre. Saqué la licenciatura en Historia en la Universidad de Chile entre 1990 y 1995, años de transición, difíciles, inciertos, nostálgicos, desencantados y anhelantes de cambios, contradictorios, por cierto. Rolando Mellafe me dio esperanzas frente a la pregunta de qué hacer con esto de la historia: hablar a otros desde esos otros, desde la humanidad que nos reúne, comprender, explicar, investigar permanentemente, provocar (escogí a los vagabundos, los sirvientes domésticos y la excentricidad y centralidad del cuerpo humano). Unos me dijeron: es posible entrar a la planta de esta institución intervenida, detenida, sofocante, es posible. Lo hice, entré. Vete, hay que perfeccionarse, hay que des-asfixiarse también. México o Francia, otra vez la propia historia me guía; reinicio de relaciones diplomáticas con México, becas, pues me voy, órale pues. Regreso, reiniciar batallas por recuperar el prestigio de un lugar, por dotar de sentido un espacio, por ser responsable con quienes, como yo, a punta de becas y trabajo, de acogidas generosas y duros porrazos, creemos aún que la universidad es un lugar democrático, libre y plural, además del camino de futuro para otros descendientes de «niñas de mano» en fundos de la frontera, de niños aprendices de carpinteros, de madres solas, curanderas, de comerciantes de persas, de cultores de tradiciones, de habitantes de pasajes en el centro de Santiago, de mujeres fuertes, de hombres duros, de Silvia Martínez, de Juan Espinoza, de René Araya, de Lidia Barreira, de Julio Araya y Alicia Espinoza.

Desde dónde se habla⁴

Mi trabajo se centra en la pregunta por cómo se construyen y operan las formas de la dominación. Por ello el periodo llamado colonial americano me pareció tan importante de abordar, es seminal respecto de estas preguntas para nuestra propia historia contemporánea. Y a lo largo de las investigaciones, que inician con mi tesis de licenciatura que da origen al libro *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*, las mujeres eran inevitables. El dominio se define en ellas, por ellas, sobre ellas y sin ellas. Por ejemplo, las «mujeres al monte», descritas en los juicios a los vagos como las mujeres que los acompañaban, casi nunca con palabra en los juicios, pero ocupando el espacio y el territorio. ¿Cómo decir de ellas, qué eran, qué querían? Desde el dominio, pasé a la pregunta por el cuerpo, los cuerpos, mi trabajo sobre los gestos de la dominación está hecho con juicios criminales relacionados con demandas de los sirvientes domésticos, libres y esclavos, a sus amos y patronos por promesas incumplidas y maltratos. La subordinación como servicio, como domesticidad. Y allí las mujeres pasaron a ser sinónimo de sirvientas, pero el modelo se aplicó a hombres y mujeres como modelo social cuyo origen está en el periodo colonial. Las mujeres en sí mismas representan el eslabón inicial de producción y reproducción del sistema. El cuerpo palabra de las mujeres o la *historia por el revés* es ahora un camino de reflexión que no me deja, y lo pienso como una historia por el revés, una demostración de la teoría feminista sobre el poder y la dominación desde la experiencia de mujeres de acá, de América. Agarré el hilo de los bordes, pero también de las formas de trabajar con el silencio. También fue crucial conocer a Lucía Invernizzi, ya como historiadora, y hacer un cruce hacia los estudios literarios, trabajamos nueve años con las cartas de la monja Sor Josefa de los Dolores Peñailillo junto a Ximena Azúa y Raissa Kordic, quien las publicó finalmente en España. Mi investigación doctoral plantea, a partir del cuerpo de una mujer monja, una tesis sobre la modernidad. Sin la experiencia de México tampoco podría haber comprendido el lugar de su

4 Este fragmento del texto forma parte de una entrevista publicada en *Le Monde Diplomatique* en 2017. Le agradezco a Alex, amigo del colectivo Palabra Encapuchada, por situar este espejo frente a mí en la medianía de la vida. Alex Ibarra, *Historia intelectual desde el patrimonio público, entrevista a Alejandra Araya*, aparición en medio electrónico, *Le Monde Diplomatique*, enero de 2017. Disponible en <https://www.lemondediplomatique.cl/Historia-intelectual-desde-el.html>

escritura en un repertorio amplio y compartido de problemas instalados desde la experiencia colonial.

Soy lo que se llamaría una feminista espontánea, dado que no tuve sino hasta la universidad una verdadera formación al respecto. Mi madre hizo su propio camino de subversión del poder patriarcal sin tener adoctrinamiento teórico, se fue dando cuenta que las formas de la dominación tienen su lugar en esa relación primaria en que el deber, los afectos y la ausencia de autonomía dice todo de nuestro lugar en el mundo. Decidió liberarse de ello con muchos dolores y un tiempo que le tomó casi toda la vida. No creo que sea justo para nosotras ocupar toda nuestra existencia en exigir derechos; si eso no es injusto no sé qué pueda serlo. No puedo no ser feminista. Y seguí sus pasos, los de mi madre, Alicia Espinoza, en una historia larga de desataduras y heridas personales e históricas. Mistral, y mi paso por el Liceo 7 también tienen que ver con contar con modelos otros de instalarse en el mundo. Allí inicié mi experiencia política siendo presidenta del centro de alumnas a los catorce años y participando de los movimientos estudiantiles contra la municipalización de la educación. Entrar a la Universidad de Chile en 1990, a la Facultad de Filosofía y Humanidades, me insertó en una historia mayor, y allí participé en un colectivo feminista que trabajó para elegir a la primera decana mujer y de regreso a la democracia, Lucía Invernizzi. No puedo hacer una distinción entre práctica y teoría en mi vida personal, tengo derecho a vivir como deseo, pero no puedo ignorar mi situación concreta de existencia en un cuerpo al que llaman mujer y es identificado como tal en mis papeles oficiales. Por lo tanto, respecto a ello, sin teoría de género, sin feminismos y sin conocer el activismo de tantas compañeras, difícilmente te podría decir lo que te estoy diciendo, es una palabra encadenada a otras en el tiempo, de un cuerpo que sale y entra a la madre. Lo que supone la palabra militancia siempre me ha dado escalofríos, mi principio es mi independencia y mi derecho a decidir por mí misma, si me sumo a causas es decisión personal por una misión colectiva, la herencia de mi espontánea feminista madre: jamás aceptar una imposición, y las militancias, en el sentido tradicional del término, solo dan total libertad si das devoción a cambio. El lugar para el pensamiento crítico, en esas condiciones, está difícil.

Primer paso. Autorizadas para desautorizar: las mujeres entre «sabios» y «maestros»⁵

Autoridad. «Estimación, gravedad, eminencia. 2. Autoridad. La razón escrita que alegamos para fundar algún propósito, y la firmísima es la que se trae de la Sagrada Escritura, de los concilios, de las tradiciones de los santos doctores, y en su proporción de los demás que han escrito y escriben».⁶ Las mujeres filósofas, literatas, humanistas, mecenas, dedicadas a las letras o a la ciencia, gracias a las feministas, la historia de las mujeres y las perspectivas de género, hoy tienen un lugar en la historia, en el gran relato que autoriza y desautoriza a ser sujetos y protagonistas a quienes de algún modo u otro no tienen estimación ni gravedad, no escriben con razón fundada, no son «eminencias». Junto a los pobres y marginales de todo tipo, las mujeres hemos sido permanentemente devaluadas en nuestra capacidad de acción y razón en el mundo de los que son reconocidos y autoproclamados autoridades, apelando a razones que, emanadas de la autoridad, se transforman en autoritarias. Como mujer mi historia va más allá de mi biografía. Esa biografía es parte de la historia de un género, de muchas mujeres con nombre y apellido, de otras historias que nunca conoceré y de otras escrituras de mujeres a las que, por opción, me encadenó. A fuerza de trabajo de hormiga, a veces remunerado y reconocido, otras no, hemos logrado ser un «tema» y un «problema», generar espacios para otras y también emprender la construcción de nuevas Evas y Adanes.

Sin embargo, no se nos reconoce autoridad. Tenemos que dar pruebas de competencias al infinito para ser oídas, porque sobre nosotras pende la herencia —a veces clara, otras disfrazada— de la devaluación del verbo de las mujeres para hablar de las cosas que tienen estimación, gravedad y eminencia. El «hacer» silencioso es alabado, la capacidad de organización, admirada. Opinar de las cosas estimables es otra cosa. Las literatas fueron pioneras, tomaron la pluma y escribieron, aunque el término era despectivo

5 El texto que sigue se me pidió al recibir la distinción Mujer Siglo XXI en la Universidad de Chile en 2005. A modo de conversación interior, lo inserto en el encadenamiento de reflexiones que articulan este ensayo y porque lo que se dijo a doce años de haber sido publicado sigue siendo real. Véase Alejandra Araya, «Autorizadas para desautorizar: las mujeres entre sabios y maestros», en Universidad de Chile, *Mujer Generación Siglo XXI. Itinerarios y experiencias*, Santiago, Editorial Universitaria, 2005, pp. 22-25.

6 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Editorial Castalia, 1995, p. 140.

hasta la década de 1920: esas que escribían cosas menores y sentimentales. Las otras «literatas», las que defendían derechos, esgrimían razones o simplemente intentaban ser tenidas en consideración, esas pelean hasta hoy. Las filósofas tienen sus tradiciones y el propio feminismo es un campo teórico exclusivo que pocos hombres, hasta años recientes, se han atrevido a considerar dentro de los temas «graves» como el poder y la dominación. La construcción histórica del género nos situó en el lado de la irracionalidad, de la pasión, del cuerpo, de la histeria, de los instintos que solo se doblegan subordinándose al autorizado para mandar, es decir, al que puede ser obedecido y oído. La filosofía de nosotras mismas, la historia de nosotras mismas y la literatura desde nosotras mismas son campos creados y ganados, pero no reconocidos por esas voces autorizadas como grandes y profundos temas. Por ejemplo, la Universidad de Cambridge editó en 1990 una *Historia de América Latina* que incluía en sus volúmenes dedicados a historia colonial un capítulo sobre las mujeres, escrito por la historiadora Asunción Lavrin (1935, hoy de ochenta y cinco años). En la edición compacta fue retirado.

Una mujer puede hoy ser reconocida como autoridad jugando bajo las mismas reglas que los hombres en el mundo de las academias: publicando, dando clases, exponiendo, investigando. Pero eso no significa ser «autoridad» ni tener autoridad; podemos producir de igual a igual, pero no somos oídas de igual a igual. Hay mujeres que se «dedican» a un tema, pero como no se nos reconoce autoridad, entonces tampoco somos «autoras». Mientras se nos recomiendan libros de fulano, los de las fulanas quedan entre los libros sobre algo. Y el registro de las citaciones nos muestra grandes silencios y omisiones.

En los tratos cotidianos y los ritos de pasaje que una mujer debe pasar en el mundo de las autoridades y los autorizados hay un sinnúmero de implícitos, de falta de pruebas, de juegos de interpretación. Según otros, de resentimientos mujeriles que todo lo leen como discriminación, es decir, devalúan esta experiencia de tener que «probar» aquello que por su naturaleza no deja más huellas que pequeños gestos, palabras y énfasis que no serán vuellos a decir frente a un tribunal o en el llamado juicio de la historia. Algunos dirán: pero mira tu caso o mira el caso de las otras que te acompañan en este libro. Somos «casos»: excéntricas, heroínas, casi oigo los vocablos del siglo xvii sobre las mujeres llamadas «varoniles» por sus virtudes excepcionales: santas, guerreras, décimas musas y otras más. Si lo que dices es cierto,

cómo es que tú estás donde estás y has hecho lo que has hecho. Sencillo, he tomado una decisión a partir de la experiencia de ser mujer en el siglo xx y xxi, y exigir mi derecho a estar donde quiero estar. Sí sentí las miradas posesivas que nos obligan a construir una imagen corporal deserotizada para ser «oídas» y no «deseadas», algo que solo es posible volver a explotar cuando los años y la experiencia borran esas huellas sexuales o las minimizan con canas y una figura maternal. Porque hay que oír lo que se dice de las relaciones «maestro»-«discípula» y de cómo las curvas reemplazan a las neuronas, o de que se es algo macho para llegar donde se llega, porque hay que ser agresiva y mordaz, intrépida y trabajadora. Porque los espacios masculinizados de la autoridad, que entre las llamadas humanidades el de los historiadores ocupa el primer lugar, están repletos de clubes de hombres que «admiten» de vez en cuando a estas extrañas aves. Anhele un futuro en que ser mujer no implique tanto trabajo y sufrimiento, tanto peligro de ser invadida por miradas autoritarias ni por carreras a la sombra de los maestros ni por discriminaciones positivas. O en el que ser mujer no suponga lo que hoy sigue suponiendo, que no sea un «accidente» que nos condena, sino quizá uno en el que solo importe nuestra dignidad como seres humanos. O uno en el que nuestras biografías dejen de ser el camino de obstáculos superados y se transformen en el de la libertad para estar en el mundo como queremos estar en él.

El mundo de los sabios y eruditos puede tener en sus filas a mujeres sabias y eruditas, pero no son oídas de igual forma. Ellas serán puestas en la historia en el margen que les corresponde, el de la excepción, mientras ellos serán el centro de la página aunque digan lo mismo, después y de peor manera (pienso en Frances Yates [1899-1981], Berta Ulloa [1927-2003], Natalie Zemon Davis [1928], Michele Perrot [1928], Arlette Farge [1941]).⁷ Entonces, muchas veces ha quedado como único camino abrir un campo sobre la mujer y apoderarse de él para que otras nos escuchen, o esas otras y otros que sienten que las categorías de género no los contienen. Pero los «sabios» no concurren a oírlos, las «reconocen», pero sus palabras son guturales, viscerales, apasionadas, tiernas, se oyen distorsionadas, lejanas, similares a las de niños y bárbaros. Mientras sigamos trabajando en silencio y haciendo lo que a otros les incomoda hacer, asumiendo desafíos

7 Haz tu propia lista de autoras, fíjate en sus fechas de nacimiento, recuerda a cuántas profesoras tuviste en la universidad, cuántas de ellas se decían o dicen a sí mismas historiadoras, cuántas las denominan como tales, cuántos libros de historia escritos por mujeres has leído.

enormes con la certeza de que podemos y «debemos» sortearlos, seguiremos dando «pruebas» de competencia no frente a autoridades, sino ante autoritarios.

Y a eso le llamo *mal de macho*, a una forma de comprender el lugar de un hombre en el mundo como su propiedad, siendo propiedad de ellos las mujeres y su poder el hacerlas visibles o invisibles. Esto no ha cambiado, el feminicidio podría ser el hilo conductor de una historia de Chile desde otro lugar, desde una racionalidad y una forma de conocer otra. Y por eso les propongo leer nuestra historia desde esos lugares, desde las esquinas, las ranuras y hacer de ellas el centro, pues es lo que se debe cambiar para poder escribir y protagonizar otra historia. No solo la de la libertad, sino también la de la autoridad y el reconocimiento.

Segundo paso. Una genealogía de historiadoras chilenas: Mistral la primera entre ellas⁸

El gesto de historiar, por parte de mujeres historiadoras, es un gesto de limpieza de los canales obstruidos de los intestinos de nuestra historia, al leer las historias de mujeres y su propia letra, se levantan los párpados pesados de los modos canónicos en que se lee y se escribe en el mundo de las letras masculinizadas y masculinas. Estas escrituras, hasta hoy, tienen en lo literario su nicho aceptado. Una escritura que se plantea como historia en su versión ensayo o en la forma de las escrituras históricas más tradicionales ¿concibe a las mujeres como autoras de ese tipo de historias?, ¿hubo historiadoras? Es una búsqueda personal y de aprendizaje, lo llamo *historiadoras en las sombras*. Y, tal como en la escritura literaria, es en las monjas y en la mística donde encontramos nuestra genealogía. Junto a mis colegas de literatura, concuerdo en que la escritura conventual es un referente de las mujeres autoras y reconocidas como tales, ya sea como interlocutoras de una escucha masculina que las edita o como las que son oídas por sí mismas hasta ser reconocidas como doctoras de la Iglesia: Santa Teresa de Ávila y, antes que ella, sin escribir por sí misma, pero con un séquito de escribientes, Santa Catalina de Siena. Mistral era una conocedora y gran lectora de ambas.

8 Alejandra Araya, *Gabriela Mistral: tesis sobre la historia y su enseñanza en la vuelta del siglo xx*, Conferencia en el Ciclo de Seminarios de la Facultad de Educación de la Universidad Católica de Temuco, 25 de agosto de 2016.

Me encuentro con una genealogía que vuelve al jardín cerrado del convento para comprender por qué Mistral es la primera voz de historiadora que se escucha en público, como autoridad, y que se lee. La historia de la monja Sor Josefa de los Dolores (objeto de mi investigación doctoral) se publicó por primera vez en el libro de Julia Meza Barahona, archivera del convento, autora a su vez del libro *Recuerdos históricos del Monasterio de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, publicado en 1923. El libro fue sometido a censuras eclesiásticas para ser admitido en imprenta. Esta vez el vicario general del Arzobispado de Santiago revisó la «obrita». En el prólogo nos recuerda la necesaria relación entre deber y escritura, dejando fuera el placer o la vanidad: «Solo en el amor a la verdad y la virtud; en el sincero anhelo de producir resoluciones santas, propósitos de bien, referirán hechos muy remotos ya, recordarán acciones extraordinarias y evitarán que el olvido y la ingratitud borren para siempre méritos y heroísmos que dieron vida, fama y gloria a una familia religiosa».⁹

Julia escribía sobre su experiencia religiosa y escribía de historia, pues «tenía vastos conocimientos de la historia de la Orden y seguía por medio de la lectura paso a paso las obras de celo de los dominicos».¹⁰ La escritura la enfrentaba con otros religiosos que veían demasiada loa a su orden y poca «objetividad», y la propia biógrafa dice «bajo un modo arrogante ocultaba un gran fondo de humildad [...]. Cierto era que era un tantito dominante; pero hay que hacerse cargo que en la casa paterna fue un ídolo y aquí en el claustro se seguía sus opiniones como oráculo».¹¹ Estos claustros son para nuestra historia como historiadoras un nuevo archivo de secretos. Hay allí una historia de escritura no pública, de quema de papeles cuando morían sus autoras, de correcciones, de control de la soberbia, de «obritas y no de obras». De encierro de un deseo catalogado de arrogancia para una mujer: tener autoridad.

Nuestra historiadora escribió sin ver publicada su obra, sacada a luz con fines apologéticos en medio de debates anticlericales y debates laicos. El mismo año, 1923, Gabriela Mistral residía en México, invitada por su también contemporáneo José Vasconcelos, secretario de Educación Pública. Ese año,

9 Julia Rosa Meza (sor María de Jesús), *Recuerdos históricos del monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Santiago, Imprenta Lagunas & Cía., 1923, p. 85.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

cuando ya no estaba en Chile, sus estudiantes del Liceo 6 de Niñas de Santiago —su nombre original—, del cual se había ido sin poder ejercer a cabalidad la dirección por no ser profesora de Estado, le envían un cable a Michoacán felicitándola por el título que le diera la Universidad de Chile, respecto del cual dice:

El asunto me deja perpleja. Llega a parecerme broma; pero para broma resulta caro un cable a México. Si esto es cierto, cosa que no me parece legal, me deja indiferente. Preferiría que me dejaran enteramente libre de gratitud hacia el Consejo de Instrucción, por el que no tengo ningún aprecio. Y, por sobre todo, libre del San Benito de un título universitario. No sé de qué me serviría ahora, faltándome muy poco tiempo para dejar el servicio, no habiendo necesitado de él para presentarme a ninguna parte. No sé si contestar el radiograma o no. Pienso que no debe darse un título sin estudios previos, y yo no escribiría ni dos páginas de memoria, no daría ni una firma, para alcanzar esto que ya no me importa.¹²

Necesito proporcionarles otra imagen para comprender, por contraste, la importancia de Mistral como intelectual y escritora publicada, opinante y pensadora de historia en las primeras décadas del siglo xx. En mi búsqueda de pistas de las historiadoras en las sombras, me encuentro con la siguiente en los recuerdos de infancia de María Flora Yáñez, editados en 1947. Al hablar de la casona en la que habitó, el territorio doméstico, aparecen su madre, su abuela y su bisabuela. Su madre, dice, tenía un gusto innato por la conversación. Y Flora, que ya escribe y es publicada, dice que dicho gusto podría ser herencia de su abuela, Flora Tupper, «escritora de talento», o de su bisabuela, «doña Isidora Zegers, que mantuvo uno de los salones más brillantes del siglo xix».¹³ El convento y la casa nos muestran a mujeres en igual condición con una garganta apretada, conteniendo la respiración y la mano para escribir. Flora dedica un capítulo especial a su abuela Tupper, que aparece en el relato de Daniel Riquelme sobre la Revolución de 1851 socorriendo a los heridos. Ella vivía en la Chimba y la recuerda de esta manera:

12 Pedro Pablo Zegers, *Gabriela Mistral. Vivir y escribir. Prosas autobiográficas*, Santiago, Ediciones Diego Portales, 2015, p. 92.

13 María Flora Yáñez, *Visiones de infancia*, Santiago, Zig-Zag, 1947, p. 35.

Sentada en un amplio y raído sillón de brocato morado y frente a una biblioteca angosta que llegaba hasta el techo. Sobre el suelo y sobre las mesas, se apilaban innumerables volúmenes de todos los tamaños y de todas las épocas. Los aposentos de esa vieja casa abrían a un triste jardín solitario en que, envueltos por la maleza, crecían olvidados rosales.

Y más adelante:

Criatura extraña, antes que todo cerebral, tuvo tan vasta ilustración que podía anotar los errores en cualquier libro de historia sin necesidad de consulta alguna. Hablaba como su propio idioma el francés y el inglés, don muy raro en aquella época, y poseía una vocación por las letras que la llevó a escribir artículos en *El Ferrocarril* oculta por el pseudónimo de Tupapel Fanor y hacer un «diario» de carácter objetivo que desarrolló hasta los últimos años de su vida.¹⁴

Tuvo siete hijos que no sentían gran cariño, al decir de su descendiente, por «esa peregrina mujer que nunca supo acariciarlos ni comprenderlos y que en vez de facilitar el lado práctico de la vida y los domésticos afares del hogar, vivía encastillada en medio de una montaña de libros, tomando notas y escribiendo sin tregua».¹⁵ Un castillo interior, construido en medio de la incomprensión del mundo circundante, esta historiadora en las sombras escribió sin tregua recurriendo al pseudónimo, una estrategia ampliamente utilizada por las mujeres para publicar. Igual cosa hizo Mistral, Lucila Godoy, y también, como muchas mujeres que irrumpieron en la escena pública, asumió las cláusulas de la ignorancia, la incompetencia y la humildad como rito necesario para ser admitida. Mistral así lo dice en 1922, en la introducción al encargo que le hiciera Vasconcelos de un libro de lecturas escolares: «Es este el ensayo de un trabajo que realizaré algún día, en mi país, destinado a las mujeres de América. Las siento mi familia espiritual; escribo para ellas, tal vez sin preparación, pero con mucho amor».¹⁶

14 *Ibid.*, pp. 84-85.

15 *Ibid.*

16 Pedro Pablo Zegers, *Gabriela y México*, Santiago, RIL Editores, 2007, p. 99.

En el transcurso de la investigación que realicé como curadora de la muestra en homenaje a Gabriela Mistral, a setenta años del Nobel, *Poema de Chile. La escritura solo acaba con la muerte*, me reencontré con una historia y, como suele suceder, «descubrí» que Mistral tenía mucho más que decirnos para el hoy y para nuestras genealogías como mujeres, como intelectuales y, específicamente, como historiadoras. Remiré la historia social y cultural de Chile, a la vuelta del siglo xx, de la mano de sus escritos y sus experiencias. Obviamente, lo que les presento no es una lectura total, son solo pasajes escogidos para pensar juntos.

En el valle del Elqui, Chile, el 7 de abril de 1889 nació Lucila de María Godoy Alcaayaga. Su vida, entre dos siglos, estuvo marcada por el deseo de educar. En 1910 aprobó los exámenes en la Escuela Normal de Preceptores de Santiago y en 1923 la Universidad de Chile le reconoció su título de profesora, aunque ya no se encontraba en Chile, pues había sido invitada por el Gobierno de México a participar en la reforma educacional de ese país. En 1914 obtuvo la distinción más alta en los Juegos Florales con los *Sonetos de la muerte* y en 1945 el Premio Nobel de Literatura. Fue la primera mujer de habla española y única latinoamericana hasta el día de hoy en recibir dicho reconocimiento. Seis años más tarde recibió el Premio Nacional de Literatura. En 1954, en su única visita oficial al país, la Universidad de Chile le otorgó la distinción Doctor Honoris Causa, creada para ella. El 10 de enero de 1957, luego de padecer intensamente un cáncer de páncreas, Gabriela Mistral falleció en Nueva York, dejando tras de sí el legado indeleble de su escritura. Su cuerpo fue velado con honores en la Casa Central de la Universidad de Chile, ocasión en que se dio la contraorden a los carabineros para que dejaran entrar a las más de doscientas mil personas que le rindieron homenaje entrando en masa por primera vez a la Universidad, los *patipelados*, mangas cortas y sospechosos de ser pungas que rodearon solemnemente su féretro.¹⁷

Lucila Godoy nació en la frontera norte de un Chile que, hacía solo cuatro años, en 1884, había firmado los tratados que permitían estabilizar la guerra del Pacífico, un conflicto que por cierto no está clausurado. Fue también una niña que vivió las secuelas de la guerra civil de 1891 y una mujer protagonista del cambio de siglo, parte de los jóvenes del centenario local y de la primera generación que se sintió llamada a interesarse por

17 Véase Alejandra Araya, «Secuestro Mistral», en Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, *[RE]vuelta Mistral*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 2015, p. 58.

los acontecimientos del mundo: la Primera Guerra Mundial estalló el mismo año que ella ganaba los Juegos Florales y era lanzada a la fama como Gabriela Mistral, a sus veinticinco años, ya con diez de experiencia como maestra rural, como siempre le gustó definirse.

Fue también una niña que vivió las experiencias de un nuevo proyecto, el Estado docente, representado por la ley de instrucción primaria de 1860, que inicia un proceso de gran importancia para la historia social del país, como núcleo de la conformación de las nuevas clases medias y de nuevas demandas y sensibilidades que, ya en los primeros años de 1900, estallan como la «cuestión social» y entre la cuales, por cierto, no se incluyó la «cuestión de las mujeres». La hermana y la propia madre de Lucila forman parte del llamamiento general a ser maestros, en tanto las escuelas normales no formaban con suficiente rapidez los cuadros necesarios para hacer «patria» por medio de las escuelas. Lucila, a sus catorce años, ya ejerce como profesora en una escuela de Coquimbo y, desde entonces, no se detendrá y será protagonista del proceso de cambio más importante de la historia social chilena, de la mano de profesoras y profesores primarios a lo largo del territorio. Su mirada respecto a las llamadas maestras normalistas no era buena y el trauma que le produjeron su disciplina y falta de sensibilidad aparecerá de manera frecuente en sus escritos. Se agudizará a partir de la ley de 1933 que entregó al Instituto Pedagógico —fundado el mismo año de su nacimiento— la formación de los profesores primarios. Las escuelas normales desaparecieron definitivamente en 1974.

Teniendo estas imágenes como referencia, quisiera situar a Mistral dentro de la escritura historiográfica. Pero hay que retener otra imagen antes de partir. Diego Barros Arana (1830-1907), autor de la monumental *Historia general de Chile*, publicada en dieciséis volúmenes entre 1881 y 1902, había muerto en 1907. Al año siguiente, se abrió un debate frente a la propuesta de erigirle un monumento.¹⁸ El debate fue encendido y una Lucila Godoy de diecinueve años salió en su defensa de forma decidida y decidora, para el tema que les planteo, en el diario *La Constitución* de Ovalle,

18 En 2004 el sitio Memoria Chilena señala haber hecho una encuesta a ocho historiadores chilenos, entre ellos, dos historiadoras, Isabel Cruz y Bárbara de Vos, para que eligieran las trece obras más importantes de nuestra historiografía. La lista la encabeza Diego Barros Arana. Entre los mencionados no hay ninguna autora y todos los títulos refieren predominantemente a historia general, política y bélica. Véase *Trece obras imperdibles de la historiografía chilena*, aparición en medio electrónico, Memoria Chilena, 2 de febrero de 2004. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-122784.html>

el 11 de julio de 1908: «Llega a los límites del ridículo, y agota el absurdo, la actitud que una personalidad católica a la que suponíamos menos mísera de intelecto y corazón, asume ante la obra de justicia nacional más indiscutible que se haya presentado a la consideración de los chilenos en los últimos tiempos». Mistral se refería al canónigo Manuel A. Guerrero, que había denostado la obra de Barros Arana desde un conservadurismo que ella atacó como representante de la «juventud intelectual». Barros Arana, defensor de las leyes laicas, también fue el responsable de que la Universidad de Chile acogiera al Instituto Pedagógico y a la formación de profesores como parte de su misión. Un liberal, corriente a la cual Mistral adscribió de manera denodada cuando implicó liberar el pensamiento, y allí iniciaron sus problemas. Su postura le valió no ser admitida en la Escuela Normal de la Serena, un año antes de escribir esta abierta defensa al llamado fundador de la historiografía nacional, donde señala su interés por el debate público en que las cuestiones de historia, hasta hoy, suelen trazar el tramado de la discusión política. Este camino tiene varias pistas, de las que solo apunto algunas, pues es un trabajo que espero poder abordar pronto como se debe.

En julio de 1930, en Santa Margarita Ligure, Mistral dictó la conferencia «Lengua española y dialectos indígenas en la América». En ella, inicia con un homenaje a Carlos Mariátegui, periodista, escritor y pensador latinoamericano que dos años antes había fundado el Partido Socialista del Perú, y que había muerto el 16 de abril de 1930. Ella lo llama «el noble maestro de la juventud peruana», iniciador de la segunda campaña indianista de América, pues considera que a México se le debe la primera. Llama al «indianismo» un «movimiento de los más realistas en este tiempo de la promoción de las realidades». Nuestros países, a decir de Mistral, se habían dado unas vacaciones de cien años respecto al «problema del indio, unas vacaciones inconcebibles en la tarea indianista que no soportaba postergación». A continuación, leamos el párrafo que me hizo ver, como muchas otras cosas poco dichas respecto de ella, su lugar en el campo de la historiografía, más aún, como referente insoslayable dentro de una genealogía de las mujeres que han escrito y pensado la historia. Dice así:

Algunos indiófilos que exageran por generosidad, dicen que este olvido cuenta quinientos años y comienza con la Conquista. Según ellos, desde

que asomó el blanco, el indio se sumió como criatura y desapareció como si «se lo comiera la tierra». La afirmación de que la Colonia echó un mirada leal y bastante larga hacia el problema no la hago yo por escribir en diario español; diez años enseñé historia y supe bien y dije claro que la suerte del indio hizo presencia más vertical en la Colonia que en el periodo independiente, y que por lo menos algunos reyes de España se acordaron del aborigen con legislación coordinada y con cartas excitadoras a virreyes y capitanes generales, sin tener al indio en el horizonte como lo tiene el legislador mestizo. Aquellos olvidaban o desobedecían por conciencia muelle o truco mañoso; pero olvidar es ignorar, y después de ellos, el indio ha sido rebanado de nuestra conciencia, barrido de nuestras preocupaciones. Mientras más dulce más inadvertido; mientras más dócil, más bueno para estera de los pies criollos.¹⁹

Para situarla como historiadora la avalan, como a todos los historiadores de la época, su formación autodidacta y la práctica de la enseñanza. Al igual que ellos, cultiva el ensayo y usa la prensa para hacer circular sus textos. Si realizamos un paralelo con su contemporáneo Guillermo Feliú Cruz (1900-1973), que tampoco tenía estudios formales en historia, podemos insistir en algunos de los puntos que he planteado hasta aquí respecto de la cuestión del género, ineludible para ser conocido dentro del orden de los autores y las autoridades. Mientras Mistral no podía ejercer un cargo por no tener un título, en 1932, Feliú fungía como «profesor extraordinario de la Cátedra de Historia de Chile», hay que decir que *ad honorem*, aunque su formación había sido al calor de «maestros», luego de que decidiera dejar los estudios de derecho y dedicarse a los archivos.²⁰ Dicen sus semblanzas que fue «considerado en su época un niño prodigio de la historia: a los 16 años publicó su primer artículo en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*». Pero diez años antes, en 1906, una Lucila Godoy de diecisiete años había publicado en el periódico *La Voz de Elqui*, un 8 de marzo, su clásico texto

19 Gabriela Mistral, «Lengua española y dialectos indígenas en América», en Roque Esteban Scarpa (comp.), *Gabriela anda por el mundo*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1978. Disponible en <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/prosa/lenguespanola.html>

20 Los datos provienen del propio Feliú. En Guillermo Feliú, *Antecedentes para optar a la cátedra titular de Historia de Chile del Instituto Pedagógico de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile*, s.n., 1954.

«La instrucción de la mujer».²¹ Un texto fundante de la historia de las mujeres, con conciencia histórica sobre la propia situación y con bases historiográficas dadas por su calidad de maestra en la disciplina. También un texto decidor sobre las diferentes prácticas de escritura de hombres y mujeres en el espacio público y la desigualdad de exigencias para ser reconocidos intelectualmente. Mientras los primeros solo requieren de unos maestros que reconozcan su genio y les abran las puertas de las escrituras reconocidas, las segundas deben escribir más, estudiar más y articular una voz política pública y polémica para ser oídas:

Retrocedamos en la historia de la humanidad buscando la silueta de la mujer, en las diferentes edades de la Tierra. La encontraremos más humillada y más envilecida mientras más nos internemos en la antigüedad. Su engrandecimiento lleva la misma marcha de la civilización, mientras la luz del progreso irradia más poderosa sobre nuestro globo, ella, agobiada, va irguiéndose más y más [...].

Si en la vida social ocupa un puesto que le corresponde, no es lo mismo en la intelectual, aunque muchos se empeñen en asegurar que ya ha obtenido bastante; su figura en ella, si no es nula, es sí demasiado pálida [...]. En todas las edades del mundo en que la mujer ha sido la bestia de los bárbaros y la esclava de los civilizados, ¡cuánta inteligencia perdida en la oscuridad de su sexo! ¡Cuántos genios no habrán vivido en la esclavitud vil, inexplorados, ignorados! Instrúyase a la mujer, no hay nada en ella que le haga ser colocada en un lugar más bajo que el del hombre [...].

Búsquense todos los medios para que pueda vivir sin mendigar protección [...].

Que los libros científicos se coloquen en sus manos como se coloca el manual de Piedad [...].

21 Un 8 de marzo de 1857, un grupo de obreras textiles tomó la decisión de salir a las calles de Nueva York a protestar por las míseras condiciones en que trabajaban. La conciencia de Mistral sobre la relevancia de este hecho es total pues escribe su texto antes de que se produjera la huelga del 5 de marzo de 1908, en Nueva York, en la cual un grupo de mujeres reclamaba por la igualdad salarial, la disminución de la jornada laboral a diez horas y un tiempo para amamantar a sus hijos. Durante esa huelga, más de un centenar de mujeres perecieron quemadas en una fábrica de Sirtwoot Cotton, en un incendio que se atribuyó al dueño de la fábrica como respuesta a la huelga. En 1910, durante la Segunda Conferencia Internacional de Mujeres Trabajadoras, celebrada en Copenhague, más de cien mujeres aprobaron declarar el 8 de marzo como Día Internacional de la Mujer Trabajadora.

Honor a los representantes del pueblo que en sus programas de trabajo por él incluya la instrucción de la mujer, a ellos que se proponen luchar por su engrandecimiento, ¡éxito y victoria!²²

En 1919, Lucila Godoy, ya reconocida como Gabriela Mistral, expresa con claridad las relaciones que establece entre la reflexión sobre la historia y la constitución de una sujeto otra. Es particularmente importante su tesis sobre la Colonia como una configuración del poder que aún persistía en Chile; quizá hoy la llamarían colonialidad del poder: «Tres manchas tengo hasta hoy para esa gente que no ha evolucionado, porque para mi tierra, la Colonia no pasa todavía: mi democracia, mi independencia religiosa y mis servicios en una escuela rural».²³

Esta tesis historiográfica es una constante del trabajo escritural de Mistral. Un trabajo notable de escritura pública en que la autora no usa el dato histórico como argumento de una idea, en una época en general obsesionada por los orígenes de algo o alguien, o por encontrar un nuevo dato sobre algo o alguien, sino que sigue posiblemente a su historiador de referencia, Barros Arana. Esta lectura de la escritura de Mistral señala que su lugar de enunciación en el espacio público es su autoridad como maestra de historia, el único posible para una historiadora. En las décadas siguientes, y en particular en la de 1940, podemos olfatear que las primeras historiadoras validadas como académicas universitarias e investigadoras podrán visibilizarse en el Departamento de Historia del Instituto Pedagógico de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile. Es el propio Guillermo Feliú Cruz el que las reconoce, y el único hasta donde he investigado, que sitúa a las mujeres en el mismo lugar que sus pares hombres. Entre los antecedentes que presentó en 1954 para que le dieran la titularidad de la cátedra de Historia de Chile, encontré este pasaje muy significativo para identificar a la primera generación de historiadores profesionales, esto es, con formación universitaria, cuestión que ya había rastreado al estudiar el epistolario de Rolando Mellafe y situarlo historiográficamente dentro de la generación de relevo que comienza a transformar teórica y metodológicamente la escritura y la investigación histórica

22 Pedro Pablo Zegers, *Recopilación de la obra mistraliana (1902-1922)*, Santiago, RIL Editores, 2002, pp. 98-99.

23 Zegers, *Gabriela Mistral...*, op. cit., p. 53.

de claves decimonónicas.²⁴ De hecho, Feliú Cruz fue quien dirigió la tesis de Mellafe sobre la introducción de la esclavitud negra en Chile, aunque no valoraba ni el tema que quería estudiar ni las fuentes que pretendía utilizar ni el recuento estadístico que proponía. No obstante, no le cerró el paso, del mismo modo que ya había animado a los predecesores de su generación a instalarse desde la voz historiográfica que renovaba el campo de la historia política, justamente en la década en que había muerto Mistral. Rescato el gesto de Feliú de visibilizar a las primeras mujeres de esas nuevas filas: Virginia García,²⁵ Olga López²⁶ y Olga Poblete (1909-1999):²⁷

Tengo la satisfacción de que los jóvenes que se singularizan actualmente en la enseñanza y en los estudios históricos han pertenecido a mis cursos de historia de Chile y han recibido mi modesta influencia. Me basta recordar algunos nombres: Julio Alemparte, Mario Góngora, Julio Vega, Hernán Ramírez, Julio César Jobet, Carlos Andrade, Víctor Gacitúa, Mariano Picón Salas, Julio Heisse,

24 Alejandra Araya, «Rolando Mellafe Rojas. Los tiempos de un historiador en el tiempo de las cartas», estudio preliminar a *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas de María Teresa González, *Fuentes para la historia de la República*, vol. xxv, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2005, pp. 23-46.

25 Véase Virginia García, *Les salons littéraires du XVII^e et du XVIII^e siècles*, memoria para optar al diploma de profesor de Estado en la asignatura de francés, Universidad de Chile, Santiago, 1951.

26 Véase Olga López, *Una polémica sobre los métodos históricos: Ensayo sobre la influencia de Bello y de Lastarria en la concepción de la historiografía nacional*, Valparaíso, Dirección General de Prisiones, 1954.

27 No logré conocer a la profesora Olga Poblete, aunque era una leyenda cuando yo ingresé a estudiar Licenciatura en Humanidades con mención en Historia en 1990. No pudimos entrevistarla para la revista *Nueva Clío* en esos años. Nació en Tacna en 1908, cuando la ciudad aún estaba bajo la administración chilena. En el Instituto se tituló como profesora de Historia, Geografía e Instrucción Cívica y, al igual que Mistral, tuvo una activa participación en el mundo político y en la pedagogía. Logró una plaza en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile y fue la primera catedrática universitaria en América Latina que dictó cursos de Historia de Extremo Oriente y África. En 1939 ingresó al Movimiento por la Emancipación de la Mujer Chilena (MEMCH) y nunca abandonó la causa de los derechos de las mujeres y la lucha contra la discriminación. En uno de sus escritos dice: «El MEMCH fue para mí una gran escuela de civismo-feminismo. Hasta entonces yo había enseñado Historia en “género masculino”; hablaba de sucesos protagonizados por gobernantes, líderes, escritores, filósofos. Comencé a preguntarme: Y las mujeres, ¿dónde estaban? ¿Qué hacían? Elena Caffarena y Marta Vergara sabían mucho más que yo, por sus lecturas y un gran caudal de reflexiones. De ellas comencé a comprender y a ponderar». En «Mujeres en la historia de Chile», aparición en medio electrónico, *La Estrella de Arica*, 9 de marzo de 2008. Disponible en http://www.estrellaarica.cl/prontus4_nots/site/artic/20080309/pags/20080309034522.html

Eugenio Pereira Salas, Humberto Fuenzalida, Alejandro Soto Cárdenas, Olga López, Leonardo Fuentealba, Mario Céspedes, Óscar Miranda, Virginia García Lyon, Andrés García Huidobro, Olga Poblete, Hernán Vera, Arturo Ducoing, Antonio Ruiz Urbina, Francisco Salazar [...]. Algunos de estos jóvenes han llegado a desempeñar en propiedad sus cátedras, con asiento en la Facultad.²⁸

Para finalizar el espejeo propuesto entre Feliú y Mistral, diré que él, en su calidad de director de la revista *Anales de la Universidad de Chile*, le rindió el homenaje más importante que se le haya hecho, en el especial dedicado a ella con motivo de su muerte, el número 106, del segundo trimestre de 1957 del año cxv de publicación. En él se reúnen los textos críticos, biográficos y poéticos escritos en su honor más importantes de la época, que permiten descubrir a una Mistral totalmente otra respecto a la heredada a nuestras generaciones en dictadura.²⁹ Allí también se encuentra un gesto de reconocimiento del historiador a la historiadora, pues reedita un texto clave de su trayectoria escritural, «Breve descripción de Chile», el único publicado en vida en la revista, en 1934. El texto merece un estudio especial, pero no quiero dejar de decir que se trata de una joya historiográfica, pues en él la autora, haciendo gala de su maestría, instala tesis de interpretación innovadoras y polémicas hasta hoy: la relaciones metafóricas (diríamos hoy del imaginario y la invención de la nación) entre la forma y el tamaño de un territorio y su diseño en un mapa; la idea de la historia de Chile «como un oficio de creación de patria, bien cumplido por un equipo de hombres, cuyo capital no fue sino su cuerpo sano y lo que el cuerpo comprende de porción divina»;³⁰ la necesidad de la paz con el Perú; la configuración de la imagen de Chile desde nuevos márgenes territoriales recientemente anexados o integrados por la expansión del Estado desde el «desierto de la sal»³¹ hasta el «trópico frío»,³² una tesis sobre historia económica y el lugar de los recursos naturales en los proyectos de modernización del Estado.

28 Feliú, *op. cit.*, p. 6. Las cursivas son mías.

29 Desarrollo de la tesis del secuestro mistraliano en dictadura en «Secuestro Mistral», Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, *[RE]vuelta Mistral*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 2015, pp. 53-63.

30 Gabriela Mistral, «Breve descripción de Chile», *Anales de la Universidad de Chile*, n.º 14, 1934, pp. 211-223.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

Paso final. ¡Viva el orden de la gacela!: para encadenarse a otras liberando nuestra escritura

Este escrito inicia con una cita provocadora, y a modo de homenaje, a la destacada e importante feminista chilena Margarita Pisano.³³ De él me importa pensar en la cuestión de la derrota como campo de reflexión y como espacio de inflexión de nuestra participación en la producción de cultura dentro de los códigos de la masculinidad. Su llamado era a construir un afuera y una «actuancia» otra, más que una crónica de la presencia de algunas mujeres en territorios del macho o en la conquista de esos territorios. Es efectivo su planteamiento de la derrota si, por más que me empeñe en iniciar la genealogía de las historiadoras, leemos en un reciente artículo —quizás el único— dedicado a «la irrupción de la escritura femenina» en revistas especializadas de historia que la presencia de las mujeres en las publicaciones ancladas a las dos más importantes universidades del país, una pública y otra privada, la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica, en el transcurso de cincuenta años, es de 20 % y 27 %, respectivamente. Allí también encontrarán pistas de los nombres de una genealogía que inicia en 1966 y que —cuestión no menor respecto a cuán masculina es la historia intelectual de nuestra producción historiográfica local— con esa reducida presencia se ha «hecho cargo de las transformaciones producidas en el quehacer historiográfico en el ámbito mundial», esto es, historia intelectual, cultural, social, tiempo reciente, memoria, cuerpo y mujeres, entre otras.³⁴

No obstante la derrota es cierta desde la tesis de Pisano, creo que es necesario construir una genealogía que permita visibilizar una producción y un pensamiento historiográfico en una escritura otra que efectivamente desmonte los códigos o lugares comunes de la «feminidad» en la formas en que se construye un saber y un hacer desde una experiencia histórica de sujetos/cuerpos de mujer. Al decir escritura encadenada para referirme a

33 Gracias, Andy, por devolverme este texto en otras formas del diálogo encadenado entre mujeres, hoy con impactos impensados en la era de internet.

34 María Josefina Cabrera y Javiera Errázuriz, «Historia, mujeres y género en Chile: la irrupción de las autoras femeninas en las revistas académicas. Los casos de la revista *Historia* y *Cuadernos de Historia*», *Historia*, vol. 1, n.º 48, 2015, pp. 279-299. Nótese que esta contribución pertenece a la categoría de «ensayos bibliográficos» y no de artículos de la revista. Nótese también el uso de la expresión «autoras femeninas» en el título. Felicito a las historiadoras autoras de este trabajo.

la escritura de las historiadoras, quise decir, doblemente, que ella se encuentra encadenada a una forma de producir sentido en el lenguaje del «equipo de hombres», como diría Mistral, pero también encadenada —sin saberlo— a una producción no instalada en el repertorio historiográfico ni en el imaginario nacional, de una trama de mujeres historiadoras en las sombras que nos señalan estrategias y caminos para una escritura otra que debemos exhumar para insertarla en su justo lugar, de carácter mundial, como también para encontrar en algunas de ellas eslabones necesarios del impacto público de una forma de decir, de pensar y de escribir la historia para otras formas de subjetivación y de sujetos. Es por ello que instalo a Mistral como historiadora, como un proyecto de esa escritura otra de la historia que, a modo de manifiesto, encontramos en «Menos cóndor y más huemul», publicado en *El Mercurio*, en Santiago de Chile, el 11 de julio de 1926. En este texto, es el escudo el objeto que permite articular el análisis sobre las metáforas de las formas de hacer historia de los chilenos que, nuevamente, se instalan desde el lugar en que dichas formas se enseñan y se reproducen con «discursos gritones». Allí instala su voz de «mujer» autorizada para desmontar los símbolos de la masculinidad desde su adentro (*El Mercurio*, el escudo nacional y el cóndor):

Los chilenos tenemos en el cóndor y el huemul de nuestro escudo un símbolo expresivo como pocos y que consulta dos aspectos del espíritu: la fuerza y la gracia. Por la misma duplicidad, la norma que nace de él es difícil. Equivale a lo que han sido el sol y la luna en algunas teogonías, o la tierra y el mar, a elementos opuestos, ambos dotados de excelencia y que forman una proposición difícil para el espíritu [...].

Yo confieso mi escaso amor del cóndor, que, al fin, es solamente un hermoso buitре. Sin embargo, yo le he visto el más limpio vuelo sobre la Cordillera. Me rompe la emoción el acordarme de que su gran parábola no tiene más causa que la carroña tendida en una quebrada. Las mujeres somos así, más realistas de lo que nos imaginan [...]

El maestro de escuela explica a sus niños: «El cóndor significa el dominio de una raza fuerte; enseña el orgullo justo del fuerte. Su vuelo es una de las cosas más felices de la tierra».

Tanto ha abusado la heráldica de las aves rapaces, hay tanta águila, tanto milano en divisas de guerra, que ya dice poco, a fuerza de repetición, el pico ganchudo y la garra metálica.

Me quedo con ese ciervo, que, para ser más original, ni siquiera tiene la arboladura córnea; con el huemul no explicado por los pedagogos, y del que yo diría a los niños, más o menos: «El huemul es una bestezuela sensible y menuda; tiene parentesco con la gacela, lo cual es estar emparentado con lo perfecto. Su fuerza está en su agilidad. Lo defiende la finura de sus sentidos: el oído delicado, el ojo de agua atenta, el olfato agudo. Él, como los ciervos, se salva a menudo sin combate, con la inteligencia, que se le vuelve un poder inefable. Delgado y palpitante su hocico, la mirada verdosa de recoger el bosque circundante; el cuello del dibujo más puro, los costados movidos de aliento, la pezuña dura, como de plata. En él se olvida la bestia, porque llega a parecer un motivo floral. Vive en la luz verde de los matorrales y tiene algo de la luz en su rapidez de flecha.³⁵

La riqueza del texto amerita que lo busquen y lo lean, obviamente con las premisas del sentido en su tiempo y las cuestiones propias de un lenguaje y una autora que habla en la jerga de sus oyentes. Es la finura y densidad de sus propuestas lo que sigue pulsando cada vez que se lee. Allí tenemos un eslabón de una cadena posible de escrituras fuera de la masculinidad —pero desde su propio centro—, pues se trataría de los efectos en cadena que el orden de la gacela puede desatar para liberar nuestra escritura de historiadoras. No importa entonces si no aparecemos, lo importante es que hemos existido:

Entre la defensa directa del cóndor, el picotazo sobre el lomo del caballo, y la defensa indirecta del que se libra del enemigo porque lo ha olfateado a cien pasos, yo prefiero esta. Mejor es el ojo emocionado que observa detrás de unas cañas que el ojo sanguinoso que domina solo desde arriba.

Tal vez el símbolo fuera demasiado femenino si quedara reducido al huemul, y no sirviera, por unilateral, para expresión de un pueblo. Pero, en este caso, que el huemul sea como el primer plano de nuestro espíritu, como nuestro pulso natural, y que el otro sea el latido de la urgencia. Pacíficos de toda paz en los buenos días, suaves de semblante, de palabra y de pensamiento, y cóndores solamente para volar, sobre el despeñadero del gran peligro [...].

35 Gabriela Mistral, «Menos cóndor y más huemul», en Alfonso M. Escudero (comp.), *Recados contando a Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1957. Disponible en <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/prosa/condorhuemul.html>

Algunos héroes nacionales pertenecen a lo que llamaríamos el orden del cóndor; el huemul tiene, paralelamente, los suyos, y el momento es bueno para destacar estos.

Los profesores de zoología dicen siempre, al final de su clase, sobre el huemul: una especie desaparecida del ciervo.

No importa la extinción de la fina bestia en tal zona geográfica; lo que importa es que el orden de la gacela haya existido y siga existiendo en la gente chilena.³⁶

Una cadena sin final: para Luisa Zanelli López

En mis búsquedas de las historiadoras en las sombras, me encontré con Luisa Zanelli López y *Mujeres chilenas de letras*. Físicamente me encontré con el libro en 2007, cuando fui invitada por Sonia Montecino al Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile, espacio heredero de la Biblioteca Central, del cual nunca supe de estudiante y que creo haber conocido al ir a buscar un texto sobre una monja cuando ya hacía mis pesquisas sobre Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo. Fue una gran alegría verlo, pues sabía de su existencia por José Toribio Medina, que publica su *Literatura femenina en Chile (notas bibliográficas y en parte críticas)* en 1923, como una respuesta al de Luisa diez años después. En la Biblioteca Nacional de Chile no hay ningún ejemplar del libro de Luisa. Es un texto fundamental en esta historia encadenada de las mujeres que escriben, que escriben de historia y que somos historiadoras.

Luisa Zanelli López inscribe en las primeras hojas de su libro el siguiente manifiesto: «Es propiedad de la autora». De acuerdo con los veintitrés registros de su propiedad que se consignan en el catálogo en línea de las bibliotecas de la Universidad de Chile, se hizo dramaturga y publicó hasta 1941. En *Mujeres chilenas de letras* incluyó también su retrato fotográfico; ambos gestos —reclamar propiedad en tanto autora y retratarse— fueron anotados por la investigadora Javiera Barrientos³⁷ como signos importantes de la constitución de un campo nuevo, el de las mujeres autoras, a inicios del siglo xx. Luisa Zanelli fue fundamental en la configuración

36 *Ibid.*

37 Investigadora en Literatura, participó durante 2018 en la revisión de la Colección Domingo Edwards Matte de primeros impresos chilenos, donde se encuentran reunidos conjuntos notables de publicaciones de mujeres.

del guion y el concepto de la exposición «Mujeres públicas», que se exhibe actualmente en la Casa Central de la Universidad de Chile (2019-2021) y de la cual soy responsable en tanto directora del Archivo Central Andrés Bello. En el libro anuncia que se trata de la primera parte y que estaba preparando otro volumen sobre la mujer ante las leyes chilenas. Quizá, como el espacio público empezó a ser presionado e impactado por muchas mujeres, tal tarea la hicieron otras y ella tomó su camino por el teatro.

En el prólogo de su obra realiza varios otros gestos comunes a la historia que cuento en este texto: el ejercicio del derecho a la autoría y la autoridad en tanto historiadora, el terreno más complejo de la masculinidad, pues es el lugar de la «verdad». Luisa, primero, conoce su lugar social como «mujer» y, en tanto tal, utiliza estratégicamente la retórica de la humildad (treta del débil en palabras de Josefina Ludmer) para iniciar el discurso; a esta agrega la de la juventud, para luego exponer las claves de su trabajo y situarse en el discurso de lo creíble, lo verídico y la necesaria genealogía de su hacer y sus opciones como autora pública y publicada. De seguro muchos fruncieron el ceño ante tal osadía y soberbia:

No me ha guiado ni la ambición ni la vanidad al hacer este libro, sino el fin de contribuir, a medida de mis fuerzas, con algo útil al engrandecimiento de la mujer chilena.

La necesidad de un libro de esta índole se hacía notar a cada paso i a mí esta necesidad era aún más imperiosa, para saber cuánto había hecho i le quedaba por hacer, a la mujer, en materia de letras. En un momento de inusitado entusiasmo juvenil, sin medir las consecuencias, decidí hacer este trabajo i hoy lo presento, tal como es.

La norma que he seguido en su confección ha sido:

- 1.º Revisión completa de la estadística bibliográfica chilena, llevada en la Biblioteca Nacional.
- 2.º Lectura de diarios, revistas i libros en que figuran mujeres, ya sea como colaboradoras, ya como autoras.
- 3.º Entrevistar a las escritoras en sus propios hogares, para formarse una idea aproximada de lo que son i del ambiente en que viven.
- 4.º Adquirir datos biográficos de las mismas autoras o de los miembros de su familia.
- 5.º Visitar las instituciones mencionadas como espectadora a sus asambleas o reuniones.

Fácilmente podrá comprender el lector, por lo espuesto, con cuánto derecho puedo decir altamente que soi verídica, pues, aun en aquellos casos en que no lo fuera, para mí lo sería, puesto que hablaría como la víctima de un engaño y nada más.

Se me ha dicho con insistencia que hai quienes se preparan para atacarme. No les temo; cuando se ha trabajado con sinceridad i se ha experimentado la satisfacción íntima de haber hecho algo útil, se puede estar tranquila. Por lo demás, sabemos de antemano que, al dar un libro a la publicidad, la persona que lo *compra* puede opinar sobre él como quiera, para eso se reserva la autora el derecho de dar importancia o no a las opiniones que se emitan. Como novicia en las letras, me imagino que mi trabajo ha de adolecer de defectos que yo ignoro. La firme voluntad que poseo para evolucionar bastante en breve tiempo me hace esperar de las autoridades literarias consejos cultos i provechosos para el futuro.³⁸

Efectivamente tuvo voluntad. Tres años después, en 1922, publicaba una comedia en tres actos que había escrito en 1919 (lo deja consignado en la portada). Abrí el libro el día en que escribo —se encuentra en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades— con emoción, soy la tercera persona desde 1991 que lo ha solicitado. Se llama *Sentimientos vencidos* y sus protagonistas son... monjas. Los eslabones se unen incesantemente. Lo leeré y será parte de otra historia.

A Luisa la leyó José Toribio Medina. El ejemplar que reviso ahora resulta ser el que compramos para el proyecto de investigación sobre la monja sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, y allí está el nombre de Lucía Invernizzi, responsable del proyecto Fondecyt, la querida maestra que murió en enero de este año 2019. Me emocioné al leerlo; estoy en la biblioteca de mi querida facultad, la que ella dirigió como primera decana electa tras el retorno de nuestra universidad a la democracia. Sor Josefa de los Dolores se encuentra en las páginas de la historia de la literatura nacional gracias al libro de Medina. No fue incluida por Zanelli debido a que no había sido publicada; Medina conoció su manuscrito original, pero este solo apareció

38 Luisa Zanelli López, *Mujeres chilenas de letras*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1917, pp. 7-9. Se registra la existencia de tres ejemplares del libro en las bibliotecas de la Universidad de Chile: en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades y en el Archivo Central Andrés Bello.

en España en 2008.³⁹ Como no pertenecía a la república de las letras, Luisa no la consignó en su escrito y tampoco a sor Úrsula Suárez, publicada en 1984. Sí incluyó a sor Tadea García de la Huerta, la primera escritora «chilena» editada en Lima en 1784.

Medina conoce a Luisa y escribe, casi con enojo un «programa» que inaugura su libro, delimitando y poniendo en su lugar a la autora:

¿A qué este libro, se preguntará, después del que la señorita Luisa Zanelli López publicó, en 1917, con el título *Mujeres chilenas de letras*? Soy el primero en reconocer su importancia, pero, a la vez, quienquiera que lo lea llegará a la conclusión de que es un estudio, muy bien hecho, de las labores intelectuales femeninas en las materias a que se han aplicado, sin entrar propiamente en el examen de lo que promete el título, de tal modo que no encontraremos la descripción de una sola obra siquiera de las centenas que las mujeres han dado en Chile a la prensa. Pues este campo olvidado por la autora es el que yo me propongo estudiar.⁴⁰

A Medina le ha molestado esta «intrusa» como bibliófilo y como erudito, y en tanto reconocido historiador en el campo de las letras, pero *amateur* si se lo compara con Guillermo Feliú Cruz o Diego Barros Arana. Lo que señala, hay que decirlo, es falso, pues el libro sí aborda lo que promete. Lo que pasa es que él sitúa el punto en las letras en tanto literatura y no en las mujeres que tienen autoridad por los oficios que ejercen en la práctica y, ya en ese entonces, poseen títulos universitarios, otro criterio de legitimidad. Enojado aún diez años después de que Luisa publicara su libro, quizá porque no lo conoció sino hasta que se propuso abarcar un mundo según él inexplorado, deja constancia de otra rabia: lo escribió una mujer. Entonces el machismo y la misoginia aparecen en todo su esplendor con una furiosa honestidad en unos años en que las cuestiones del «sexo» ya eran feminismo y una aplastante realidad el deambular de las mujeres por todo lo público, por la república masculina, como dirá la filósofa Alejandra Castillo. Y así, dice Medina:

39 Edición crítica a cargo de la filóloga Raissa Kordic, gracias a la cual el manuscrito se localizó.

40 José Toribio Medina, *La literatura femenina en Chile (notas bibliográficas y en parte críticas)*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1923, p. vii.

Confieso también que he estado muy dudoso de si debía o no emprender el trabajo que anuncio. Tema esencialmente femenino, ya esbozado o por lo menos anunciado en la forma que se ha visto por la escritora a que me he referido, me he preguntado si no sería mejor dejar a una del sexo que lo llevara a cabo. Por lo demás bien sé que es cosa delicada esto de ocuparse de asuntos femeninos y que cuando uno menos se cata, va a herir epidermis, que por lo mismo que son suaves, resultan muy fáciles de lastimar... Bien considerado todo, al fin opté por la afirmativa, porque mi larga experiencia de bibliógrafo me ha enseñado que hasta ahora, al menos dentro de la raza hispana, no hay una sola mujer que se haya querido lanzar en un campo tan árido como ese, si los hay. Era tiempo también de no esperar más y presentar ya a nuestras mujeres el cuadro de lo que han realizado en el campo de las letras, de que la mayoría, seguro estoy de ello, se halla poco menos que ayuna.⁴¹

Medina clasifica los escritos casi en la misma forma que Zanelli, aunque sí otorga un campo específico a la historia, espacio en el cual también delimita y corta para decir que al «hablar de Historia, hay que reducir el alcance y limitarlo a la simple biografía, que nuestras mujeres no han ido hasta ahora más allá, aunque, justo será reconocerlo, a veces con no poco acierto».⁴² No le demos más tribuna, a buen entendedor pocas palabras. Quien lee, si es mujer, de seguro ha oído esto y más, y puede tener ante sí al colega con nombre y apellido. También podemos ver y ejercitar la memoria para reconocer a las mujeres que sí fueron historiadoras en ejercicio y recuperarlas en nuestras particulares genealogías para configurar un campo y un lugar más allá de nuestras diferencias (no todas estamos en el orden de las gacelas, como diría Mistral, respecto de cómo hacer historia, sino que hay muchas inscritas en los códigos del cóndor). Yo las veo frente a mí, una de ellas también partió este año, María Eugenia Horvitz, y también veo a Luz María Méndez, a Sonia Pinto y a Sol Serrano, que este año recibiera el Premio Nacional de Historia, hito histórico sin duda.

Escribo estas líneas como otra parte del camino. Cuando entregué este texto terminaba con una nota sobre la Machi Francisca Linconao, escrita por Pedro Cayuqueo. En ese entonces, seguramente, la incluí por el lugar

41 *Ibid.*, p. VIII-IX

42 *Ibid.*, p. 81.

que ella ocupaba en tanto líder del pueblo mapuche y en la política del Estado de Chile hacia él. Tal como estaba incluida seguramente le dio fuerza a mi argumento sobre qué mujeres hacen de voces fuertes en la memoria de un pueblo, y la escriben, y podrían ser consideradas las memoriosas, las narradoras, las historiadoras. Pero en la revisión del texto hoy, un 8 de octubre, *ad portas* de un nuevo 12, dejo el gesto colonial y patriarcal de hablar por otras y otros.

II.

MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES.
AMÉRICA COLONIAL Y VIRREINAL

FUENTES Y DOCUMENTOS INQUISITORIALES SOBRE
HECHICERAS, SUPERSTICIOSAS Y SORTÍLEGAS. MUJERES
POBRES Y DE CASTAS FRENTE A LOS INQUISIDORES DE LIMA,
SIGLOS XVII Y XVIII¹

*Natalia Urra Jaque*²

Resumen

Este artículo analiza algunos documentos inquisitoriales conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid: los legajos 5345 y 5346 correspondientes al Tribunal Inquisitorial de Lima, relativos a los procesos por supersticiones. De estos, se rescatan los relatos, las confesiones y los diálogos que ejemplifican el vínculo entre mujeres y prácticas supersticiosas.

Palabras clave: documentos inquisitoriales, mujeres y superstición, relatos y confesiones, Inquisición de Lima.

1 Algunas ideas de este artículo fueron presentadas en las XII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y el VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, en Neuquén, Argentina, 5 al 7 de marzo de 2015. Además, este artículo forma parte de un proyecto postdoctoral financiado por Fondecyt: «Magia amorosa en la Lima virreinal: Emociones y transgresiones a través de las prácticas mágicas perseguidas por el Tribunal Inquisitorial de Lima, siglos XVII y XVIII».

2 Doctora en Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Madrid y académica de la Universidad Andrés Bello.

Introducción. Fuentes inquisitoriales y el redescubrimiento de las mujeres transgresoras

Hoy en día, conocer y comprender las realidades cotidianas de las sociedades hispano-virreinales es menos complejo gracias a las nuevas técnicas historiográficas. A través del uso de algunos relatos o descripciones narradas en determinadas fuentes, es posible revivir las dinámicas e interacciones sociales de ciertos grupos o comunidades para reinterpretar las distintas posiciones sociales de sus integrantes, sus roles y el aporte específico que hombres o mujeres hicieron a la identidad general de una sociedad.³

Los documentos inquisitoriales y sus datos, por ejemplo, permiten reconstruir un pasado que refleja «la vida del pueblo y la mentalidad colonial en cualquier momento dado».⁴ Siguiendo las ideas de Richard Greenleaf, tal documentación para el periodo colonial puede ser vista como una suerte de «atalaya»,⁵ desde la que es posible observar diferentes fenómenos, pues «de estos documentos surgen destellos de la vida cotidiana, la devoción y las distracciones» que marcaron los itinerarios individuales y grupales de las sociedades en el tiempo.⁶ Las fuentes inquisitoriales ejemplifican las interacciones, los tipos de relaciones e incluso las diferencias psicosociales entre hombres y mujeres, sobre todo aquellas relacionadas con las representaciones sobre la sexualidad y los afectos. Como fuente, tales documentos permiten al historiador insertarse en la cotidianidad del pasado histórico y reconstruir un relato para avanzar en nuevas propuestas, teorías e investigaciones.⁷

A partir de estas disquisiciones, aquí se analizan y comentan los relatos inquisitoriales limeños vinculados a delitos de superstición atribuidos

3 Pilar Gonzalbo, *Los muros invisibles. Las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*, Ciudad de México, Colegio de México, 2016, pp. 9-12.

4 Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo xvi*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 11.

5 René Millar, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998, p. 23.

6 Greenleaf, *op. cit.*, p. 11.

7 Valeria Silvana Pita, «De documentos, indicios y mujeres. Una aproximación desde la historia social con perspectiva de género», en Jaqueline Vassallo, Yolanda de Paz Trueba y Paula Caldo (coords.), *Género y documentación. Relecturas sobre fuentes y archivos*, Córdoba, Editorial Brujas, 2016, pp. 127-128.

a mujeres⁸ y perseguidos durante los siglos XVII y XVIII.⁹ El objetivo es reconocer las motivaciones personales y por supuesto grupales que guiaron la ejecución de las prácticas consignadas en los documentos. En la mayoría de los casos sobre los que existe registro los hechos descritos, más que faltas a la fe, simbolizaban un escape o consuelo para alivianar las dificultades de sus protagonistas en el marco de sociedades jerarquizadas y fuertemente controladas por el peso de una moral eurocéntrica y un orden patriarcal.¹⁰

Las actuaciones y motivaciones de las mujeres siempre fueron objeto de sospecha, por lo que el control fue parte de las estrategias de subordinación en un esquema de relaciones y un bagaje cultural, social y jurídico que las definía como sujetos más débiles e influenciables que los hombres frente a las tentaciones de la carne y el espíritu.¹¹ En palabras de María Jesús Torquemada, desde la tradición jurídica romana y a diferencia de los varones, las mujeres fueron definidas como *imbecillitas seu fragilitas sexus*,¹² por lo que no fue extraño que muchas enfrentaran juicios por hechicería, curandería y, en algunos casos, por brujería en el mundo occidental

8 Aunque en este texto no profundicemos en las prácticas que caracterizan a los delitos de superstición en la Lima virreinal (siglos XVII y XVIII), es fundamental recordar que la presunción y persecución de tales actividades se enmarca dentro de la denominada «caza de brujas», proceso histórico-social desarrollado en la Europa moderna (siglos XV-XVIII) que se proyectó hacia las colonias conquistadas por los europeos. En él, cientos de personas, mayoritariamente mujeres, fueron condenadas como cómplices y secuaces del demonio en la tierra, ante las presunciones de teólogos, juristas e inquisidores que las acusaban de pactar con el diablo a cambio de riquezas materiales y espirituales.

9 Los documentos estudiados señalan una serie de nexos entre ambos siglos que evidencian, en primer lugar, la creencia indiscutible de la sociedad en las prácticas mágicas. Tanto en el XVII como en el XVIII, la hechicera fue vista como recurso indispensable para solucionar conflictos personales, grupales, amorosos, económicos e incluso sociopolíticos. En segundo lugar, la pervivencia de ciertas dinámicas o interacciones en la larga duración, pues en ambos periodos se repiten sus características personales. Por ejemplo, en el siglo XVII y en el XVIII, las hechiceras pertenecían a la sociedad de castas del Antiguo Régimen hispano-colonial y simbolizaban la jerarquización social y la precariedad a la que estaban sometidos ciertos grupos. Aun así, existe una diferencia en la retórica con que se narran las transgresiones. Para el siglo XVII se aprecia un relato emocional explícito, en tanto en el siglo XVIII, las descripciones están completamente influenciadas por la racionalidad del Siglo de las Luces y los sentimientos comienzan a perder fuerza dentro de las descripciones.

10 Diana Ceballos, «Grupos mágicos y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII», en *Historia Crítica* n.º 22, 2001, pp. 51-71.

11 María Losada, «Emoción y carácter nacional: La mujer española en la mirada de viajeros ingleses y americanos», en María Luisa Candau (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016, pp. 343-360.

12 María Jesús Torquemada y María José Muñoz García, *Tres estampas sobre la mujer en la historia del derecho*, Madrid, Dykinson, 2013, p. 84.

más contemporáneo, heredero de los cánones del mundo clásico en estas y otras materias.

Los autores del *Malleus maleficarum*, Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, por ejemplo, aseguraban que las mujeres eran más crédulas e impresionables que los hombres, pues amaban y odiaban con más intensidad y solían ser dominadas por sus «pasiones» y pulsiones internas, por lo que siempre serían más proclives a faltas como la abjuración, la herejía y la brujería.¹³ La documentación inquisitorial nos proporciona una óptica amplia sobre las sociedades del Antiguo Régimen, no obstante, también nos enfrenta a los imaginarios y las representaciones dominados por este tipo de afirmaciones que tenían los unos de los otros.¹⁴

A continuación, contextualizaremos algunas precisiones indispensables para avanzar en los objetivos de este trabajo. De acuerdo con nuestros datos, durante los siglos xvii y xviii el Santo Oficio limeño logró incoar un centenar de procesos contra mujeres mestizas, españolas, negras, mulatas y zambas de la social hispano-vice-reinal. Todas fueron catalogadas popularmente como brujas, hechiceras y curanderas, y en los registros inquisitoriales, como sortílegas y supersticiosas, pues reproducían antiguos ritos cuyos simbolismos —de acuerdo con las autoridades— manifestaban una alianza con el demonio y las tradiciones mágico-religiosas de los pueblos esclavizados y precolombinos. Estas mujeres, que pertenecían a los grupos excluidos de la sociedad vice-reinal limeña, con sus actuares y cuerpos rebeldes no solo generaron cierto grado de movilidad dentro de un sistema rígido de castas, sino que además llegaron a ostentar cuotas de poder claramente reconocidas dentro y fuera de sus comunidades de origen. Las fuentes dan cuenta de las trayectorias de mujeres que vulneraron los límites normativos, generaron lazos de identificación entre ellas y facilitaron el diseño de estrategias de resistencia y agencia en función de intereses propios, más allá del control impuesto a sus conductas, sus cuerpos y sus deseos por los grupos dominantes masculinos.¹⁵

13 *Ibid.*, p. 85.

14 Marta Bonaudo, «Pero ¿y las mujeres? ¿Qué sabemos de ellas?», en Jaquelline Vassallo, Yolanda de Paz Trueba y Paula Caldo (coords.), *Género y documentación. Relecturas sobre fuentes y archivos*, Córdoba, Editorial Brujas, 2016, pp. 79-80.

15 María Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, pp. 23-24.

¿Quiénes son las protagonistas de los delitos de superstición narrados en los documentos inquisitoriales?

De acuerdo con nuestras investigaciones de archivo, las prácticas mágicas o supersticiosas en el virreinato del Perú no solo fueron mayoritariamente ejecutadas por mujeres, sino que eran ellas quienes las requerían. Una rápida mirada a los denunciadores y los testigos dentro de los procesos así lo demuestra.¹⁶ Los servicios prestados por las hechiceras eran tan importantes para el universo femenino de aquel periodo que, a través de ellos, es posible descubrir la emocionalidad y las ilusiones de una mujer excluida, alejada y, muchas veces, sometida a un estilo de vida inadecuado frente al que se rebela.¹⁷ Las anécdotas descritas en los procesos dibujan un mundo en el que — pese a sus limitantes — las mujeres fueron construyendo espacios dinámicos de intercambio de saberes y experiencias, donde el orden de subordinación y dominio de los hombres sobre sus cuerpos y sentires se invertía. Dentro de estos espacios los hombres eran el objeto de deseo — para bien o para mal — en que se proyectaba el poder de brujas, hechiceras y supersticiosas.¹⁸

Los expedientes también nos permiten reconstruir un relato histórico cuyas protagonistas se alejan del estereotipo impuesto en esa época. No fueron mujeres subyugadas ni subordinadas a los quehaceres del hogar, a la crianza de los hijos o al cuidado de los esposos, como dictaban las normas del Antiguo Régimen. Por el contrario, las hechiceras, sortílegas y supersticiosas daban cuenta de una autonomía que les permitió incorporar aprendizajes sobre los roles atribuidos a las mujeres y los que adquirían en sus experiencias y prácticas públicas, en las satisfacciones y frustraciones

16 Para más información, véanse Araceli Campos (ed.), *Oraciones, en salmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, Ciudad de México, Colegio de México, 1999; Verena Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*, Madrid, Horas y Horas, 1993; Alberto Baena y Estela Roselló (coords.), *Las mujeres en la Nueva España, Ciudad de México, Ediciones UNAM, 2016*; Cecilia López, «Las brujas de Coahuila: Un proceso emblemático del norte de la Nueva España», en María Jesús Zamora y Alberto Ortiz (coords.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada, 2012, pp. 29-46.

17 Para más información, véanse Natalia Urra, *Mujeres, brujería e inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012, y Mannarelli, *op. cit.*

18 Pilar Gonzalbo, *Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*, Ciudad de México, Colegio de México, 2013, pp. 69-71.

propias y ajenas, y en el reconocimiento y respeto que sus actuaciones y recomendaciones les granjearon en sus entornos.¹⁹

La cantidad de testigos, tanto en contra como a favor de las denunciadas, es muy superior a la de otro tipo de expedientes, cuestión que ratifica no solo la existencia del fenómeno, sino también la extensión y frecuencia de la hechicería tanto al interior de las comunidades como en los espacios de movilidad de los sujetos en general y de las mujeres en particular. A pesar de ello, la información es limitada y suele describir las prácticas más que caracterizar a sus protagonistas, tal vez porque responde a procedimientos que buscan cosificar y despersonalizar a quien se pretende juzgar.

La justicia inquisitorial en general interpretó los actos de superstición como episodios derivados de la ignorancia, la melancolía y en algunos casos la locura femenina; prácticas propias de mujeres de estratos bajos, analfabetas y de castas inferiores. La asociación entre ignorancia, debilidad moral y superchería era directa y reforzaba los estereotipos que representaban a las mujeres como el eslabón más débil de una cadena que podía conducir a la perdición espiritual y el pecado mortal. De este modo, oficios vinculados a los saberes femeninos como el cuidado de los enfermos, el conocimiento de yerbas medicinales y la denominada «medicina del alma»²⁰ fueron considerados «peligros» en manos de aquellas mujeres que los emplearon en favor propio o para alcanzar ciertos fines, como el afecto de un amado, el control de la fertilidad o incluso la revancha contra quien las maltrataba. En otras palabras, los procesos judiciales afectaron a todo el universo de prácticas femeninas incomprensidas por el sistema patriarcal imperante.

En el juicio contra Paula Molina, llevado a cabo en 1790, las testigos eran principalmente de casta afrocolonial.²¹ Valeriana Mogollón figura en

19 Estela Roselló, «El mundo femenino de las curanderas novohispanas», en Alberto Baena y Estela Roselló (coords.), *Mujeres en la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2016, pp. 234-237.

20 Dado que la expresión «medicina del alma» muchas veces aludía al arte de curar «los afectos o pasiones», era común hablar de estos como sinónimos de «sentimientos o emociones». Sin embargo, en el periodo que estudiamos se refería a las prácticas destinadas a aliviar los «padecimientos pasajeros que afectaban al individuo y luego lo volvían a su ser», es decir, «alteraciones o perturbaciones del ánimo». Para mayor información, véase James Amelarg y María Tausiet (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada, 2009.

21 Parte de este caso y expediente ha sido citado en el trabajo «Prácticas mágicas e identidad mestiza en el Virreinato del Perú. s. xviii», de autoría propia, editado por Yéssica González en *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 2015, pp. 66-86.

su declaración como mujer negra y Victoria Breña como de casta cuarterona. Ninguna de las dos especifica su estado, es decir, no aclaran si eran mujeres libres o esclavas, pero sí reconocen estar casadas, aunque no de modo legal o de acuerdo con los mandatos de la Iglesia o de la norma. Las de ellas eran uniones de hecho, vida en pecado, amistades ilícitas. La primera, por ejemplo, declaró mantener una relación ilícita y la segunda ser maltratada por su pareja.²² Mientras que la testigo María Cáceres declaró que para tener fortuna, Paula Molina junto a su ayudante Mariano Zebollon, «le dieron un baño de agua [...] cocida e hicieron tomar zigarros y que dicha Paula, la dijo por dos veces que quando tomase el zigarro llamase a Lucifer, y que así y con aquel baño tendría fortuna».²³

Según las declaraciones, las acusadas no vivían bajo la protección de un padre, hermano o marido, situación que de inmediato ponía bajo sospecha sus conductas e integridad moral. Se trataba de mujeres solteras, amancebadas o abandonadas por sus parejas, que en muchos casos practicaban estos oficios para sobrevivir a la carencia material. Martín de Castañega explica que las mujeres solicitaban estas intervenciones mágicas mucho más que los hombres precisamente porque:

Christo las apartó de la administración de sus sacramentos, e por esto el demonio les da esta autoridad, más a ellas que a ellos en la administración de sus execramentos. Lo segundo porque más ligeramente son engañadas del demonio, como parece por la primera que fue engañada, a quien el demonio primero tuvo recurso que al varón. Lo tercero, porque son más curiosas en saber y escudriñar las cosas ocultas e desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue. Lo quarto, porque son más parleras que los hombres, e no guardan tanto secreto, e así se enseñan unas a otras, lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto, porque son más sujetas a la yra, e más vengativas, e como tiene menos fuerças para se vengar de algunas personas contra quien tiene enojo, procuran e piden venganza e favor del demonio.²⁴

22 Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Inquisición de Lima, legajo 1649, expediente 13, 1790, imagen 1-44.

23 *Ibid.*, imagen 33.

24 Martín Castañega, citado por Millar, *op. cit.*, p. 257.

Resulta interesante el reconocimiento de «autoridad» —en nuestra lectura, poder— a quienes practicaban estas artes, así como la connotación negativa de la «curiosidad» o el «deseo de saber», y la reducción de las inclinaciones de las mujeres al imperio de las «malas pasiones».²⁵

Las mujeres buscaban en la hechicería soluciones a sus pesares sentimentales. En pocas ocasiones los inquisidores describen conjuros con otros objetivos y cuando esto sucede no dejan de mencionar una cierta emocionalidad de la denunciada. Apparentemente esta característica es muy propia del tribunal limeño, pues en otros lugares la hechicería no se condenó con tanto rigor. Según algunos moralistas de la época, como Jorge Juan y Antonio de Ulloa, esto se debía a la «excesiva libertad moral» de las sociedades americanas, donde el diseño patriarcal importado de Castilla se desdibujó desde los primeros momentos de la colonización.²⁶ Sin embargo, reducir la hechicería a las situaciones de excepción que se vivieron durante los primeros años de la conquista es para René Millar insuficiente, opinión que compartimos.

El investigador chileno cree que, a pesar de ser un factor determinante, la existencia de otras variables también influyó en la credibilidad otorgada a las prácticas de hechicería, principalmente porque las mujeres que recurrían a los conjuros no solo buscaban afecto masculino, sino también una vida sentimental acorde a los cánones de la época, es decir, protección y solvencia económica o, en otras palabras, «vida en pareja».²⁷ Vicenta Corbalán, por ejemplo, testigo número 10 en el juicio contra Juana Prudencia Echeverría (1779-1790), de casta zamba y soltera, expresó que en varias ocasiones la mama Juana «la daría fortuna y le traería aun hombre que la daría mucha plata y en otra que la traería un negro gran brujo y fino, el qual les haría toda fortuna».²⁸ La testigo número 11, de nombre María Gabriela Herrera, española y también soltera, relató que «habían meses que habiendosele ido un hombre selo participo auna zamba nombrada mama juana la que la pidió un poco de aguardiente y echo en la candela diciendole: mira niña el aguardiente es el hombre y la llama que despide el amor que te tiene».²⁹

25 Amelarg y Tausiet (eds.), *op. cit.*

26 *Ibid.*, p. 258.

27 *Ibid.*, pp. 258-259.

28 AHN, Inquisición, legajo 1649, expediente 25, 1779-1790, imagen 14.

29 *Ibid.*, imagen 15.

De cierta forma las prácticas mágicas cobraban importancia para las mujeres según «cómo» las hechiceras manejaban los sentimientos o las emociones de sus clientas. Los documentos inquisitoriales limeños describen a mujeres desbordadas, cuyas pasiones, amores y deseos no conocían límites psicomorales y sociales, solo el anhelo de manipular o modificar las situaciones que las acongojaban en un acto de resistencia al destino o circunstancias de sus vidas. Julio Caro Baroja atribuye el uso e instrumentalización de la magia a una «dramatización femenina». A juicio del autor, la mujer que recurre a un hechizo para atraer a un amante simboliza la desesperanza, la impotencia y, sobre todo, la sexualidad no correspondida.³⁰ Dentro de nuestros documentos, Margarilla Gallardo, conocida como «la Mangajo», parece responder a dicho perfil. Procesada entre 1692 y 1702 en la ciudad de Lima, por realizar hechizos amorios, en una de sus audiencias relató que para lograr ciertos objetivos utilizó «sortilegios de calaveras y huesos de difuntos hiendo a una guaca a ofrezzer a los indios difuntos gentiles con otras muchas mujeres pidiendo cada una señas por su galan y que también para el mismo efecto usava dela piedra iman».³¹ Theresa de Llanos, «la Theresona», fue otra que reconoció manipular ciertos objetos y utensilios para atraer a los hombres. En su primera confesión, dada a los inquisidores el 14 de marzo de 1692, reconoció que ayudaba a otras mujeres:

[Para] que no se apartasen sus galanes de su ilícita amistad y [...] tuviesen fortuna con los hombres y les diesen plata usando [...] otros sortilegios de varios signos como de vaños de cocimiento de flores y yerbas mascando la coca y mochándole i ofrezziendole aguardiente y echándola en la palma de la mano después de mascada por las rayas que dejava adivinava si avian de venir los amigos y dezia a la coca los tragese, pidiendo señas de algún ruido que se oya y con efecto benian los amigos y les daban plata.³²

Y Juana Saravia, incluso, pactaba con el demonio. De acuerdo con su propio relato frente a los inquisidores (entre 1698 y 1717), se apoyaba en

30 Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 57.

31 AHN, Inquisición, legajo 5345, documento 3, 1696-1707, f. 92v.

32 *Ibid.*, f. 97v.-rv.

una maestra sortilega mucho más fuerte y poderosa para lograr sus propósitos. En cierta ocasión, por ejemplo, testigos aseguraron que:

Exercía varios sortilegios amatorios y divinatórios con el uso de la yerba coca, que conjuraba e imbocaba diziendola varios amores, y pidiéndola por los Diablos le trajase su amigo y le diese señas de que avía de tener efecto, las quales ella pedia a su arbitrio, y [...] la rea según [...] los testigos era quando hacia las otras invocaciones, tener las mismas torpesas complacencias, y nefarios gosos, que experimentarí, si actualmente cohabitase con el galan que pretendía.³³

Estas mujeres pertenecían a estratos socioeconómicos precarios y marginales, por lo que no sería extraño que tras sus prácticas estuviese el anhelo de conseguir protección masculina, tanto por razones afectivas y económicas como por motivos públicos. La soledad femenina, junto con levantar dudas dentro de las comunidades, servía para reforzar la idea de que las mujeres eran incapaces e inferiores, defectos que solo un hombre podía suplir. De ahí que resulte complejo distinguir cuándo estas mujeres buscaban protección y cuándo una libertad a la que, de acuerdo con las reglas del periodo, únicamente podían acceder bajo el amparo de un hombre. La documentación inquisitorial nos pone así frente a un grupo de mujeres cuyas vidas y acciones oscilaron entre el prestigio social y la sumisión; entre la renuncia y la libertad.

Pese a ser etiquetadas como transgresoras y vulnerar con sus acciones los límites sociomorales, la misma sociedad patriarcal que las procesó reconoció que necesitaba sus conocimientos y habilidades para desenvolverse e interactuar adecuadamente.³⁴

En este sentido, como consecuencia del mestizaje, las sociedades coloniales americanas fueron mucho más complejas que las del Antiguo Régimen europeo, pues «todos aquellos que no tenían un predominio de sangre europea pasaban a formar parte de los sectores socialmente inferiores. Pero no solo estaban en esa condición debido a su origen étnico sino que también existía un condicionante económico».³⁵ Ambos factores explican

33 AHN, Inquisición, legajo 5345, documento 5, 1713-1721, f. 43rv.

34 Roselló, *op. cit.*, p. 248.

35 Millar, *op. cit.*, p. 260.

la marginación social de la que eran objeto algunas mujeres, que, por consiguiente, recurrían a las actividades mágicas como ámbito de resistencia y acceso a ciertas cuotas de poder.³⁶

Según María Helena Sánchez, estas mujeres dieron mucho trabajo a los inquisidores, ya que —independientemente de sus edades, estados o condiciones— comparecían constantemente ante los distintos tribunales del Santo Oficio y, junto a ellas, una extensa red de familiares, vecinas y amigas que se enseñaban conjuros, maleficios y hechicerías unas a otras.³⁷ Por lo tanto, las fuentes del Santo Oficio nos proporcionan «los datos necesarios para terminar de comprender el contenido y la forma de estos conocimientos y esta profesión transmitida oralmente gracias a las mujeres, y ejercida principalmente por ellas»³⁸. En palabras de Estela Roselló, esta documentación nos permite acercarnos eficazmente a una cotidianidad femenina transgresora e incluso habitual. Para ella, el método microhistórico es el más adecuado para reconstruir estilos de vida aparentemente «comunes y corrientes»: ya que los relatos inquisitoriales de estos personajes anónimos formaban parte del gran entramado cultural, económico y social del periodo en estudio, la perspectiva «microscópica» permite rehacer ciertos fenómenos globales propios de la organización cultural y social de la época.³⁹ Pilar Gonzalbo incluso cree que los documentos del Santo Oficio satisfacen las «necesidades investigativas» de muchos estudiosos, ya que permiten afirmar que las mujeres no fueron las grandes anónimas de la historia, sino más bien personajes activos que, ya sea por su recato o

36 Para Serge Gruzinski y Verena Stolcke, el mestizaje remite a la mezcla de los cuerpos, costumbres y tradiciones distintas a las impuestas por las instituciones y mentalidades del Antiguo Régimen hispano. De ahí que transformara las estructuras y los principios políticos e ideológicos, pues representó las diferencias morales, culturales y étnicas de la sociedad hispanoamericana. Gruzinski incluso sostiene que las relaciones entre vencedores y vencidos formaron parte del mestizaje americano, ya que estos tuvieron que crear dinámicas de convivencia y, sobre todo, de sobrevivencia. Stolcke, por su parte, cree que el mismo mestizaje condicionó las relaciones entre hombres y mujeres. Para ella la sexualidad posee fuertes simbolismos políticos, que responden a las jerarquías étnicas, económicas y sociales de los grupos. Las sociedades trasatlánticas, concretamente la peruana, no solo estaban jerarquizadas por un mestizaje biológico, sino también por uno económico y político. Pertener a uno de sus grupos representaba, por un lado, la marginalidad étnica y, por otro, un estigma social.

37 María Helena Sánchez, *La Mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal Universitaria, 1992, pp. 138-139.

38 María Helena Sánchez, *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España moderna*, Madrid, UNED Ediciones, 2004, p. 193.

39 Roselló, *op. cit.*, p. 238.

por su transgresión, siempre interactuaron con las grandes acciones histórico-sociales de un periodo particular.⁴⁰

Estas narraciones también contienen una cierta reivindicación femenina, pues las mujeres que recurrían a la hechicería no solo buscaban el afecto masculino, sino también que los hombres que ellas querían fuesen dóciles, manejables y pacíficos. En otras palabras, buscaban transformar el sistema regular de relaciones entre los géneros y el uso de la violencia como parte consustancial, pero, sobre todo, esperaban ser ellas quienes decidieran quién, cuándo y cómo. Rafaela Rodríguez,⁴¹ por ejemplo, procesada entre 1736 y 1739, era una de las sortilegas que hacían conjuros para que los hombres no maltrataran a sus clientas, para lo cual les pedía restos de semen y cabellos. María del Rosario Perales, procesada en los mismos años, relató que, tras quitarle la pareja a otra mujer, se amancebó con esta y visitaba a otro curandero que le dio un pajarito envuelto en tela roja para que le diera fortuna y, sobre todo, los hombres la quisieran.⁴² Rosa Gallardo, condenada en 1740, además de practicar la hechicería, buscaba a otras mujeres para que la ayudaran en sus artes, pues quería atraer el cariño de los hombres y estar siempre bella, para lo cual hervía coca en una olla y se untaba la cara con el vaho.⁴³

Las hechiceras construyeron un espacio vinculado a la intimidad y privacidad de sus clientas. Sus acciones llegaron a constituir espacios privilegiados para la confesión de secretos y la entrega de detalles respecto de los comportamientos íntimos de las parejas, familias, vecinos y redes de amigos. La documentación muestra una serie de dinámicas sociales en que las mujeres enunciaron sus anhelos y experiencias amorosas, sexuales y corporales. El conocimiento que tenía la hechicera sobre el cuerpo derivó en un saber sobre las emociones y los sentimientos de estas mujeres, ya que debía ejercer sus habilidades en aquellos que resultaban incontrolables o devastadores. De este modo, las hechiceras fueron «mediadoras culturales», ya que por medio de sus actividades y saberes articularon una serie de relaciones sociales, liberando, al mismo tiempo, las tensiones cotidianas propias de sociedades como las hispano-virreinales.⁴⁴

40 Gonzalbo, *Educación, familia y vida...*, op. cit., pp. 69-71.

41 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 1, 1737, fs. 91-102.

42 *Ibid.*, fs. 209-215.

43 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 2, 1739-1740, fs. 27-34.

44 Roselló, op. cit., pp. 242-246.

Así, estos relatos reflejan las dinámicas e interacciones sociales que nuestras protagonistas desarrollaban por medio de sus actividades. Estas mujeres no esquivaron al colonialismo, al contrario, convivieron con sus limitaciones y dificultades y, sobre todo, lucharon cotidianamente contra él.⁴⁵ Al relacionarse con otras mujeres cultural y étnicamente distintas, propiciaron un proceso de transculturación que refleja:

Un mundo de prácticas híbridas, donde tradiciones locales andinas se mezclaban con tradiciones ibéricas y africanas, y donde la lógica para adoptar una práctica como suya propia estaba estrechamente relacionada con la efectividad de la práctica, o creencia en cuestión, ya fuera para curar o resolver un problema, más que con la idea de preservar una cultura ancestral libre de contaminaciones coloniales.⁴⁶

Algunas investigaciones desarrolladas a fines de los ochenta explican que durante el Antiguo Régimen hispano Lima era una ciudad multicultural. Inspirada en autores como Lowry, Sánchez-Albornoz, Flores Galindo, y Chocano y Charney, la investigadora Alejandra Osorio concluye que la capital virreinal, en pleno siglo XVII, se dividía en tres sectores o barrios que alojaban a los tres grupos más numerosos: los indígenas, por ejemplo, convivían en el Cercado, los negros y sus castas en San Lázaro, y los españoles en Lima del Dámero. No obstante, esto no les impedía convivir y compartir tradiciones y ritos, pues tanto los relatos inquisitoriales como los de extirpación de idolatrías muestran que Lima era «una ciudad colonial que estaba lejos de ser un espacio segregado, y donde más bien sus diversos habitantes vivían —y convivían— en torno a plazas, iglesias, mercados y callejones como importante escenario de las mujeres pobres».⁴⁷

A partir de los relatos inquisitoriales, se puede decir que los callejones simbolizaban la precariedad en que vivía la mayoría de los habitantes de la ciudad, pues acogían a familias numerosas en espacios reducidos, cuya privacidad era inexistente. Sin embargo, esa precariedad facilitó el desarrollo de proximidades sociales para el intercambio de ideas, conocimiento e

45 Gonzalbo, *Educación, familia y vida...*, op. cit., pp. 69-70.

46 Alejandra Osorio, «Hechiceras y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social», en Margarita Zegarra (comp.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima, Cendoc Mujer, 1999, p. 62.

47 *Ibid.*, 62.

información. Como efecto se generó un verdadero proceso de hibridación de las mujeres, muchas de las cuales adoptaban prácticas de grupos étnicos distintos y, a su vez, transmitían las suyas a otros grupos. La testigo española Francisca Méndez, por ejemplo, declaró en el juicio contra Juana Prudencia Echeverría, de casta zamba, que:

[Ella] le daría un baño y con eso se conseguiría lo que se executo, bañando no solo ala declarante sino también a la otra Gabriela en todo el cuerpo y tocándoles las partes: que después dispuso una fogata y las hizo pasar por sobre ella y que dijese no acordaba que palabras, solo si, que las decía llamasen al Diablo que assi se conseguiría. Tambien dijo ala testigo que un negro del callao nombrado Juan (no sabia su apellido) le embiaba una yerba las que la dio en nombre de otro negro para que la echase en la puerta del hombre que queria.⁴⁸

De igual forma, Nicolasa de Cuadros, mestiza y natural del pueblo de Guasca, cuyo marido «era un negro que la ayudaba con los remedios», utilizaba los conocimientos de una india para sus artes⁴⁹, mientras que Juana Novoa, española y natural de Cajamarca, realizaba sus hechizos en lengua aimara ayudada por un indio,⁵⁰ y Silvestra Molero, alias la china Silvestra, natural de Lima y cuarterona de mulata libre, era asistida por un negro con fama de curandero.⁵¹ Juan Carlos Estenssoro sostiene que el intercambio y la apropiación constante de los conocimientos mágicos por parte de estas mujeres fue consecuencia de una vida en común con indios, negros y españoles, ya que, pese a la supuesta segregación e inamovilidad social, ellas construyeron un saber netamente colonial inspirado en divisiones étnicas. Sin embargo, los sellos individuales de cada grupo no desaparecieron, al contrario, estamparon e impusieron su procedencia como característica interna de esta división tripartita.⁵²

48 AHN, Inquisición, legajo 1649, expediente 25, imagen 5.

49 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 1, 1737, fs. 34-41.

50 *Ibid.*, fs. 168-175.

51 *Ibid.*, fs. 22-26.

52 Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2005, pp. 375-377.

La mayoría de nuestras protagonistas aplicaba conocimientos particulares de ciertos grupos o comunidades. En reiteradas ocasiones narraron a los inquisidores conductas recíprocas entre ellas, evidenciando la existencia de redes. Por ejemplo, Úrsula Blanco, procesada entre 1736 y 1739, era viuda y se reunía con una amiga para practicar las mismas artes,⁵³ mientras que Luisa Contreras, condenada en 1739, era soltera y pedía ayuda a otras mujeres para conquistar el cariño de los hombres.⁵⁴

Muchas confesiones dan cuenta de conflictos personales entre las mujeres como consecuencia del ejercicio de prácticas mágicas inapropiadas o de hechizos no cumplidos. La confesión personal alcanzaba una importancia desmedida dentro de los procesos inquisitoriales, pues al igual que en el Viejo Continente, era empleada para demostrar fidelidad de fe, aminorar los castigos y aliviar la culpa.⁵⁵ En la documentación revisada es posible encontrar confesiones de mujeres arrepentidas y acongojadas. Muchas asumen culpas, piden clemencia y reconocen el uso de las artes mágicas para mejorar las carencias a que estaban expuestas. Pobreza y exclusión social figuran como los motivos más recurrentes. No obstante, vulnerar las normas patriarcales potenció la imagen negativa de las procesadas, por lo que su arrepentimiento no siempre fue efectivo. Más bien, es posible reconocer en la confesión la manipulación recíproca entre acusado y acusador. La mentira, como plantea Julio Caro Baroja, fue una constante en este tipo de procesos: algunas asumieron que habían engañado y fingido tener conocimientos, y otras reconocieron que manipulaban a las mujeres para conseguir dinero, mientras que la gran mayoría aceptó desprenderse de sus saberes e incluso de su propia posición social.⁵⁶

En suma, y pese a la riqueza de las fuentes, es preciso tener en cuenta que el documento inquisitorial deja como testimonio un relato femenino tergiversado, en el que no es posible saber si la congoja y el arrepentimiento son genuinos o un intento de las acusadas por evadir las normas religiosas y amoldarse al discurso oficial.

Juana de Cabrales, por ejemplo, fue procesada por los inquisidores limeños entre 1662 y 1664, asegurando no saber la causa de su prisión, pues: «Conocía

53 AHN, Inquisición, legajo 5346, n.º 1, 1737, fs. 81-83.

54 *Ibid.*, fs. 76-80.

55 Millar, *op. cit.*, pp. 258-261.

56 Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición, volumen II*, Madrid, Editorial Itsmo, 1992, p. 59.

de los artículos de nuestra santa fe y que se confesaba y comulgaba quando lo manda la santa madre iglesia y en la quaresma ultima [...] y que no sabia la causa de su prission, mas de porque avia mascado la coca con otra muger sin conjurar y con buena intención». ⁵⁷ Catalina Pizarro, la Zimbradora, también manifestó un arrepentimiento frente a los inquisidores luego de ser declarada apóstata, hechicera y sortilega. Aunque reconoció mascar hojas de coca junto a otras mujeres, sostuvo que «nunca entendio que la coca estubiese conjurada con conjuros y invocaciones del demonio [...] y dixo que ella no creya que la coca tubiese fuerza contra el libre albedrio del hombre; y pido que ussase con ella de misericordia». ⁵⁸ Y Ana de Zárate, tras confirmarse que era embustera, sortilega y adivina, fue sentenciada por cinco calificadores el 24 de enero de 1662, tras lo cual «pidió misericordia disculpándose y mostrando arrepentimiento con muchas lagrimas». ⁵⁹

Jorge Klor de Alva, inspirado en los planteamientos de Foucault, cree que tales confesiones eran «expresión de la internalización de la culpa» tan propia del catolicismo, ⁶⁰ en tanto, para Alejandra Osorio, la confesión de pecados es un indicador de la internalización del proceso de creación de una conciencia católica. ⁶¹

Más allá de los alcances de cada proceso, la Inquisición buscó desempeñar un rol fundamental en la educación o «civilización» de la sociedad virreinal. La persistencia dentro del gran entramado urbano limeño de prácticas mágico-religiosas precolombinas y otras alejadas de la ortodoxia católica reafirmó su objetivo de adoctrinar a los fieles persiguiendo y erradicando las herejías. Muchas de estas prácticas no eran necesariamente sacrílegas, pero podían convertirse en ellas, pues algunas expresiones mal sonantes o blasfemas demostraban falta de conocimiento de las normas católicas y proclividad a transgredirlas. Por ejemplo, en el primer concilio limeño (1551) quedó estipulada la preocupación de la Iglesia en materia de educación. El artículo 15, estableció que el sermón pastoral debía efectuarse siempre en «las misas dominicales, en las fiestas principales, en el tiempo de

57 AHN, Inquisición, legajo 5345, documento 1, 1659-1660/1664, fs. 49rv.-51v.

58 *Ibid.*, f. 45rv.

59 *Ibid.*, f. 53v.

60 Osorio, *op. cit.*, p. 64.

61 *Ibid.*

advenimiento y durante la cuaresma, en las iglesias catedrales»,⁶² además de ir acompañado del *Credo*, del *Prefacio* y del *Padre nuestro*. El artículo 17 ordenaba a todos (españoles, indígenas, negros, etc.) conocer las reglas y prácticas de la Iglesia católica acudiendo a la parroquia los días de fiestas y algunos de cuaresma, como persignarse y rezar el *Padre nuestro*, el *Ave María*, el *Credo*, los *Diez mandamientos*, los *Siete pecados mortales*, las *Obras de misericordia*, etc. Por su parte, el artículo 54 mandaba a los fieles, bajo pena de excomunión, a confesarse y comulgar por lo menos una vez al año entre el Domingo de Ramos y el domingo siguiente a la Pascua de Resurrección.⁶³

Otro de los concilios celebrados en Lima (1583) obligó que todos los fieles conocieran la esencia de la doctrina católica: los principales *Misterios de la fe*, los *Mandamientos del decálogo*, los *Sacramentos*, etc. En este concilio se les ordenó a los párrocos que no bautizaran a los adultos ni absolvieran a los no instruidos en la fe. Posteriormente, en 1613 el arzobispo Lobo Guerrero, a través del sínodo diocesano, mandó a todos los sacerdotes a enseñar las normas religiosas los domingos y las fiestas de guardar, y dispuso un «ejemplar verdadero de los fundamentos de la religión»⁶⁴ para que todos lo tuviesen.

La Inquisición también estaba al tanto de que muchas de las supuestas herejes o sortílegas eran católicas y por ningún motivo querían apartarse del seno de la Iglesia. Las constantes transgresiones motivaron a los inquisidores a usar su labor para escarmentar y reeducar a las poblaciones de fieles, con especial énfasis en las mujeres. En este caso, los edictos de *Fe* y *Anatema* se transformaron en herramientas fundamentales, pues especificaban los delitos a denunciar. Mientras el primero era leído un domingo de cuaresma cada tres años, el segundo era leído y publicado el domingo siguiente a la publicación del edicto de fe. Asimismo, como los inquisidores limeños debieron erradicar algunas transgresiones muy comunes en la sociedad virreinal, aplicaron los edictos *Especiales*, que consignaban el delito en particular y, sobre todo, las razones para denunciarlo; la hechicería fue uno de ellos.

Ahora bien, cada vez que comenzaba un proceso contra una supuesta hechicera o bruja, la primera función de los inquisidores era identificar el

62 Millar, *op. cit.*, p. 266.

63 *Ibid.*, pp. 264-266.

64 *Ibid.*, p. 267.

grado de conocimiento religioso que poseía. Para ello, le preguntaban si era católica bautizada y confirmada, si asistía a misa, y si se confesaba y comulgaba cuando la Iglesia lo pedía. Luego se le ordenaba santiguarse y rezar el *Padre nuestro*, el *Ave María*, el *Credo* y el *Salve Regina*. Si el grado de educación católica que tenía la mujer en el momento del proceso era muy limitado, se le pedía a un sacerdote que la instruyera en la fe. Además, muchas de las sanciones consistían en penitencias, como rezar oraciones impuestas en el veredicto final por un periodo de tiempo estipulado, confesarse y comulgar en determinados días. Paula Molina, por ejemplo, en su primera audiencia celebrada el 5 de septiembre de 1778, confesó «estar medianamente instruida en la Doctrina Cristiana, en cuanto a saber las oraciones rememoraría, aunque lo estaba bien en los misterios de nuestra Sagrada Religión».⁶⁵ Juana Prudencia Echeverría también dijo estar «medianamente instruida en la Doctrina Christiana»,⁶⁶ y María de Valenzuela, procesada entre 1738 y 1740, afirmó ser cristiana bautizada y confirmada, además de confesarse y comulgar. No obstante, en su sentencia final, los inquisidores le ordenaron rezar el rosario, confesarse y comulgar durante tres años,⁶⁷ al igual que a Juana Novoa, sentenciada en 1738, a quien se le ordenó rezar el rosario, comulgar, confesarse y ser instruida en los *misterios de la fe* durante dos años.⁶⁸

Los autos de fe ejemplifican de forma magistral los métodos educacionales que utilizaba la Inquisición, pues mostraban las sanciones y los castigos para advertir a la población. En el caso virreinal:

Se celebraban en la plaza mayor, en la que se construían estrados y galerías; pero cuando no había reos condenados en relajación el auto público se realizaba en la Iglesia catedral o en el templo de alguna orden religiosa, aunque siempre se convocaba a toda la población y se mantenía una gran solemnidad tanto en la procesión inicial como en el acto mismo.⁶⁹

65 AHN, Inquisición, legajo 1649, expediente 13, 1790, imagen 18.

66 AHN, Inquisición, legajo 1649, expediente 25, 1779-1790, imagen 10.

67 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 2, 1739-1740, fs. 110-116.

68 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 1, 1737, fs. 168-175.

69 Millar, *op. cit.*, p. 272.

Salvo algunas excepciones, como las mujeres condenadas en 1664,⁷⁰ nuestras protagonistas no comparecieron en ningún auto público. La gran mayoría fue sentenciada en la Iglesia del Rosario de Lima o en la Sala de Audiencias del Santo Oficio limeño. No obstante, los inquisidores aplicaron un tipo de sanción cuyas características reflejaban una humillación adicional: la «vergüenza pública» de recorrer desnudas de la cintura para arriba las calles más concurridas de la ciudad, sentadas en un burro mientras eran azotadas. En algunos casos, también debían llevar un artilugio de hierro llamado «pie de amigo», un collar con una barra vertical hasta la barbilla que las obligaba a mantener la cabeza en alto para ser reconocidas por el gentío.⁷¹ La sentencia final de Lorenza Vilches, de julio de 1773, estipuló que esta debía ser:

Admitida a reconciliacion, absuelta de las censuras en que se declaraba haver incurrido gravemente reprehendida advertida y conminada y reclusa perpetuamente en el Beatario de Copacabana donde se le instruyese en los Misterios de nuestra Santísima fe catholica por el capellan de nuestro Beatario don juan de Saldibar repase un tercio del Rosario todos los dias a la santissima Virgen, cuando estubiesse instruida confesasse generalmente repitiesse confesiones y comuniones en las tres Pasquas de cada ano; y al dia siguiente saliesse con las Insignias de sortilega en Bestia de albarda, desnuda de la sinta arriba por las calles publicas y acostumbra- das donde avos de pregonero publicasse su delito, se le dieran doscientos asotes.⁷²

De forma parecida, fueron sentenciadas María del Rosario Perales⁷³ y Juana de Santamaría,⁷⁴ ambas relegadas por seis y cuatro años respectivamente al convento del Rosario y condenadas a salir por las calles públicas de la ciudad desnudas de la cintura para arriba. No obstante, a la primera se le ordenó abjurar de *vehementi* en 1739 y a la segunda, de *levi*

70 De los ciento nueve procesos consultados para el siglo XVII y XVIII, al menos Magdalena Camacho, Juana Cabrales, Catalina Pizarro, Ana de Zárate, Josefa Liebana, Juliana Gutiérrez y Juana de Estrada fueron sentenciadas en el Auto Público de Fe del 23 de enero de 1664.

71 Torquemada y Muñoz, *op. cit.*, p. 107.

72 AHN, Inquisición, legajo 1656, expediente 4, imagen 22.

73 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 1, 1737, fs. 209-215.

74 AHN, Inquisición, legajo 5346, documento 2, 1739-1740, fs. 56-62.

en 1740. En este caso, la tortura era implícita y estaba amparada por normas patriarcales, por lo que el Santo Oficio:

Participaba en la construcción de identidad y de las definiciones normativas y expectativas del género sexual. ¿Dónde mejor llevar a cabo esa estrategia en que se le da la palabra a una mujer, para que enuncie las frases que ya le tenían preparadas, bajo circunstancias cuyo propósito es controlar su cuerpo para así poder controlar su discurso?⁷⁵

Finalmente, los relatos inquisitoriales nos permiten apreciar las dinámicas sociopatriarcales de las sociedades virreinales, pues nos dejan entrever la realidad a la que estaban sometidas las mujeres. En todas las descripciones, ellas se ven a sí mismas como mujeres fuertes y frágiles a la vez, y sus propias declaraciones ponen en evidencia la contradicción de sus relatos, ya que por un lado aseguran ser expertas y famosas hechiceras y, por otro, simples mujeres pobres y de castas, cuya intención era mejorar su estatus o condición social. Paula Molina, por ejemplo, de casta zamba y casada, lo confirma, ya que en una de sus declaraciones afirmó a los inquisidores que, al ser amiga «de mujeres [...], las engañaba executando lo que tenía confesado: que no havia creído que sus laboratorios fuesen capas de dar fortuna a las mujeres para que los hombres las quisiesen y que los uso a instancia de ellas».⁷⁶

Por lo tanto, la documentación estudiada evidencia que las mujeres no siempre fueron personajes pasivos, sino más bien activos y transgresores dentro de su propia comunidad; nuestras hechiceras, por ejemplo, trabajaron activamente en la construcción de la identidad social cotidiana por medio de sus prácticas y conocimientos.

Conclusiones

Para terminar, podemos asegurar que la Inquisición ejemplifica de manera magistral la realidad de las sociedades en las que ejercía su control, ya que a través de sus relatos no solo es factible reconstruir las dinámicas

75 Stacey Schlau, «El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: dos casos ejemplares», *Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 1, primera sección: *Vitral monográfico*, n.º 1, 2008, p. 7.

76 AHN, Inquisición 1649, expediente 13, imagen 25.

sociales, sino también conjeturar cómo se construían estas interacciones. Al leer las descripciones que hacen los acusados y las acusadas de sus acciones transgresoras, es posible apreciar que las sociedades en que vivían, pese a tener una estructura y orden jerárquico como la limeña, no siempre mantenían estas directrices. En nuestro caso, por ejemplo, existía una estructura urbana, social, étnica y patriarcal que, la mayoría de las veces, las mujeres acusadas por el Santo Oficio vulneraban.

En relación con las condenadas por superstición, los relatos nos muestran que no solo eran mujeres pobres, sino también de castas, que tras de sí cargaban con una serie de prejuicios y categorizaciones. Por ende, el desconocimiento hacia ellas y sus actividades generó una estigmatización que permitió la creación popular de la bruja o la hechicera bajo la óptica eurocéntrica. De este modo, era más fácil culparlas por crímenes inentendibles para los inquisidores o, en otras palabras, por acciones no contempladas por la cultura colonizadora, que las clasificaba como herejes o mujeres transgresoras.

Por último, la unión de sus acciones y su condición social y étnica también era motivo de categorización, en este caso, las brujas y las hechiceras, además de ser pobres, pertenecían a una sociedad jerarquizada y controlada bajo los parámetros socioconductuales de la vieja Europa.

MUJERES VIVIENDO EN EL MARGEN.
TRABAJO, GÉNERO Y ETNICIDAD EN LIMA (1780-1860)

*Jesús Cosamalón Aguilar*¹

Resumen

Empleando como fuente los censos, las estadísticas de la época y las demandas judiciales, este texto reflexiona acerca de las características del trabajo femenino en Lima entre fines del periodo colonial y mediados del siglo XIX. La principal propuesta es que las mujeres de sectores populares, muchas obligadas por las circunstancias a ganarse la vida en las calles, aprovecharon su situación de abandono para deslegitimar el control que sus parejas ejercían sobre ellas gracias a la legislación y el sacramento del matrimonio. Así, el deshonor que suponía para la mujer el trabajo fuera del hogar se contrapesaba con el cuestionamiento que hacía del papel del marido en el matrimonio.

Palabras clave: historia social, género, trabajo, Lima, siglo XVIII, siglo XIX.

1 Doctor en Historia por el Colegio de México, profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y director de la Maestría en Historia de la Escuela de Posgrado de la misma universidad.

Introducción

Afirmar que todas las mujeres durante el siglo XIX vivieron sometidas de igual forma ante la dominación masculina es, a todas luces, injusto. No solo es evidente que las mujeres pertenecientes a las elites contaban con mejores condiciones de vida y un mayor honor ante la sociedad; las mujeres de los sectores populares, a pesar de no contar con esos beneficios, tampoco estaban totalmente indefensas ante las vicisitudes de la vida cotidiana y los mecanismos del poder patriarcal. Las fuentes de la época colonial y republicana nos muestran abundantes ejemplos de mujeres, solteras y casadas, que se las ingeniaron para cuestionar y burlar el marco de reglas que intentaba normar su vida y la de sus familiares.

Esta situación se dio frecuente pero no únicamente como respuesta a las dificultades que tenían para sobrevivir, las que pudieron ser registradas por las diversas instancias judiciales. Por ejemplo, muchas mujeres de diferentes condiciones tuvieron que asumir su manutención y la de sus familiares debido a la orfandad, el mal comportamiento de sus parejas, la viudez, la soltería a edad avanzada, la maternidad sin apoyo, etc. Sin embargo, los mismos documentos muestran que también hubo mujeres que, sin mediar conflicto o abandono, tuvieron que encontrar una manera de subsistir con los escasos recursos que poseían, por ejemplo, debido a las dificultades de sus parejas o familiares para proveer lo necesario. Esta realidad solo se hacía visible cuando quienes contribuían con los ingresos dejaban de hacerlo o, situación nada rara, consumían los recursos en la bebida, el juego u otras mujeres. Esto significa que el trabajo femenino era bastante más amplio de lo que deja entrever la documentación, que solo consigna a quienes recurrieron a un tribunal para resolver conflictos. Seguramente existieron muchas mujeres que hacían lo mismo, pero no entraron en disputas con sus parejas o familiares y no pudieron o no consideraron necesario recurrir a instancias legales.

En el pasado colonial y republicano las opciones laborales de las mujeres eran limitadas. Entre ellas, una buena parte comprendía vender productos en calles y plazas, con el riesgo de disminuir sensiblemente su honor por trabajar de esa manera. Otras mujeres encontraron en el servicio doméstico una forma de ganarse la vida, pero no se libraban del deshonra por causa del tipo de trabajo y las jerarquías étnicas de la época. Finalmente, podían recurrir a la caridad o la mendicidad, declarándose

públicamente pobres y deshonrándose a ellas mismas y a sus familiares. Así, trabajos que hoy serían considerados decentes, aunque no otorguen estatus, no respaldaban entonces el honor femenino, a pesar de que permitían la supervivencia de muchas familias.

Esta es una de las razones por las que muchas fuentes ocultan el trabajo femenino y muestran la preferencia de las mujeres por declararse sin ocupación cuando tenían los recursos familiares para sostenerse. Este ensayo da cuenta de la existencia de una importante cantidad de mujeres con ocupaciones laborales entre fines del periodo colonial y mediados del siglo XIX, aspecto conocido, pero cuya investigación ha servido para cuestionar la primacía del patriarcado usando sus mismos argumentos. En este caso, en cambio, el trabajo femenino se aborda como un reclamo popular complementario al que registran otros estudios, gestado en medio de tensiones étnicas y de clase que atravesaban a la sociedad limeña.

El honor y el trabajo

No hay duda de que el honor atravesaba todos los grupos sociales de la época colonial y republicana. Consistía en una conducta diferenciada en cuanto al género y la clase, por la que se asumía que las mujeres decentes debían llevar una vida de recato y obediencia a los hombres, realidad que solo podía cumplir un universo muy reducido de mujeres.² A pesar de estas restricciones, tanto hombres como mujeres se empeñaron en ser reconocidos como personas honorables, llegando en muchos casos a defender su honra en los tribunales. Esto llevó a que el honor no fuera percibido y atribuido de manera homogénea, sino según grados que resultaban de combinaciones que incluían factores como el color de piel, la actividad económica, la condición conyugal, etc. De acuerdo con cada contexto, se podía reconocer que la persona poseía grados de honorabilidad, que cobraban sentido de acuerdo con la mirada de otro que observaba o calificaba. Así, los grados podían variar desde la imposibilidad casi total de poseer honor (por ejemplo, el esclavo ante el amo) hasta una

2 Para una discusión acerca del valor del honor, véanse Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, «Introduction», en Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998, pp. 1-17, y Mark Burkholder, «Honor and Honors in Colonial Spanish America», en Johnson y Lipsett-Rivera, *op. cit.*, 18-49.

honorabilidad natural o irreprochable (los nobles). Este uso y percepción del honor queda muy claro en las relaciones verticales. Sin embargo, en los vínculos horizontales, en el espacio compartido de la denominada plebe urbana compuesta por diversos colores de piel y con —aparentemente— escasas diferencias, la lucha por ser reconocido como honorable fue igualmente intensa.

Aun cuando el honor se reservó fundamentalmente para los sectores altos de la sociedad, en los grupos populares se dio una constante lucha por el reconocimiento de al menos algunos de sus aspectos.³ Esto gracias a que fue una herramienta discursiva accesible para todos, debido a que los elementos que lo sustentaban estaban al alcance de los distintos grupos, aunque con ciertas restricciones. Así, el fenotipo, los antecedentes familiares, la actividad económica o profesional, los orígenes geográficos, la educación y las virtudes públicas eran los aspectos básicos que construían la noción de honor; la riqueza tenía sentido en cuanto podía mejorar tangiblemente cualquiera de estos aspectos.⁴

Dentro de este contexto hay que preguntarse acerca de la relación entre el honor y el trabajo. La situación de la mujer en la sociedad colonial y la republicana es uno de los temas más importantes en la historiografía de los últimos años.⁵ Primero, especialmente desde la perspectiva jurídica, se mostró que la legislación y las costumbres de la época obligaban a la mujer a obedecer a los miembros masculinos de su entorno: padre, esposo, hermano, sacerdote, obispo y —posteriormente— médico. Desde este punto de vista, las mujeres enfrentaban la sombría realidad de estar confinadas al espacio doméstico o privado, donde las actividades propias de su sexo y condición eran reproducidas.

Por otro lado, el sacramento del matrimonio no solo incluía obligaciones femeninas, sino que también forzaba al hombre a cumplir algunos

3 Richard Boyer ha mostrado este proceso en un interesante artículo: «Honor among Plebeians. Mala Sangre and Social Reputation», en Johnson y Lipsett-Rivera, *op. cit.*, pp. 152-178.

4 Véase Paul Rizo Patrón, *Linaje, dote y poder: la nobleza de Lima de 1700 a 1850*, Lima, PUCP, Fondo Editorial, 2000, p. 9.

5 Es fundamental el aporte de Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999. De igual manera, trabajos como los de Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza Editorial, 1991, y Silvia Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1989, han desarrollado el tema para el caso mexicano con excelentes resultados.

preceptos como la fidelidad. Si bien no siempre se practicaban, estas normas permitieron a las mujeres negociar su situación personal ante los tribunales y mejorar su estatus. Por esta razón, haber recibido el sacramento fue uno de los elementos básicos que las mujeres de sectores populares mostraban como credencial para exigir un tratamiento adecuado.⁶ La salvación de la mujer no solo dependía de su comportamiento, también estaba asociada a la capacidad del marido de guiar a su compañera y evitar que la «debilidad» de su sexo la condujera por el mal camino.

En ese sentido, una de las principales responsabilidades que tenía el esposo era velar por el adecuado mantenimiento de la familia, especialmente debido a que la calidad de la vida material que le podía ofrecer era el reflejo de su estatus.⁷ Como he señalado en otro momento, por lo menos desde fines del siglo XVIII, la ropa comenzó a reflejar de forma más directa la condición social y el estatus de los individuos, característica que se evidencia en las demandas judiciales.⁸ En muchos casos, las causales de divorcio incluyen reclamos de mujeres por la escasa o nula preocupación de sus maridos por proveerlas a ellas y a sus hijos de una vestimenta adecuada. Por ejemplo, Rafaela de Mesa señaló que su marido no le daba dinero suficiente para sustentar a la hija de ambos, hasta el punto de que la niña se encontraba «destituida de ropa y de cuanto requiere una mujer para su decencia».⁹ Además, las demandas por adulterio o sevicia frecuentemente eran acompañadas de quejas por la escasez de medios para vestirse adecuadamente. Una de las mujeres que presentaron este tipo de demandas señaló respecto a su marido: «[No se] ha acordado de darme una bara de bayeta para taparme».¹⁰ Las mismas esposas se refieren al poco cariño de sus maridos haciendo alusión a la ropa. Lorenza Barcázar decía: «Por lo que

6 Boyer, *op. cit.*

7 Jesús Cosamalón, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

8 «Descalza de pie y de pierna. Una reflexión sobre las preocupaciones por la vestimenta de las limeñas a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX», en Margarita Zegarra (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima, Cendoc Mujer, 1999, pp. 173-181.

9 Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Litigios Matrimoniales, legajo 2A, 1781. En otro caso, mucho más gráfico, una mujer se quejaba de que su marido «la ha tenido hecha pedazos y descalza de pie y pierna» (AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 2A, 1783).

10 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 7, 1804. Otros casos similares en AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1813; legajo 6, 1798; AAL, Divorcios, legajo 78, 1795.

ase a trapos no le merezco ni [...] una bara de toquillo, que si no fuera por una mesadita que me dejó mi madre que de Dios gose no se como anduviera ahora».¹¹ Esta situación contribuía a hacer más sólidas las demandas de las mujeres, especialmente cuando se les añadía la humillación de que sus maridos les ofrecían mejor vida a sus amantes: «La ha bestido mui bien con falducho y rosario de oro poniéndole un tendejón de fruta en la plaza, pero yo pobre no tengo mas ropa que la que tengo ensima que asta para comer me boi al combento de mi padre Sn. Francisco».¹²

Así, ante las autoridades civiles y la Iglesia, el marido no podía evitar su responsabilidad en la salvación espiritual de la mujer, que incluía la vida decente en el espacio privado y público. Ese comportamiento se reflejaba en las condiciones materiales en que vivían las mujeres y sus familias, por lo que el trabajo femenino era un aspecto crucial. Desde un punto de vista ideal, la mujer debería haber estado recluida en el espacio privado y tener apariciones públicas reguladas por los hombres. Sin embargo, por diversas razones, muchas realizaron actividades fuera de su hogar: parteras, preceptoras, costureras, amas de leche, sirvientas, etc. Algunas incluso fueron adquiriendo más importancia, como las parteras convertidas en obstetras en el siglo XIX o las preceptoras que debieron responder a la demanda de educación femenina.¹³ Aun así, en términos generales, la mayoría del trabajo femenino no gozaba de prestigio y el ideal era que la mujer y los hijos fueran completamente sostenidos por el marido o la familia. Las mujeres que se veían empujadas a ganarse el sustento en las calles de la ciudad o dentro de las casas ejerciendo labores domésticas no podían evitar el deshonor que suponía vivir así. De esta manera, se produjo una suerte de «plebeyización» de muchas mujeres que veían disminuido su estatus por trabajar, situación que se agudizaba cuando lo hacían en las calles y las plazas, donde además realizaban actividades que tendían a diluir las jerarquías sociales.

11 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1813.

12 *Ibid.*

13 Para la imagen de la mujer creada y difundida durante la Ilustración, consúltense los trabajos de Claudia Rosas, «Educar al bello sexo: la mujer en el discurso ilustrado», en Scarlett O'Phelan (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 369-413, y «Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII», en Margarita Zegarra (ed.), *op. cit.*, pp. 143-171.

Cuántas son y qué hacen

Antes de entrar en un análisis cualitativo, es necesario indicar qué tan relevante fue el trabajo femenino en Lima durante el siglo XIX. Lamentablemente, no tenemos información de calidad para principios del siglo y la información más completa proviene de mediados del mismo.

De acuerdo con Manuel Atanasio Fuentes, uno de los mejores conocedores de la ciudad, en 1858 se registraron 94 195 habitantes, de los cuales el 55 % eran mujeres, mientras que en 1876 esa tendencia se invirtió: de los 100 488 habitantes, los hombres representaban el 55 %.¹⁴ Esta transformación se debió, entre otros factores, a la llegada de inmigrantes extranjeros masculinos atraídos por el auge de la exportación de guano. Las estadísticas de Fuentes indican que de 38 421 personas que registraron algún tipo de actividad económica, el 29 % (11 170) eran mujeres, mientras que, el censo de 1876, el mejor de los realizados durante el siglo XIX, calcula un 23 % de trabajo femenino.¹⁵ En 1858, de las 7262 mujeres dedicadas a servicios personales, la mayoría (65 %) realizaba labores no especializadas y tenía ocupaciones de baja estima social, como lavanderas (43 %), sirvientas (32 %), cocineras (17 %), nodrizas (6 %), amas de llaves y porteras (1 %). Es más, las mujeres no solo participaban ampliamente en estos rubros, sino que eran los únicos espacios del mercado laboral en que superaban numéricamente a los hombres: de las 11 793 personas dedicadas a este tipo de labores, el 62 % eran mujeres.

Por otro lado, el censo de Lima de 1860 permite relacionar la actividad económica con la etnicidad. De acuerdo con esta fuente, la distribución por género de las ocupaciones no era aleatoria, pues actividades como los servicios menores concentraban un 56 % de mujeres, mientras que el sector artesanal solo incluía un 29 %. Sin embargo, gracias a sus actividades como artesanas, las mujeres también podían ser consideradas solventes, incluso más que sus propios maridos. María Mónica Pérez era reconocida como «mujer de juicio y conducta que no necesita de la presentación del suplicante pues públicamente se mantiene con una

14 Jesús Cosamalón, *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y la jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*, Lima/Ciudad de México, Instituto de Estudios Peruanos/Colegio de México, 2017, p. 150.

15 Ministerio de Hacienda, *Resumen del censo general de habitantes del Perú hecho en 1876*, Lima, Imprenta del Estado, 1878, tomo VI, pp. 307-317.

tienda de sillería que con acierto administra rindiéndole la competente utilidad para su sustento».¹⁶

En diversas fuentes las mujeres registradas con algún tipo de oficio artesanal aparecen ejerciendo como costureras: el 98 % en 1858, el 89 % en 1860, el 93 % en 1876 y el 84 % en 1908.¹⁷ Para una gran cantidad de mujeres, esta actividad tenía muchas ventajas. Por ejemplo, podía ser desarrollada dentro del espacio doméstico, lo cual permitía que una mujer casada la ejerciera sin salir a las calles, y se aprendía en el hogar, transmitida generacionalmente o por medio de maestras que la enseñaban, como muestra un aviso del diario *El Comercio* de mediados del siglo XIX, publicado por Inés Prado: «La que suscribe se ofrece a coser a precios cómodos toda clase de vestidos, polkas en la última moda para señoras. También compone máquinas de costura y enseña a coser en pocas lecciones».¹⁸

La costura constituía parte de la educación y las actividades consideradas típicas de la mujer. Cuando se describían los rasgos femeninos, frecuentemente se incluía esta labor. Así opinaba un marido que decía que su esposa había olvidado «sus primeras obligaciones cuales el del cocinado, lavado, costura y demás anexos del sexo mujeril».¹⁹ Es evidente que no todas las mujeres que cosían contaban con el mismo estatus: las mejor entrenadas y hábiles podían imitar las ropas extranjeras y se presentaban como modistas, a veces usando nombres franceses, mientras que las demás, la gran mayoría, se encargaban de labores más sencillas como remendar vestimentas.²⁰ Lamentablemente, no contamos con una historia de la llegada de la famosa máquina de coser fabricada por I. M. Singer & Co. en la segunda mitad del siglo XIX, la cual se difundió ampliamente debido a la innovación de la venta a plazos, que permitía

16 AAL, Expedientes Matrimoniales, 1801. Igual para Pasquala Ballejos, «mujer española de honrrado proceder y que exercita en vender en una recaudería con cuio producto se mantiene» (AAL, Expedientes Matrimoniales, Mariano Ledesma-Pasquala Ballejos, 1805). Otro ejemplo similar en la misma sección es el de José Casorla-Paula Roxas, 1805.

17 Cosamalón, *El juego... op. cit.*, p. 150.

18 Julio Luna y Gabriel Ramón, «La mujer limeña», en Julio Luna, Rubén Pachari, Inés Prado, Francisco Quiroz y Gabriel Ramón, *Lima, siglo XIX. Historia, economía y sociedad*, Lima, La Murala, 1993, s/p.

19 AAL, Divorcios, legajo 88, 1827.

20 Alicia del Águila, *Los velos y las pieles: cuerpo y género y reordenamiento social en el Perú republicano*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003, p. 91.

adquirirla con los ingresos que ella misma generaba. La evidencia de la cual disponemos indica que se distribuyó hacia fines de siglo, pero quizá su presencia fue más temprana.²¹ Posiblemente su acceso permitió una mejora en la percepción del trabajo femenino, debido a su relación con los objetos modernos y el costo que suponía.

Lo que sí se puede constatar en las fuentes es que la costura era una de las actividades más frecuentes entre las mujeres y, especialmente, una de las que menos afectaba su estatus. En ese sentido, la etnicidad refleja bien esta característica. Una muestra del censo de 1860 da como resultado que el 65 % de las mujeres dedicadas a la costura (1258) fueron registradas como blancas, proporción bastante más alta que la de otras ocupaciones; además, supera el porcentaje con el cual las mujeres de esa filiación fueron registradas en el censo (50,4 %).²² Además, el 67 % sabía al menos leer y el 60 % leía y escribía, mientras que en esa misma fuente los promedios para todas las mujeres de más de 14 años eran de 51,3 % y 48,8 % respectivamente.²³ Los porcentajes indican que la costura era una actividad que afectaba en menor medida el estatus de las mujeres, considerando que la filiación racial registrada fue el resultado de la combinación de estas variables.²⁴

En la literatura limeña de fines del siglo XIX, incluso la escrita por mujeres cercanas a movimientos feministas, no por casualidad la antinomia entre la mujer amoral y la que vivía bajo los cánones del honor, la decencia, las buenas costumbres y el progreso está representada por la prostituta y la costurera.²⁵ Un ejemplo de las posibilidades de movilidad social es el hogar del zapatero zambo Manuel Changa, quien vivía en un cuarto de callejón con una costurera blanca llamada Isabel Alvarado. A pesar de que la vivienda era de estatus bajo, sus hijos fueron registrados

21 Juan José Pacheco ha documentado su presencia en Lima luego de la guerra del Pacífico, véase «Las costureras de Lima (1883-1900)», disponible en http://www.academia.edu/10312649/Las_costureras_de_Lima_1883-1900_

22 Cosamalón, *El juego... op. cit.*, p. 180.

23 *Ibid.*, p. 199.

24 En la ciudad de México las costureras también tenían más posibilidades de ascenso social. Véase Sonia Pérez Toledo, *Población y estructura social. La ciudad de México, 1790-1842*, México, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa, 2004, p. 224.

25 Ana Peluffo, «Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 28, n.º 5, Medford, 2002, pp. 37-52.

como blancos: el zapatero Manuel, y las niñas Manuela y Emilia. Mientras que el padre y el hijo leían y escribían, la madre solo sabía leer. El estatus no tan bajo de este hogar se refleja también en que convivían con dos agregados blancos, los zapateros José Aguilar y Miguel González, más el agricultor blanco Simón Changa y su pareja, Josefa Caliche. Este hogar, a pesar de estar compuesto por una unión interracial e incluir hijos que debieron ser inscritos de acuerdo con la costumbre como mulatos, logró que estos fueran percibidos como blancos, quizá gracias al tipo de actividad económica de la madre.²⁶

Un segundo conjunto de ocupaciones accesible para las mujeres era la venta en las calles, principalmente de alimentos en general. El 33 % de las mujeres dedicadas a este tipo de labor eran vendedoras de verduras, el 14 % chinganeras, el 12 % fruteras, el 6 % vendedoras de carnes o menudencias, el 6 % chicheras, el 4 % pulperas, el 3 % tenderas, y el resto se repartía entre lecheras, tisaneras, fonderas y vendedoras de chancaca, manteca, aceitunas, salchichas y aguardiente.

Debido a que obtenían su sustento en las calles de la ciudad, la vida de estas mujeres presenta diferencias importantes con respecto a las costureras. En diversas oportunidades debían enfrentarse a las autoridades y a otros comerciantes para defender sus productos y evitar ser desalojadas de los espacios que ocupaban, lo cual les dio fama de agresivas y escandalosas.²⁷ Las fuentes nos ofrecen algunos casos que muestran estas características. Por ejemplo, las vendedoras de la plaza de la Inquisición (hoy plaza del Congreso) fueron víctimas de un intento de desalojo protagonizado por los mercaderes del lugar debido a la suciedad que dejaban y los insectos que atraían los productos que vendían. Su respuesta fue una lluvia de piedras e insultos de grueso calibre, como «maricones que se ponen con mujeres, que si fueran hombres no lo hicieran».²⁸ Además, una parda libre que vendía pan en la plaza contó que ellos se quejaban de las moscas que atraían las frutas y que una de las fruteras le dijo a uno de los

26 Cosamalón, *El juego...* op. cit., p. 336.

27 Esta actitud resulta una característica atribuida a las mujeres de clase popular en América Latina, Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1988, p. 388.

28 Archivo General de la Nación (AGN), Cabildos, Causas Criminales, legajo 11, 1807. Hacemos notar además el carácter multirracial de la plaza. Las mestizas vendían frutas, la parda vendía pan e incluso había camaroneras posiblemente indias.

agresores: «Así como V. quiere ganar su plata nosotros estamos sufriendo las mismas incomodidades que ofrece esta plazuela para sobstenernos que para eso pagamos nuestras pensiones».²⁹

Otro conjunto de comerciantes mujeres se encargaba de intermediar entre la producción agrícola de las pequeñas propiedades que circundaban Lima y la demanda de la ciudad, las denominadas recauderas. Ellas ejercieron hasta pasada la segunda mitad del siglo XIX cierto control en la distribución de los alimentos, pues podían negociar los precios y mantenían contacto con los hacendados. Recordemos que en las cercanías de Lima existía un cinturón de pequeñas propiedades que dedicaban su producción al mercado limeño. Tal vez debido a que los volúmenes de producción eran reducidos tomados hacienda por hacienda, dominaba el acopiador antes que el productor.³⁰ En el caso del comercio de carne, por lo menos hasta la mitad del siglo XIX, la matanza de animales se hacía de una forma irregular y con deficiencias sanitarias. En 1855 se construyó un moderno camal en las afueras de la ciudad, lo que obligó a los comerciantes a recurrir al único centro autorizado para el beneficio de los animales. Esta centralización no fue recibida con mucho agrado por los negociantes, muchos de los cuales se resistieron a utilizar el nuevo camal por diversas razones.³¹ Entre las personas que tuvieron conflictos con los responsables del local, había un gran número de mujeres dedicadas al comercio de carnes, especialmente de menudencias.

El asentista del camal debía cobrar a lo sumo «doce reales por la matanza de una res, ni más de un real por la de un carnero o cabra, siendo de su cuenta hacer conducir las carnes a los mercados».³² El problema era que para las menudencias, en las que prácticamente existía un monopolio femenino, el asentista no prestaba el servicio gratuito de transporte. Las mondongueras, que así les llamaban hasta antes de la construcción del nuevo matadero, trasladaban su mercadería a lomo de mula, en malas condiciones de salubridad. Por esa razón, en 1861 se les prohibió que sacaran «de las ramadas de la matanza, arrastrando por el suelo los mondongos,

29 *Ibid.*

30 Cosamalón, *El juego... op. cit.*, p. 232.

31 Manuel Atanasio Fuentes, *Estadística general de Lima*, Lima, Tipografía Nacional de M.N. Corpancho, 1858, p. 668.

32 Manuel Atanasio Fuentes, *Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, París, Fermín Didot e Hijos, 1867, p. 127.

cabezas y demás menudencias de la res». ³³ Se les exigió que cambiaran el método de transporte y movilizaran las menudencias en carretillas de mano, frente a lo cual las mujeres «han querido que las empresas se las proporcione sin ser su obligación, y como no se ha prestado a ello, se proponen no pagarles a la empresa el real de conducción de las cabezas a las plazas de abasto». ³⁴

A tal punto llegaba la presión de las comerciantes que se produjo un pequeño motín «para obligar a la empresa a no cobrar y hacerle forzosa en que condujese las cabezas de valde». ³⁵ En 1863, el Reglamento de Camales estableció que «toda carne muerta será conducida a los mercados en carros forrados interiormente de cing [zinc], cerrados, tirados por dos mulas». ³⁶ La misma norma prohibía transportar las menudencias y las pieles por la ciudad en cualquier momento y establecía las horas apropiadas para ello.

A pesar de todo este control que intentaba regular el negocio, se reconocía una suerte de monopolio de las vendedoras. No obstante el deshonor que les significaba trabajar de esa manera, aparentemente habían logrado controlar la oferta final: los productores no podían elegir a quién vender libremente, era un monopsonio:

El que mata no puede vender a otras que a las revendedoras que han adquirido un asiento en la plaza. Estas jamás compran al contado, *por que nada tienen*, sino que ajuntan el precio para pagarlo tres días después. El empresario conduce las carnes y desde este momento la revendedora es árbitra de fijar sin que nadie intervenga en ello, salvo las groseras diatribas que suelen suscitar a las observaciones del comprador. ³⁷

Es evidente que este tipo de negocios se podían iniciar con poco entrenamiento y un pequeño capital, lo cual probablemente les permitía a las mujeres emprenderlos y sostener a sus familias. La gran presencia de mujeres en estas actividades se debe, sin duda, a la urgente necesidad que tenían de ganarse el sustento, aunque disminuyera su estatus: en el censo

33 Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML), oficio sin clasificar, 1861.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 AHML, Reglamento de Camales, 1863.

37 AHML, oficio sin clasificar, 1865. Las cursivas son mías.

de 1860 solo el 18 % de las vendedoras de alimentos fueron percibidas como blancas, mientras que el 65 % fueron catalogadas como indias o mestizas y el 17 % como afrodescendientes. Esta clasificación fue el resultado del bajo estatus de su trabajo y la forma en que se desarrollaba en el espacio público.

Por último, otro conjunto de actividades frecuentes eran las relativas al servicio doméstico. Dentro de ellas el sesgo étnico era evidente: de 2556 mujeres dedicadas a sus diversos oficios, solo el 10 % fueron registradas como blancas, el 30 % como indias o mestizas y el 60 % como afrodescendientes. Esto se puede ver más claramente al observar a las lavanderas, una labor frecuentemente denigrada. El 73 % de las mujeres de este grupo fueron registradas como afrodescendientes y, de ellas, el 95 % clasificadas como zambas o negras, denominaciones de muy baja estima social.

Esto no ocurría así en todos los grupos. A las sirvientas domésticas se las relacionó con las mujeres de origen indígena e inmigrante, calificadas como «cholas». El censo registró 111 mujeres con esa filiación racial, de las cuales el 58 % fueron catalogadas como sirvientas. Por otro lado, de todas las negras con ocupación (1073), el 23 % fueron registradas como sirvientas,³⁸ pero el 47 % como lavanderas. Estos datos reflejan conexiones diferentes entre color de piel y ocupación para las mujeres de origen indígena y las afroperuanas.

La información presentada hasta aquí basta para sacar algunas conclusiones. En primer lugar, las actividades económicas que podían desarrollar las mujeres en la ciudad de Lima no estaban totalmente restringidas a algunos rubros. En general, hemos visto la presencia, aunque sea minoritaria, de la mujer en diversos ámbitos del mercado laboral. En segundo lugar, es evidente que algunas ocupaciones eran ejercidas mayoritariamente o exclusivamente por mujeres: lavanderas, servicio doméstico, amas de leche, costureras, etc. Al menos una de estas actividades, la costura, se realizaba al interior del hogar, lo que contribuía a no disminuir demasiado el estatus de la mujer y, por ende, de la familia. En tercer lugar, no hay duda de que el discurso que relegaba a la mujer al cuidado de los hijos y el marido fue una norma que no siempre podía cumplirse. Muchas mujeres necesitaban trabajar, a veces ejerciendo más de un oficio, al igual que los hombres. Tales fueron los casos de María Natividad Sánchez, chocolatera y velera; Manuela Cañete, chinganera y cigarrera; Josefa Rivas, cerera

38 Más claro aún, solo el 10 % de todas las blancas registradas fueron inscritas como sirvientas.

y cigarrera; Rosa Ibarrola, mantera y cigarrera, y Ninfa Sotil, cajonera de víveres y dulcera, entre otras.³⁹ Sin embargo, quedan por contestar algunas interrogantes, como qué papel tuvo el trabajo para las mismas mujeres y cuál era su rol dentro de la familia: ¿les proporcionaba alguna autonomía?, ¿siempre existió el control masculino a pesar del aporte económico de la mujer?, y, lo más importante, ¿qué pensaban las mujeres de su propio trabajo? Estas son las preguntas que guiarán las siguientes páginas.

El trabajo y los cuestionamientos del orden patriarcal

Como he señalado, no se puede poner en el mismo saco a las mujeres pertenecientes a los sectores populares (españolas o blancas pobres, indias, negras, castas y mestizas en general) y a las mujeres de elite o nobles (mayormente españolas o blancas). Resulta obvio que la posibilidad de mantener a los hijos e incluso cubrir las necesidades de la pareja no siempre fue —ni es— una tarea fácil. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre los problemas económicos que vivían las mujeres de la elite y las de estratos populares. Estas últimas aparecen en los documentos judiciales quejándose de que sus maridos no aportaban nada, pero es claro que muchas trabajaban para mantenerse a ellas y a sus hijos, mientras que las mujeres de las elites se quejaban de la misma realidad, pero normalmente recurrían a la familia o los amigos para obtener su sustento.

Las mujeres con más capacidad económica o prestigio social exigían que sus maridos les dieran los alimentos necesarios para vivir. En muchas oportunidades afirmaban haber sobrevivido gracias a la caridad familiar o los jornales proporcionados por sus esclavos.⁴⁰ Por ejemplo, la esposa del defensor de naturales Vicente Ximenes Ninavilca se quejó de que su marido solo le pasaba dos reales para vivir diariamente y agregó que, de no ser por su hermano, ella habría vivido en la pobreza, pues su esposo ni la vestía ni la calzaba ni le ponía ninguna persona para que la atendiera.⁴¹ Otras mujeres de la elite se mantenían administrando los bienes de sus

39 AGN, expediente H4, 1787. Agradezco a Francisco Quiroz Chueca por informarme de la existencia de este documento.

40 Para las mujeres que vivían de los jornales de sus esclavos, véase AAL, Divorcios, legajo 84, 1805 y 1806.

41 AAL, Causas Criminales de Matrimonio, legajo 8, 1805.

maridos difuntos.⁴² En este sentido, la actitud de las mujeres de sectores populares era diferente.⁴³

Sin embargo, la realidad concreta es que el trabajo del padre raramente alcanzaba para cubrir los gastos familiares. Como dice Maritza Villavicencio, «las mujeres de escasos recursos han trabajado siempre en el Perú».⁴⁴ Quisiera o no, la mujer debía trabajar para ayudar a mantener la casa o incluso cubrir los gastos familiares. Caso contrario, como decía una esposa, con lo poco que le daba su marido tenía «que hazer milagros multiplicando los panes y pezes como el adorable Jesús en el desierto».⁴⁵ Paula Sánchez lo expresó claramente hablando de su marido: «Jamás he merecido me contribuya con los alimentos necesarios para mi subsistencia por cuya causa me hallo constituida en la obligación de mantenerme con mi sudor y trabajo por huertas y chácaras en el comercio de comprar y vender verduras para surtir a todo lo necesario para mi subsistencia».⁴⁶

Como se puede observar, según esta queja, la razón de que la mujer deba trabajar es la falta de manutención del marido. Aunque esta idea refuerza el principio de la mujer recluida en el espacio doméstico, también le permite defender hasta donde sea posible su honor: si ella sale a la calle es porque otro no cumple su rol.

Este argumento fue el punto de partida para cuestionar la superioridad masculina al interior del matrimonio. Sea por parte de los abogados o sus defendidas, la mujer que mantenía el hogar podía cuestionar los papeles tradicionales. Por ejemplo, de acuerdo con el relato de la india Martina Cerbantes, casada con un pardo libre, su marido era un «borracho empedernido» hasta el punto de que «no tenía término este mal, pues lo hacía andar en quatro pies, y frecuentemente lo traían como difunto».⁴⁷ En esas

42 Tal es el caso de Justa Veneros, «vecina y del comercio de esta ciudad», quien decía: «[Vivo] de lo que me dejó mi difunto marido en un cajón de mercancía situado en la calle de judíos de esta capital y de cuyo manejo ha sido preciso encargarme personalmente» (AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1810).

43 Es frecuente encontrar frases como «se ha ido desprendiendo de varias alajitas» (AAL, Divorcios, legajo 88, 1827) o «algunas veces le dio a la que declara especies de plata labrada para que las vendiese» (AAL, Divorcios, legajo 88, 1829).

44 Maritza Villavicencio, *Del silencio a la palabra: mujeres peruanas en los siglos XIX y XX*, Lima, Flora Tristán, 1992, p. 120.

45 AAL, Divorcios, legajo 87, 1815.

46 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 7, 1802.

47 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1810.

condiciones, el marido era incapaz de mantener el hogar, por lo que se vio obligada a asumir el manejo económico. Ella tenía un puesto de venta de verduras en la plaza y para mejorar su negocio compró dos animales para transportar sus bienes y contrató a un peón para que manejara los zapallos que vendía. En su defensa, el marido la acusó de adulterio con su trabajador y, según ella, él le robó una carta de hermandad de quinientos pesos que reservaba para su entierro. Con esta actitud no solo la deshonoraba, sino que le proporcionaba a su atribulada pareja la posibilidad de cuestionar el rol que, según el sacramento de matrimonio, le correspondía a él. Martina Cerbantes cuestionó si debía mantener la obediencia a un esposo que no solo no aportaba nada para su manutención, sino que además la perjudicaba constantemente:

Así pues, yo quiero saber de boca de V.S. si entre dos casados, la mujer ha de obedecer y mantener al marido, y que este sea libre en sus obligaciones de manutención, vestuario, pago de casa y de quanto necesita la muger. Más de 7 meses hace que León [el esposo] no sabe nada de esto. El quiere tener predominio en mí, pero se olvida del cumplimiento de su estado. Si no se le obliga a esto, yo no puedo vivir con un hombre que procure mi ruina, y el apetezca sus comodidades.⁴⁸

El argumento señala claramente que, si el marido no cumplía con sus obligaciones, el resto del pacto de obediencia y sumisión no era sostenible. Así, quien en primer lugar había quebrantado y deshonrado el sacramento era el marido, «obligando» a su esposa a trabajar para conseguir «quanto necesita la muger». De esta manera, el marido terminaba desdibujado frente a la autoridad puesto que era incapaz de cumplir el papel que la Iglesia le había conferido por medio del matrimonio: controlar a su esposa y guiarla hacia la salvación.

En el caso de Eulalia Zavala y Juan Torivio, las cosas fueron similares. Ella, que pastaba el ganado y vendía leche, queso y lana, afirmaba:

He procurado vivir arreglada y sujeta a mi industria y trabajo personal para subsistir; y quando este malvado hombre me ve progresar para salir del nuevo estado en que me constituyó, quiere revestirse de la autoridad

48 *Ibid.*

de marido para continuar las perfidias de su conducta [...] que yo no deba ser obligada a vivir con un hombre buscón y más que facineroso, que ha asechado mi vida por tantas veces.⁴⁹

Que la mujer se encargara no solo de la manutención de los hijos, sino incluso de la del marido no parece haber sido una situación tan extraña. María Evangelista nos ofrece un testimonio que casi no necesita comentario: «Tratando yo de aliviarle en las cargas de su obligación; en una palabra sin atenerme a él, me dedique a mi trabajo en el giro de comercio procurando todo adelantamiento en este giro para nuestro descanso».⁵⁰ Esta búsqueda de autonomía económica no cesó allí, pues le compró a su esposo «un cajón de vender zapatos en la calle de Palacio a efecto de que girase por separado, poniendo a otro para mi comercio en otro lugar que es donde en la actualidad me mantengo».⁵¹ Al poco tiempo, ella se dio cuenta de que la administración que hacía su marido del negocio era desastrosa y mucha gente comenzó a llegar al suyo a cobrarle los desajustes financieros de él. Descubrió que su desarreglado esposo había entregado zapatos a crédito a varias de sus amantes y había robado otros para una de ellas que estaba embarazada. Al contrario de lo que podría suponerse por la gravedad de los hechos, María Evangelista no pidió castigo para su marido y solo solicitó que la dejase trabajar y no la molestara más. Sin embargo, tanta autonomía no podía ser tolerada por la autoridad eclesial, que determinó que siguieran viviendo juntos y apercibió al marido para que tuviera mejor conducta.⁵² Por ello, no es extraño que las mujeres afirmaran alimentar no solo a su familia, sino también al mismo marido. Por ejemplo, María Alarcón decía con referencia a su esposo: «No le merezco me haiga comprado un par de zapatos, antes por el contrario soy yo la que sostengo la casa».⁵³ Como podemos ver, la deshonra que recaía en la mujer por trabajar en las calles podía ser parcialmente restaurada si denunciaba que su marido no cumplía su papel y lo desacreditaba ante las autoridades eclesiásticas.

49 AAL, Divorcios, legajo 88, 1827.

50 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1810.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1817.

Una mujer encargada de su manutención y la de su familia, obligada o voluntariamente, obtenía una dosis de independencia gracias a que contaba con algún tipo de ingresos. La independencia económica también se conseguía de otras maneras, no menos sorprendentes. Por ejemplo, en 1822 María Mercedes Vásquez tenía un pequeño negocio de pulpera. El local funcionaba en el mismo lugar que otro de su marido dedicado a similar labor, pero eran autónomos en cuanto a su administración: «Siendo mi ejercicio vender en una tienda pública, que aunque tiene comunicación con la suya, los intereses están separados: manejo lo mío y lo ajeno, salgo a comprar lo que necesito al contado o al fiado, he salido continuamente a seronear a las haciendas y he vendido los frutos en la plaza».⁵⁴

Esta autonomía no era aceptada con facilidad por los maridos ni por las autoridades. Por el contrario, en muchos casos significó un incremento de la violencia. Aun así, los ingresos propios eventualmente les permitían a las mujeres escapar de la tutela masculina y gracias a su trabajo no necesitaban del apoyo económico de su pareja para sobrevivir. Por lo mismo, podían poner en tela de juicio su pretendida preeminencia en la familia.

Al llegar a este punto, es posible señalar que las mujeres afectaban el honor de sus esposos, puesto que afirmaban que no cumplían con sus deberes conyugales y, por esta razón, dejaban de comportarse adecuadamente respecto a su papel masculino. La autonomía de la mujer, a veces provocada por el mismo marido, terminaba desafiando su supuesto papel en la sociedad y la familia. El caso de Silvestra Figueroa lo muestra claramente. Ella decía que su marido no le daba nada para vivir: «Yo le he formado hombre con mis bienes, el pago que he tenido es darme de golpes».⁵⁵ La violencia coexiste, en este ejemplo, con la ruptura de los papeles que el hombre y la mujer deberían tener en la sociedad. Más claro aún, Úrsula Salazar remeció los cimientos mismos del orden familiar. Dedicada a vender carbón mientras —según su testimonio— él se entretenía en gastar el dinero en concubinas, mantenía completamente a su esposo, de manera que los papeles familiares tradicionales se encontraban invertidos: «No se duda (y lo podré probar) que siendo en el trabajo yo el hombre y él la mujer

54 AAL, Divorcios, legajo 88, 1822.

55 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 7, 1809.

por tal de complacerlo lo he vestido con la decencia posible hasta darle evillas de oro, capa de paño superior, [etc.]».⁵⁶

La fuerza de este argumento no debe pasar desapercibida. No se trata solo de abandono o de maltratos, el honor del hombre y de la mujer se encontraban en juego. Mientras él la deshonraba públicamente con amantes, ella se defendía señalando que, con respecto a las obligaciones del matrimonio, él se comportaba como la mujer. Así, nuevamente, la deshonra del trabajo femenino quedaba debilitada por la mayor afrenta social que debía afrontar el marido. Por lo tanto, por paradójico que pueda parecer, las mujeres populares tenían más independencia y autonomía que las de elite, gracias a que contaban con ingresos propios a causa del abandono masculino.

La difícil autonomía

¿Qué tan lejos podía llegar esta autonomía? Con la evidencia mostrada no es posible llegar a una respuesta concluyente, pero se abren nuevas perspectivas. Por lo menos un caso nos indica que no era imposible que las mujeres utilizaran sus ingresos sin consultar a sus maridos e incluso en contra de sus intereses. De esta manera, ellas podían invertir y comprar bienes o esclavos sin contar con la autorización del esposo, contraviniendo el orden patriarcal. Un caso que lo muestra de manera excepcional es la demanda entablada por Carmen Villalba en contra de su esposo Anselmo Barela, que era esclavo. Él tenía una actitud muy agresiva y la golpeaba e insultaba constantemente, mientras que ella sostenía a la familia cocinando en el rastro de San Francisco. Gracias a sus ingresos, Carmen logró comprarse una esclava, pero lo extraordinario del caso lo relata ella misma:

Todo esto nace en que dicho mi marido es esclavo y porque no empleé ese dinero de la sierva en libertarlo, de aquí ha sido y es la ojeriza contra mí y mis pocos intereses. ¿Cómo es posible que una pobre mujer se afane por libertar a un marido que siempre ha sido declarado enemigo? ¿En qué lugar se puede encontrar ley que favorezca la injusticia de un hombre

56 AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1814. A veces la esposa incluso se hacía cargo del negocio que el marido echaba por tierra. Manuela Delgado acusaba a su esposo de sevicia y juego, pues ellos habían puesto una chingana para vivir, pero él, lejos de enmendarse, había destrozado todos los bienes tres veces, hasta que ella se cansó: «En la última fue preciso que yo tomase el arvitrio de convenirme con los acreedores para saldarlos y me dejasen el manejo de la chingana» (AAL, Litigios Matrimoniales, legajo 8, 1813).

dedicado solo a darse la vida voltaria? ¿Por qué me hizo sacrificar al fuego de la cocina para juntarle la plata a un ocioso desesperado por tenerla sin trabajar ni ayudarme en lo menor; mucho menos haberme dado en 19 años ni una camisa, ni un centavo para alimentarlos?⁵⁷

La situación resulta extremadamente paradójica. El marido era esclavo y ella compró una esclava, desestimando utilizar sus ingresos para liberarlo, como hubiera sido esperable en otras condiciones. La mujer fundamentó su negativa en la mala vida que le daba su marido, quien a sus ojos no se había ganado el derecho a que pagara por su libertad. Por el contrario, quizá lo humilló al preferir comprar una esclava, causando que él incrementara la violencia en su contra. Sin embargo, las agresiones no impidieron que ella usara sus recursos de forma independiente, sin que el marido pudiera impedirlo.

Conclusiones

Este artículo no puede más que dar algunas pistas acerca de las diferentes condiciones y significados del trabajo femenino durante el siglo XIX. Se debe reconocer que, a pesar de los ejemplos mostrados y los argumentos esgrimidos, para las mujeres no siempre fue posible superar los obstáculos que les ponía la sociedad. Sin embargo, quedarse en este hecho no permite explorar otros ángulos de la realidad y ofrecer nuevas perspectivas de investigación, aprovechando otros matices de la vida de las mujeres de los siglos pasados. Como espero haber mostrado, en un contexto histórico de fuerte dominación masculina, la inexistencia de un discurso público alternativo no significa que las mujeres populares hayan carecido de la capacidad de cuestionar el sistema aprovechando los resquicios que dejaban las reglas.⁵⁸ Lo que muestran los documentos es que por lo menos un conjunto de mujeres aprovechó esas condiciones para mejorar sus condiciones de vida.

Un aspecto importante es la necesidad de analizar los discursos, el contexto y el estatus de quien lo emite. No se puede desestimar el lugar del

57 AAL, Divorcios, legajo 88, 1826.

58 Es imprescindible en este tema el estudio de James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000.

emisor ni dejar de preguntarse quién se dirige a las autoridades, menos si se utilizan documentos judiciales. Esto significa que los objetivos y los argumentos utilizados se encuentran atravesados por la situación económica, social y cultural de las mujeres que litigaban, aun cuando hayan sido abogados o letrados quienes impulsaran las demandas. La documentación evidencia que los discursos dependían de si la emisora era una mujer de elite o no.

Por último, las fuentes estudiadas me permiten mostrar el potencial crítico que puede tener el discurso sostenido desde los sectores populares. Es interesante destacar la habilidad de los actores para usar a su favor las reglas erigidas para justificar y sostener su propia dominación. A pesar de que desde las elites el sistema parecía infranqueable, desde los sectores populares se apreciaba un sinnúmero de resquicios que fueron utilizados para mejorar sus condiciones de vida.

ESCLAVITUD Y HONOR EN LAS MUJERES AFRICANAS Y AFRODESCENDIENTES DE LIMA A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

*Maribel Arrelucea Barrantes*¹

Resumen

Este artículo explora algunas estrategias empleadas por las mujeres africanas y afrodescendientes para adquirir ciertos grados de honor en Lima a mediados del siglo XVIII. Las principales fuentes empleadas son las quejas de esclavos en el Tribunal Eclesiástico, los expedientes judiciales de la Real Audiencia, los protocolos notariales, memorias de viajeros y textos de intelectuales de la época. Los resultados de la investigación permiten matizar algunas premisas acerca de la historia social sobre la esclavitud, en especial, la concerniente al honor de las africanas y afrodescendientes. Este estudio revela que estas mujeres usaron pequeños resquicios de las estructuras sociales de la Lima colonial para lograr cierta movilidad social y, con eso, conseguir algunos grados de honor, a pesar de pertenecer a los sectores populares y, en algunos casos, estar esclavizadas.

Palabras clave: esclavitud, Lima, Perú, mujeres, africanas, afrodescendientes, honor.

¹ Historiadora, magíster en Historia Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y docente de la Universidad de Lima y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Introducción

Hace unas décadas, Manuel Moreno Fraginals fue uno de los académicos más importantes en definir la esclavitud como un modelo rígido de dominación, un «apoderamiento total» que redujo a la inacción a las personas esclavizadas. Los amos fueron tipificados como violentos, al punto de cosificar a sus trabajadores esclavizados, que, por lo mismo, reaccionaron violentamente mediante las rebeliones, el cimarronaje, el bandolerismo y los palenques.² Desde entonces, la historiografía latinoamericana ha debatido si este modelo historiográfico es pertinente para entender el funcionamiento y el impacto de la esclavitud en otros espacios, por ejemplo, el Perú. La historiografía peruana, en especial la producida a fines del siglo xx, mostró que los esclavos de la Lima colonial estuvieron tan sometidos al poder de amos y autoridades que no lograron organizar ninguna rebelión de importancia en la capital. Si bien esta historiografía consolidó la premisa de la agencia histórica de este colectivo, la restringió a unas pocas respuestas beligerantes, como la capacidad litigante, el cimarronaje, el bandolerismo y los palenques.³

En ese contexto, es necesario formular preguntas que inviten a renovar los enfoques acerca de las variantes regionales de la esclavitud. Por ejemplo, ¿se plantearon los esclavizados otros objetivos más allá de la libertad?, ¿es posible que los esclavos limeños también hayan defendido un «honor esclavizado»?

El punto de partida es matizar el concepto acuñado por Moreno Fraginals, sin invalidar la crueldad del sistema de plantación, sino considerando la esclavitud como un complejo sistema de dominación y negociación entre autoridades, amos y esclavizados. Por un lado, los propietarios debían ejercer diferentes grados de autoridad sobre los cuerpos y voluntades de sus trabajadores esclavizados, pero, por el otro, los esclavizados también fueron capaces de elaborar cuidadosas estrategias cotidianas para

2 Manuel Moreno, *El Ingenio. Complejo económico cubano del azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978, p. 39.

3 Alberto Flores, *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1820*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984; Christine Hünefeldt, «Jornales y esclavitud. Lima en la primera mitad del siglo xix», *Economía*, vol. 10, n.º 19, 1987, pp. 35-58; Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993; Maribel Arrelucea, *Conducta social de los esclavos de Lima, 1760-1820*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tesis de licenciatura en Historia, 1999.

ganar diferentes grados de bienestar y libertad. La historiografía peruana precedente se ha enfocado en reconstruir los esfuerzos de los africanos y afrodescendientes esclavizados por conseguir su libertad, pero tal vez el concepto liberal de libertad actúa a manera de anteojeras por estar íntimamente asociado a la idea de progreso, entendido como la meta que ansía todo ser humano.⁴ En ese sentido, impide explorar más allá de ese cometido, por ejemplo, la vida dentro de los marcos de la esclavitud o las estrategias cotidianas para ganar diferentes grados de honor, respeto y micropoderes.

Este artículo investiga, de manera preliminar, algunas de las estrategias que las mujeres africanas y afrodescendientes utilizaron para buscar el honor en Lima a mediados del siglo XVIII. Por ello, primero es necesario contextualizar las experiencias femeninas en las estructuras sociales y económicas de la Lima colonial y, luego, explicar algunas de las estrategias empleadas para ganar honor a pesar de ser mujeres, esclavizadas, pobres y clasificadas bajo denominaciones de casta.

Sociedad y economía

En Lima, a mediados del siglo XVIII, cada día un enjambre de personas se desplazaba hacia las pulperías, las iglesias, los conventos, las casonas, los callejones, las alamedas y los paseos. Cruzando las murallas, se dirigían a las numerosas huertas, chacras, haciendas, trapiches y tambos, entre otros espacios. Formaban parte también de ese enjambre los esclavizados trabajando; vendiendo sus productos; asistiendo a misas, procesiones y cofradías, o visitando a sus parientes y amigos. Sin grilletes ni cartas de permiso.⁵

4 Una interesante historiografía latinoamericana está explorando las diversas preocupaciones de los esclavizados más allá de la libertad. En especial, véase Elizabeth Mejías, «La esclavitud doméstica en sus prácticas: los esclavos y su constitución en personas. Chile, 1750-1820», *Fronteras de la historia*, vol. 12, Bogotá, 2007, pp. 119-150.

5 De 190 unidades agrarias fuera de las murallas, por lo menos el 47% no excedía de 145 hectáreas y el 16% de 73. Manuel Burga, «El Perú central, 1770-1860, Disparidades regionales y la primera crisis agrícola republicana», *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 1, n.º 1, 1987, p. 23. La gran plantación y el ingenio azucarero no se impusieron en Lima, al contrario, la fragmentación de la propiedad y la variedad de modalidades laborales facilitó una presencia notoria pero no masiva de trabajadores esclavizados. En esto coincidieron Marcel Haitin, «Urban Market and Agrarian Hinterland: Lima in the Late Colonial Period», en Nils Jacobsen y Hans-Jürgen Puhle (eds.), *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period*, Berlin, Colloquium Verlag, 1993; Ilana Vegas, *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, y Flores, *op. cit.*

¿Cuántos eran? El censo de 1791 permite acercarnos a la distribución de la población africana y afrodescendiente.⁶ Del total de africanos y afrodescendientes esclavizados en el virreinato del Perú, el 44 % residió en el partido de Lima, lo cual indica la importancia de la esclavitud en la capital. Según el censo, el 34,3 % de la población limeña fue catalogada como española y el 25,6 % como esclava, mientras que apenas el 8,2 % de los habitantes fueron etiquetados como indios. Ahora bien, si sumamos a los africanos y afrodescendientes esclavizados los libres que fueron catalogados como de castas, tenemos el 44,6 % del total. A partir de estas cifras, se puede afirmar que casi la mitad de la población limeña tenía antecedentes africanos, constituyendo el grupo más visible del espacio urbano.

Los funcionarios encargados del censo clasificaron a la población por naciones y castas, conceptos sociales construidos a partir de percepciones externas e internas donde el color de piel era un factor más entre otros.⁷ En ese sentido, Enriqueta Quiroz afirma que las distinciones sociales giraban en torno a tres grandes categorías: orden, calidad y condición. El orden se asoció a una estructura social de funcionamiento orgánico, donde las personas podían pertenecer a la nobleza, el clero o la plebe. La calidad hacía alusión a ciertas características inherentes a la naturaleza del cuerpo o

6 Algunas cifras del censo se encuentran en Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año de 1793*, Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1793; Joseph Rossi y Rubí, quien bajo el seudónimo de Hesperiophylo, publicó las cifras de la población de Lima en «Reflexiones sobre la población de Lima», *El Mercurio Peruano*, tomo 1, [1793], 1964, pp. 90-97. Además de estos corpus documentales, es posible encontrar cifras y datos generales en la *Memoria de Gobierno* del virrey Gil de Taboada y en documentos del Archivo General de Indias publicados parcialmente por Flores, *op. cit.*, pp. 82-83. Uno de los estudios más rigurosos sobre este censo se encuentra en el *Informe demográfico del Perú*, Lima, Centro de Estudios de Población y Desarrollo, 1972. El análisis de la demografía histórica fue encomendado a Francisco Pini Rodolfi, quien diligentemente compiló las diversas publicaciones del censo, contrastó las cifras y corrigió las sumas.

7 Notables esfuerzos cuestionan la racialización de la sociedad virreinal, como los de Carmen Bernard, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Fundación Hernando de Larramendi, 2001; Tadashi Obara-Saeke, *Ladinitización sin mestizaje. Historia demográfica del área chiapaneca 1748-1813*, México, Consejo Editorial para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010; William San Martín, «Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de “esclavo” y “libre” en litigios de negros, mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)», en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, RIL Editores, 2010, pp. 257-284; Alejandra Araya, «Registrar a la plebe o el color de las castas: calidad, clase y casta en la matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)», en *ibid.*, pp. 331-362, y Eduardo Paiva, Manuel Fernández y Rafael Pérez (organizadores), *De que estamos hablando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: Escravidão e mestiçagens*, Río de Janeiro, Garamond, 2016.

el grupo, por ejemplo, la calidad de la sangre y el color de piel. Por último, la condición se relacionaba con las circunstancias de riqueza, pobreza o miseria que atravesaban las personas. En consecuencia, la sociedad colonial se basaba en un orden natural, donde las personas portaban una calidad y lo único que podía cambiar, para bien o mal, era la condición.⁸ Este ordenamiento, basado en múltiples escalones de calidad, abrió un resquicio para flexibilizar las jerarquías de tal manera que los individuos considerados inferiores pudieron mejorar en alguna medida su bienestar y honor.

Los esclavizados fueron un colectivo sobre el cual se acumularon muchos estereotipos negativos y prohibiciones. Tanto por su condición legal como por sus orígenes geográficos y ancestrales, los africanos y sus descendientes fueron percibidos como fuertes, soberbios, audaces, altaneros, rencorosos y promiscuos, propensos al desorden y a la maldad. Como señala Úrsula Camba, el imaginario en torno a este colectivo fue ambiguo; temidos pero importantes como mano de obra y elemento de prestigio, su presencia se asociaba a un «mal necesario».⁹

En cuanto a las mujeres, eran señaladas como criaturas necesitadas de tutelaje por su escaso entendimiento y autocontrol, prejuicios de género que fueron exacerbados en el caso de las africanas y sus descendientes. Debido al sistema esclavista mismo, estas mujeres realizaban trabajos que demandaban esfuerzo físico y casi siempre estaban en contacto con la suciedad, ya que debían matar y despellejar animales, moler y preparar alimentos. También manejaban cuchillos y otros instrumentos punzocortantes, por lo que eran percibidas como violentas. Si bien algunas trabajaban en las casas como domésticas, muchas permanecían buena parte del día en las calles vendiendo alimentos, frutas y licores, o en las plazas ofertando sus mercancías en puestos fijos. Todas ejercían oficios de baja estima social porque tenían que ver con el esfuerzo físico, la suciedad y la exposición pública y, por lo tanto, se las consideraba «contaminadas» y sin tutela masculina. A esto debemos sumar otras características comúnmente

8 Enriqueta Quiroz, «La condición de los jornaleros dentro de la sociedad hispanoamericana: el caso de Santiago de Chile y Ciudad de México hacia 1790», en Sonia Pérez (coord.), *Trabajo, trabajadores y participación popular*, Barcelona/México, Antrhopos Editorial/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2012, pp. 39-40.

9 Úrsula Camba, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, Colegio de México, 2008, p. 20.

atribuidas a las esclavizadas en la época, como la ilegitimidad, la promiscuidad, la violencia y el descontrol.¹⁰

Por otro lado, es importante entender cuáles fueron las estructuras económicas en que se desarrollaron las personas esclavizadas. A mediados del siglo XVIII, Lima era una ciudad rodeada de pequeñas y medianas propiedades, con una significativa población de origen afrodescendiente establecida dentro de estructuras que, a pesar de su rigidez, presentaban resquicios. Además, las relaciones esclavistas generaban interesantes matices como resultado de las tensiones y negociaciones entre autoridades, amos y esclavizados. Una persona podía pasar de un trato «arcaico» a otro «relativo» o viceversa, dependiendo de diversos factores, como el tipo de amo y el oficio, pero también de otros como la habilidad para negociar, las redes sociales y familiares, y el acceso a los tribunales, entre otros.¹¹

En un extremo, la «esclavitud arcaica», tipo plantación, estuvo presente en las panaderías y en algunas haciendas como las de caña de azúcar. Por supuesto, también existió en algunos casos domésticos y a jornal, pero se dio con más frecuencia en los primeros espacios, tanto urbanos como rurales. Allí la esclavitud mostró su rostro más descarnado, pues las condiciones de vida y laborales, la disciplina y las jerarquías impidieron una cercanía entre amos y esclavizados, con lo que disminuyeron los márgenes para la negociación. En el otro extremo, la «esclavitud relativa», de condiciones más flexibles, permitió que los africanos y afrodescendientes controlaran parte de los beneficios que producían y tuvieran más posibilidades para movilizarse fuera del control de sus amos. En algunos casos de trabajo doméstico, de sistema a jornal y en algunas haciendas, como las jesuitas, las labores fueron menos extenuantes, las condiciones de bienestar mejores y los márgenes de libertad más amplios. Esto posibilitó el acercamiento entre amos y esclavizados, lo cual aumentó los márgenes de negociación y terminó por flexibilizar el sistema.

Por último, es necesario entender el reclamo de honor en el marco de la segunda mitad del siglo XVIII. Parte del orden colonial fue restringir el acceso a oficios y puestos que dotaran de honor a quien los desempeñaba. Por ello, los esclavizados, ilegítimos y personas de castas fueron estigmatizados como

10 Maribel Arrelucea, *Género, estamentalidad y etnicidad en las estrategias cotidianas de las esclavas de Lima, 1760-1800*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tesis de maestría en Historia, 2011.

11 Maribel Arrelucea, «Work, family and honor. Understanding colonial slavery in Peru», *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. xxxv, n.º 3-4, 2012, pp. 273-296.

carentes de honor, por lo que no pudieron acceder a privilegios, puestos honoríficos ni oficios considerados de calidad, como protectores de indios, notarios públicos, soldados y religiosos. Empero, a mediados del siglo XVIII, la Corona fue cambiando algunas de las medidas restrictivas que pesaban sobre las castas, en especial sobre los mulatos y los pardos, que fueron incorporados en las milicias, y sobre los mestizos, que pudieron participar en las órdenes religiosas, pero principalmente concedió las «gracias al sacar», que permitieron la movilidad social. Esta nueva política amplió los caminos hacia la humanización de los africanos y afrodescendientes esclavizados.

En ese contexto de flexibilidad, los africanos y afrodescendientes esclavizados y libres tuvieron mayores márgenes para negociar representaciones, símbolos, valores y estereotipos. Algunos fueron usados en provecho propio en el marco de las relaciones personales con amos, colegas, amigos, parientes y vecinos, pero también entre ellos, de manera que cotidianamente flexibilizaron las jerarquías y las barreras sociales. Si bien la apariencia física, la falta de prestigio o de un apellido legítimo y la pobreza podían condenar a la inferioridad social, las personas comenzaron a ser capaces de modificar su destino usando los mismos elementos para disimular o cambiar, gracias a una sociedad con fronteras cada vez más tenues.

La impresión general es que, si bien la sociedad colonial era jerárquica, basada en las diferencias, no logró construir sólidas barreras de exclusión. Las distintas denominaciones de casta permitieron negociar para sobrevivir a la pobreza y la condición de inferioridad. Asimismo, la esclavitud, al no darse a gran escala, sino más bien de forma secundaria respecto a otras formas laborales, permitió flexibilidades en el sistema, al punto de que no pocas esclavizadas alcanzaron diversos grados de beneficios, libertad y honor, como veremos en la segunda parte.

Honores esclavos

Las leyes, las autoridades, los intelectuales, los sacerdotes y los propietarios consideraron a las mujeres esclavizadas como criaturas sin control, dispuestas a pecar y sin honor. A pesar de este discurso, algunas mujeres cuidaron su buen nombre mediante el matrimonio legítimo, la religiosidad, la conducta moderada y valores como la devoción, la lealtad y la laboriosidad. Estas cuidadosas autorrepresentaciones sociales debían ser exhibidas en espacios públicos como las iglesias, las plazas y los paseos, las

pulperías y las picanterías.¹² Pero también necesitaban mantener el aprecio de los familiares, vecinos, amigos y conocidos, por lo que debían ser cuidadosas en espacios más privados, como la casa y el dormitorio. La documentación de archivo evidencia que buena parte de las mujeres esclavizadas se preocuparon por ser vistas como piadosas, quisieron ser valoradas por la buena calidad de su ropa y su calzado, y se quejaron por injurias de diversos tipos. Hurgando un poco más, también se pueden detectar mujeres esclavizadas acudiendo a los tribunales por diversos conflictos con africanos y afrodescendientes, donde también emergieron los reclamos de honor.

La ropa y el calzado fueron muy estimados por todas las mujeres porque evidenciaban el rango y la calidad personal y, en el caso de las casadas, la calidad y el afecto del esposo.¹³ En el caso de las africanas y afrodescendientes esclavizadas, tempranamente las leyes les prohibieron usar perlas, piedras preciosas, oro y sedas, excepto a las casadas con españoles, que podían usar zarcillos de oro con perlas, gargantillas y sayas de terciopelo.¹⁴ Sin embargo, en el siglo XVIII el lujo de algunas africanas y afrodescendientes llamó la atención de ciertos viajeros como Tadeo Haënke: «Las vendedoras de la plaza suelen ser negras [...]. Las vivanderas en la mayor parte de estos géneros y a juzgar por su buena ropa y el modo en que se manejan, puede asegurarse que muchas de ellas pasan una vida cómoda y las más se enriquecen».¹⁵ Por su parte, Joseph Laporte señaló en 1796:

Las demás clases de mujeres siguen el ejemplo de las señoras así en la moda de su vestuario como en la pompa de él llegando a la suntuosidad de las galas

12 Desde la inferioridad también existieron caminos para alcanzar grados de honor. Por ejemplo, al limpiar la iglesia, los altares y la escultura del santo o asistir a los enfermos y lavar sus ropas, las mujeres esclavizadas remarcaron su condición de inferiores, pero, al mismo tiempo, se presentaron como sumisas y bondadosas, lo que les permitió ser apreciadas como confiables, honorables y dignas de respeto. Para el caso mexicano, las africanas y afrodescendientes adquirieron honor en las cofradías, tal como argumenta Rafael Castañeda, «Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII», en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012. Disponible en <https://nuevomundo.revues.org/64478>

13 Jesús Cosamalón, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999; Lisette Ferradas, *Los objetos de mi afecto: la importancia del vestuario y los "trastes mujeriles" en el mundo femenino en Lima de fines del siglo XVIII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, tesis de licenciatura en Historia, 2009.

14 Leyes 15, 16, 17 y 18 de *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el sabio*, París, Lecoite y Lasserre Editor, 1843.

15 Tadeo Haënke, *Descripción del Perú*, Lima, Imprenta El Lucero, [1790] 1901, p. 3.

hasta las negras con relación a su esfera. Ni estas ni otras andan descalzas como en Quito [...]. El aseo y primor es prenda tan general en todas que siempre andan almidonadas luciendo los follajes de encajes, cada una según sus posibles.¹⁶

Estos viajeros, desde sus tiempos y visiones, se fijaron en la especial dedicación que estas mujeres ponían en la construcción de sus apariencias; querían ser apreciadas como atractivas, limpias y ordenadas gracias a la ropa, el peinado y la higiene, a pesar de ser mujeres, vendedoras y afrodescendientes.

Algunas domésticas, jornaleras y trabajadoras de chacras también querían ser bien vistas en los espacios públicos, aun cuando estaban esclavizadas. Uno de los casos más interesantes es el de Josefa Escalé, una mujer que se presentó ante los tribunales describiéndose como «mulata, casi blanca» para demandar a su amo por sevicia espiritual.¹⁷ Durante el juicio también exigió que su amo le devolviera sus muebles, joyas, ropa, colchón, cama y enseres domésticos. Resulta sorprendente la cantidad de bienes que poseía esta mujer, incluyendo objetos considerados de lujo, como zapatos de raso, mantillas y pañuelos y guantes de seda.¹⁸

María Jacinta Zavala, identificada como mulata y casada con un pardo libre, presentó una queja por estar presa en la panadería de Guadalupe. Según ella, era un castigo injusto e impropio porque estaba casada con un pardo, considerado de mayor calidad que un negro. Lo sorprendente de la queja es la marcada preocupación por su ropa: «En el acto de aprenderme se me despojó de toda la ropa de mi uso que me ha ministrado mi marido y no es de mi ama y se me substituyó por un algodón de bayeta con el agregado de un par de grillos». En la panadería de Guadalupe todas las mujeres eran iguales, esclavizadas, sometidas a un trabajo abrumador y castigos permanentes; sin embargo, María Jacinta encontró la manera de marcar una diferencia mediante la ropa.¹⁹

16 Joseph Laporte, *El viajero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo*, Madrid, Imprenta de Fermín Villalpando, tomo XIV, 1796, p. 92.

17 La sevicia espiritual permitió a las esclavizadas demandar al propietario en caso de mantener relaciones sexuales previa promesa de libertad.

18 Archivo Arzobispal de Lima, Causas de Negros, legajo 32, 1791. Este caso es similar a otros en que los esclavizados reclamaron sus bienes propios en los tribunales y lograron que se los devolvieran. Según la ley, los esclavizados no tenían este derecho, pero la costumbre fue imponiéndose en Lima.

19 Archivo General de la Nación, Real Audiencia, Causas Civiles, legajo 304, cuaderno 2740, 1792.

En algunos casos, las mujeres esclavizadas trabajaron horas extra e hicieron muchos sacrificios para obtener una buena suma de dinero. Para nosotros, según nuestra percepción, tendrían que haberlo hecho para obtener la libertad. Empero, las mujeres tuvieron sus propias ideas acerca de lo que era necesario. Ese fue el caso de Dionisia, una trabajadora esclavizada de la hacienda jesuita La Huaca y propietaria de veinte gallinas. Durante un tiempo, tuvo dos trabajos, primero en la hacienda y luego en un terreno cedido por la hacienda donde cuidaba a sus gallinas. Cuando las gallinas crecieron y engordaron lo suficiente las vendió a buen precio, y adquirió ropa nueva para ella, su marido y sus hijos, también esclavizados, además de alimentos que no formaban parte de la entrega diaria que recibían en la hacienda.²⁰ Nosotros podríamos cuestionar la decisión de Dionisia y pensar que podría haber amortizado su precio o el de alguno de sus hijos. Sin embargo, ella decidió vestir y comer mejor que el resto de los trabajadores esclavizados y, con ello, distinguirse.

En algunas quejas por sevicia y libertad, los esclavizados se describieron como buenos siervos, leales, fieles y obedientes, de manera que sus amos no tenían «disgusto ni queja alguna».²¹ Una mujer lo dijo más claro: «He servido en su poder 15 años de mi vida» y otra fue más conmovedora: «En cuyo tiempo [10 años] he consumido la flor de mis años».²² Estas frases, incorporadas en las quejas y demandas, nos acercan a la construcción de la «fachada de consenso» de los trabajadores esclavizados, quienes al litigar con sus amos resaltaron el prolongado tiempo de trabajo, la lealtad, la honradez y la responsabilidad, entre otros valores.²³

Es posible que algunos trabajadores esclavizados hayan logrado mejores condiciones de vida gracias a una cuidadosa fachada de consenso frente

20 Caso citado por Flores, *op. cit.*, pp. 110-111.

21 Archivo Arzobispal de Lima, Causas de Negros, legajo 34, expediente s/n, 1798.

22 *Ibid.*

23 Para Goffman la «fachada de consenso» consiste en que los individuos asumen un rol dentro de una performance social para sobrevivir con un mínimo de violencia, proyectan una definición de la situación al presentarse ante otros y forjan eficazmente un rol esperado por otros aunque no sea la conducta que quisieran tener. Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1994, pp. 20-21. También debemos considerar que, como bien sugirió Scott, los individuos sometidos a cualquier tipo de dominio, sea el esclavista, el sistema indio de castas, la servidumbre francesa o la rusa, la prisión en las cárceles y los campos de concentración, entre otras estructuras similares, tienden a elaborar prácticas de sobrevivencia que cuestionan la situación que viven. James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 2000, p. 46.

a sus amos. Sin embargo, la documentación de archivo nos acerca más bien al conflicto que, entre líneas, va revelando también los usos del honor. Por ejemplo, Melchora, una doméstica esclavizada, acudió a los tribunales para pedir la variación de dominio. En su reclamo agregó: «No he merecido que jamás me llame por mi nombre, el que me ha dado y me da es el de diabla, bruja, ladrona, borracha y cuantos vilipendios pueda».²⁴ La violencia física y verbal formaba parte de las relaciones esclavistas, pero había un límite legal en cuanto al castigo físico; cruzarlo podía acarrear una demanda por sevicia. Esto no sucedía con los insultos, que estaban totalmente naturalizados. Sin embargo, la defensa de Melchora decidió reforzar la demanda con la denuncia del insulto, dejándonos con una duda: si las esclavas no tenían honor, Melchora no debería haberse sentido humillada ni preocupada por la opinión de los demás. Sin embargo, ahí están sus palabras para reforzar la demanda por sevicia y dejar constancia de que, a pesar de su situación de esclavitud, sí se preocupó por su buen nombre.

Los africanos y afrodescendientes esclavizados sabían que una tacha en la boleta de venta, como cimarrón, borracho, bandolero o jugador, aumentaba la posibilidad de que los vendieran a las haciendas fuera de Lima o los llevaran a alguna panadería. Ambos eran espacios temidos por la crueldad de sus castigos y lo agobiante que era el trabajo. Entonces, cuidar la imagen pública y defender un «honor esclavo» fue clave para mantenerse en lugares donde la esclavitud era menos extenuante.

Para Manuela, una mujer identificada como «zamba limeña», esto fue claro. Se fugó de una hacienda de Palpa porque quería ser vendida en Lima, pero su amo contestó llenándola de insultos, ante lo cual su defensa fue apelar a un tipo de honor y humanidad: «Para que se crean los vicios es necesario que se pruebe en forma específica [...] no se alcanza con qué moral se infama la persona de un negro por ser de la mísera condición de esclavo [...] la certificación que presenta no viene al caso [...] que fuesen malos y viciosos aquellos no prueba que lo sean estos».²⁵

La defensa de Manuela no cuestionó los estereotipos negativos acerca de los esclavos, pero argumentó que una acusación debía ser probada, no estar basada en estereotipos.

24 La información de los agravios aparece al final del escrito como si no tuviese tanta relevancia, sin embargo, estaba para ilustrar la idea de la sevicia completa y cotidiana. Archivo General de la Nación, Real Audiencia, Causas Civiles, legajo 292, cuaderno 2610, 1790.

25 Archivo Arzobispal de Lima, Causas de Negros, legajo 31, expediente s/n, 1784, f. 2.

De manera similar actuó la defensa de Juana María Puente, una afrodescendiente identificada como «zamba libre». En 1799 interpuso una demanda para que su sobrina María del Rosario fuera declarada libre por cesión testamentaria. El propietario trató de justificarse argumentando que había sido castigada por ser prostituta, tener hijos sin estar casada y por «sus otros muchos movimientos altivos y escandalosos».²⁶ De inmediato, Juana María respondió que su sobrina solo era esclava y que por eso su amo la difamaba. Abiertamente, la defensa de Juana dejó ver que se trataba de una estrategia difamatoria debida a su condición.

Por lo general, pensamos que el estado de doncella solo podía ser defendido por mujeres de calidad, de familias respetables. Sin embargo, también fue invocado por las esclavizadas. Rara vez fue motivo de demanda, pero, en ocasiones, emerge en las querellas por injurias y sevicia física. Uno de esos casos excepcionales es la demanda de Juana Gorochátegui, una joven de dieciséis años identificada como «mulata», quien acudió a la Real Audiencia para denunciar por sevicia a la esposa de su amo don José Antonio Pando, director general de Correos de Lima. La defensa de Juana argumentó que la propietaria:

La castigó, no solo de azotes sino también en tenerla con las faldas levantadas por espacio de dos horas *sin reparar siquiera en su estado virginal y de allí le dieron tantos golpes que le rompieron la cabeza [...]*. Le arrancó de un tirón una trenza de la cabeza formándole ya se ve una especie de tumor o inflamación [...]. Hasta le ha mordido la cara siendo el último suceso darle de golpes con un mazo de llaves y picándole la cara con unas tijeras.²⁷

Es impactante leer cómo le arrancaron una trenza, mordieron su rostro y le clavaron unas tijeras. Sin embargo, la demanda empezó describiendo

26 Archivo Arzobispal de Lima, Causas de Negros, legajo 35, expediente LXIX: 40, 1799, f. 6.

27 Archivo General de la Nación, Real Audiencia, Causas Civiles, legajo 235, cuaderno 2020, 1783, f. 1v. Las cursivas son mías para remarcar el reclamo del honor femenino en una mujer esclavizada. Leí este expediente cuando recién empezaba mis investigaciones en el AGN y aún tengo los mismos sentimientos encontrados. Las experiencias de algunas africanas y afrodescendientes esclavizadas como Juana Gorochátegui, Rosa Montenegro y Josefa Escalé en Maribel Arrelucea, «Isabel, Manuela, Juana, María, Plácida... Mujeres afrodescendientes y vidas cotidianas en Lima a finales del siglo XVIII», en María Elisa Velázquez y Carolina González (coords.), *Mujeres africanas y afrodescendientes: experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, pp. 59-98.

la vergüenza pública que sufrió Juana siendo doncella. El caso es significativo porque pocas veces una mujer esclavizada mencionó su virginidad en los tribunales como parte de un argumento defensivo. En este caso, la demanda fue por sevicia física, pero se puede leer entre líneas que también estaba reclamando por el maltrato y la humillación pública al verse expuesta siendo doncella.

La negociación y el reclamo de honor también formaban parte de los conflictos cotidianos entre los africanos y los afrodescendientes, y reflejan las diferenciaciones que había al interior del colectivo. Por ejemplo, en la pelea entre las esclavizadas Mariana Velarde, «criolla», y María Josefa, «bozal», la denuncia fue realizada por María Santos Sosa, propietaria de María Josefa. Según su relato, envió a su esclavizada a cobrar el importe de unas telas que había vendido a Mariana, carnicera de la plaza Mayor, pero esta no quiso pagar. Entonces, María Josefa exigió que le devolviera las telas, Mariana se negó y, en el forcejeo, cogió su machete y le dio un golpe en la cabeza que le produjo una herida profunda. En esta versión, Mariana se apropia de las telas, se niega a pagar y, finalmente, agrede a María Josefa. Hasta aquí la demanda es construida usando los estereotipos negativos atribuidos a las vendedoras de la calle, que eran vistas como agresivas y salvajes.

Sin embargo, Mariana ofreció otra versión. En su declaración explicó que el trato inicial había sido que debía pagar siete reales por las telas y después los tres restantes, y que, si no le agradaba el producto, podía devolverlo. Al parecer, Mariana quiso devolver las telas en lugar de pagarlas, pero María Josefa insistió en que le diera el dinero porque esa había sido la orden de su ama. Entonces, empezaron los gritos, los insultos y finalmente, vino el golpe. Según Mariana, María Josefa la humilló: «Me maltrató de obra y de palabra dándome golpes, rasgándome la ropa de mis amos y tratándome de puta, borracha de esquinas, siendo una mujer casada y en la publicidad de una plaza».²⁸

Más allá de quién inició la pelea y si fue justo o no, lo interesante en este caso es observar las implicancias del honor entre las africanas y afrodescendientes. Ambas podrían ser percibidas como iguales por ser esclavizadas; sin embargo, María Josefa era inferior a Mariana por la casta, el oficio, e, incluso, el estado civil. María Josefa era inferior por ser bozal y esclava

28 Archivo General de la Nación, Real Audiencia, Causas Criminales, legajo 51, cuaderno 602, 1782, f. 5.

doméstica (sin ingresos propios, totalmente sujeta a su ama), mientras que Mariana era criolla, jornalera (con posibilidades de manejar su propio dinero) y casada con un hombre libre. De acuerdo con los códigos sociales, María Josefa debió mostrar más respeto ante Mariana, pero, como ya vimos, María Josefa borró las diferencias con los insultos y un golpe contundente.

En algunas ocasiones, tener ancestros indígenas y africanos fue una mancha invocada para deshacer promesas de matrimonio, aun cuando las parejas ya tenían un tiempo de convivencia e, incluso, hijos. En *Indios detrás de la muralla*, Cosamalón analizó las trabas que enfrentaron estas uniones mixtas, especialmente después de la Pragmática Sanción. Es interesante cómo los mismos afrodescendientes libres (que habían salido de la esclavitud) tipificados como negros, zambos, pardos y mulatos invocaron los criterios de la desigualdad, tanto como la gente clasificada como superior. Por ejemplo, Juan Pablo Arismendi, «pardo libre», fue objetado por la madre de su novia, también «parda libre», porque lo consideró «zambo [...], prostituido en todos los vicios». ²⁹ En respuesta, Juan Pablo adujo ser un trabajador honrado e insultó a su futura suegra tratándola de «zamba». Ambos se presentaron ante las autoridades como «pardos libres»; sin embargo, al momento de agredirse usaron la categoría de «zambo». ³⁰ Juan Pablo y su futura suegra provenían de la esclavitud, habían dejado atrás la categoría denigrante de negro, querían ser reconocidos como pardos y aspiraban a seguir mejorando. Probablemente Juan Pablo y su novia estaban satisfechos con su matrimonio; empero, la suegra aspiraba a tener un yerno con mejor categoría social. Esta mujer, salida de la esclavitud, estaba preocupada por un enlace que consideró un retroceso en la movilidad social que había conseguido para su familia. ³¹

Reflexiones finales

Los resultados de esta investigación permiten matizar algunas premisas acerca de la historia social colonialista, en especial, la concerniente a las mujeres africanas y afrodescendientes a quienes no se les asocia con el

²⁹ Cosamalón, *op. cit.*, p. 108.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Las cifras del censo de 1791 muestran cómo los libertos intentaron salir de las nomenclaturas «zambo» y «chino» por considerarlas de menos prestigio que «mulato», «cuarterón» y «quinterón».

concepto del honor. Este estudio preliminar revela que estas mujeres usaron y abrieron pequeños resquicios en las estructuras sociales de la Lima colonial para lograr cierta movilidad social y, con eso, asegurarse algunos grados de bienestar, libertad y honor, a pesar de pertenecer a los sectores populares y, en algunos casos, ser esclavizadas.

Así, los esfuerzos cotidianos de muchas mujeres no fueron solo por conseguir la libertad legal o mediante el cimarronaje, el bandolerismo y los palenques, sino también por obtener algún grado de honor que les permitiera negociar con los amos y las autoridades. Mientras más lejos se situaban de las uniones ilegítimas, las conductas delictivas, las castas inferiores y los oficios de baja estima social, más posibilidades tenían de adquirir cierto respeto y, con eso, ascender socialmente. En parte, esto fue posible porque la esclavitud limeña, lejos de ser un sistema homogéneo de dominación y deshumanización, fue cambiando y flexibilizándose mediante las relaciones de dominación y negociación entre autoridades, amos y esclavizados.

CONVIVENCIA ENTRE MUJERES INDÍGENAS:
EL CASO DE LAS ELECCIONES DEL BEATERIO DE NUESTRA SEÑORA
DE COPACABANA DEL RÍMAC DE LIMA (1769-1815)¹

*Natalia Lara Acuña*²

Resumen

El presente artículo analiza las elecciones de madre superiora que se realizaron en el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac de Lima entre 1769 y 1815. La institución fue un espacio donde se recogieron mujeres indígenas nobles de diferentes partes del virreinato peruano, que llegaron con el propósito de ser beatas, experimentar el cristianismo, vivir recogidas, educarse y ejercer algún cargo de poder, todo lo cual proporcionaba estatus, tanto a ellas como a sus familias. A partir de las elecciones se han podido identificar algunos pleitos que se suscitaron a propósito de los resultados. Para este estudio, se han utilizado principalmente documentos del Archivo del Convento de Nuestra Señora de Copacabana y del Archivo Arzobispal de Lima.

Palabras clave: beaterio, beatas, Nuestra Señora de Copacabana, mujeres indígenas, recogimiento, elecciones, virreinato peruano.

1 Este artículo se basa en el capítulo 4 de las tesis de maestría de la autora, *El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo colonial (1767-1815)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

2 Magíster en Historia con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

El contexto

El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana fue fundado en 1691 por los hermanos de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana, ubicada en el barrio de San Lázaro. Ellos habían estado gestionando su apertura desde 1677, pero recién en 1691 lograron concretarla, gracias a la contribución del capitán Francisco de Escobar y Rosa, un vecino de Lima que se ofreció a hacer la obra.³ El beaterio estaba destinado exclusivamente a mujeres indígenas, entre las que se incluían las hijas de los cofrades. Este artículo busca explorar algunos aspectos de la vida de las religiosas indígenas en el beaterio limeño a fines del virreinato, con el objeto de conocer un nuevo espacio religioso femenino que no había sido tomado en cuenta por la historiografía colonialista.

La investigación nació del interés que suscitó un artículo de Kathryn Burns sobre el beaterio de la Santísima Trinidad del Cuzco,⁴ que concluye que a él acudían las hijas de la elite indígena cuzqueña con el fin de conservar, en cierta forma, su estatus en la nueva sociedad hispanoamericana.

Para avanzar en el tema es preciso aclarar lo que se entenderá por beata y beaterio, así como las diferencias entre una beata y una monja. En este artículo, se define como *beata* a aquella mujer que vestía hábito y llevaba una vida religiosa junto con otras en una misma comunidad denominada *beaterio*. Asimismo, lo que diferenciaba a una beata de una monja era el hecho de vivir en clausura. Si bien algunas definiciones mencionan la vida recogida, guardar clausura no era requisito para la beata, como sí lo era para la monja. Por lo tanto, los beaterios eran instituciones más o menos informales donde un cierto número de mujeres vivían en común una disciplina religiosa sin estar obligadas a guardar clausura, aunque coexistían en comunidad bajo la regla de alguna orden,⁵ con el fin de llevar una existencia más piadosa.⁶ Las beatas podían entrar y salir con libertad cuando

3 Rubén Vargas, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1959, p. 40.

4 Kathryn Burns, «Beatas “decencia” y poder: la formación de una elite indígena en el Cuzco colonial», en Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Asociación Kuraka/IFEA, 2002, pp. 121-134.

5 Real Academia Española, 2001. *Diccionario de la lengua española*, (22.ª ed.) Disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=beaterio>

6 Gisela Hurtado, «Proyección y percepción de imágenes femeninas en el siglo XVI: Las monjas del Convento de la Encarnación de Lima», en Héctor Noeovich (ed.), *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*, Lima, PUCP, Fondo Editorial, 2001, pp. 25-44.

querían,⁷ lo que llevó a que estos espacios fueran mal vistos por la sociedad de la época.⁸

En el caso del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, se conoce de manera preliminar que acogió a mujeres indígenas de diferentes partes del Perú, algunas descendientes de familias importantes. Las beatas provenían de San Francisco de Paita en Piura⁹, Monsefú, Lambayeque, Trujillo y, más al sur, de Cañete. En cuanto a las regiones, una beata venía del partido de Jauja y otra del obispado de Huamanga en la sierra; seis provenían de Lima, y otras seis del obispado de Trujillo. Todas eran indígenas, excepto una, Josefa Uriarte, mestiza llegada del obispado de Trujillo que figura en los documentos por tener problemas en la institución debido a su origen étnico.

El beaterio fue un espacio religioso al que buscaron llegar estas mujeres con el fin de mejorar su estatus y el de sus familias. En este lugar podían mostrar su religiosidad, recogerse, educarse e incluso ejercer algún cargo de poder como el de madre superiora.

Las mujeres indígenas también podían llegar a los conventos como donadas o criadas, sin embargo, era poco común que ocuparan un cargo dentro de estas instituciones,¹⁰ algo que sí podía suceder dentro de un beaterio.

Al respecto, Nancy van Deusen menciona qué significaba en una familia la existencia de una religiosa a comienzos del virreinato: «Para una familia, la elección que una hija hacía de una vocación religiosa era un acto simbólico directamente relacionado con los supuestos implícitos sobre la religiosidad, el honor y el prestigio».¹¹ La conversión en religiosa de una

7 Javiera Ruiz, «Recogidas, virtuosas y humildes. Representaciones de las donadas en el monasterio de La Encarnación de Lima», en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América Colonial: Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago de Chile, RIL Editores/ Instituto de Historia, Universidad de Chile, 2010, pp. 235-255.

8 Natalia Lara, *Vistiendo los hábitos: las beatas del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac a inicios del siglo XIX*, en imprenta, I Simposio de Historia de las Mujeres y de Género, PUCP, Lima 20-22 de noviembre de 2013.

9 Es importante destacar que Paita fue el puerto principal de salida de los circuitos mercantiles del virreinato peruano. Tres de las beatas de Nuestra Señora de Copacabana provenían de ahí. Susana Aldana, «“Malos vecinos” en Paita, década de 1810: competencia mercantil en la sociedad norteña colonial peruana», *Colonial Latin American Historical Review*, 1996, pp. 262-286.

10 Liliana Pérez Miguel está estudiando el caso de una abadesa de ascendencia inca, sobre el que se trató «Ñustas de velo negro. Una abadesa inca en las postrimerías del virreinato peruano (siglo XVIII)», ponencia presentada en LASA 2017, Lima, Perú, 30 de junio de 2017.

11 Nancy van Deusen, *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*, Lima, PUCP/IFEA, 2007.

mujer retribuía un beneficioso ascenso social del individuo y de toda su familia. En el caso de la población indígena, esto demostraba además su grado de cristianización.

Por otro lado, se ha llegado a determinar que dentro del beaterio no solo vivían beatas. También lo hacían niñas seglares y esclavas de las beatas, de manera que en su interior se reproducía un modelo parecido al de los conventos, lo que hace interesante ahondar en las similitudes y diferencias entre ambas instituciones. En esta línea, un objetivo importante de este trabajo es caracterizar algunos aspectos de la vida interna y cotidiana del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana. Las fuentes ofrecen información para reconstruir cómo se llevaban a cabo algunas actividades importantes como la toma de hábito y la elección de la madre superiora. A partir de esta última, el presente artículo busca dar a conocer algunos aspectos de la convivencia entre las beatas en torno a las elecciones que se realizaban en la institución.

El Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL) contiene muchos autos sobre los pleitos sostenidos por las hermanas que querían obtener el título de madre superiora en el beaterio, los que aluden a la formación de bandos o partidos en constante conflicto. En estos autos se puede reconocer la importancia de cumplir con ciertos requisitos para obtener el título en cuestión. Por consiguiente, trataremos de identificar qué variables entraban en juego al momento de escoger a la gobernanta; entender el móvil de las candidatas, y revelar quiénes estaban detrás de las elecciones y qué beneficios obtenían con ello.

Por otro lado, el Archivo del Convento de Nuestra Señora de Copacabana (en adelante ACNSC) también conserva un libro de las elecciones que se hicieron desde 1769, cuyos datos son muy parecidos a los del AAL, cuestión que permite comparar y complementar informaciones. Es a partir de ese año que se comenzó a guardar un registro detallado de eventos como las elecciones de las madres superioresas o la toma de hábito de las religiosas. Los documentos anteriores fueron probablemente extraviados o destruidos durante la guerra del Pacífico, según las actuales autoridades del convento.¹²

El marco temporal de este artículo (1769-1815) ha sido determinado sobre la base de estas fuentes primarias. Cabe añadir que durante estos

12 Lara, *El beaterio...*, op. cit.

años los cambios derivados de las reformas borbónicas pudieron afectar a las instituciones religiosas entre las que se cuenta el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana.

Las religiosas del beaterio aspiraban a convertirlo en un convento de clausura y sus integrantes anhelaban ser monjas. Sin embargo, y a pesar de los intentos que realizaron entre 1733 y 1791, no obtuvieron el permiso para avanzar en sus aspiraciones. Cabe recordar que en el Perú virreinal nunca llegó a existir un convento para mujeres indígenas o cacicas, como sí ocurrió en Nueva España.¹³

Antes de analizar los autos, conviene considerar la información disponible sobre las elecciones en los conventos limeños durante el periodo colonial, con el fin de identificar las similitudes y diferencias entre estas y las que se desarrollaban en los beaterios.

1. Las elecciones de las abadesas en los conventos limeños durante la época colonial

Son pocos los investigadores que han escrito sobre cómo se llevaban a cabo las elecciones dentro de un convento limeño en la época colonial.¹⁴ Al parecer, este acontecimiento tensionaba a la población, ya que dentro del convento las monjas se encontraban divididas en bandos y existía una verdadera lucha política entre ellas. Muchas veces llegó incluso a ser necesaria la intervención de autoridades civiles y eclesiásticas con el fin de que los alborotos no llegasen a mayores dentro de la comunidad de religiosas y fuera de ella.

Algunos virreyes comentaron en sus memorias estas situaciones en relación con los procesos de elecciones de los monasterios tanto de religiosos como de religiosas. El virrey Francisco de Gil Taboada y Lemos se refirió así a la experiencia: «Las elecciones de sus Prelados se han convertido en unos negocios de particulares intereses, pues dividiéndose en

13 Mónica Díaz, «“Es honor de su nación”: Legal Rhetoric, Ethnic Alliances and the Opening of an Indigenous Convent in Colonial Oaxaca», *Colonial Latin American Review*, vol. 22, n.º 2, 2013, pp. 235-258; Asunción Lavrin, «Indian Brides of Christ: Creating New Space for Indigenous Women in New Spain», *Mexican Studies, Estudios Mexicanos*, vol. 15, n.º 2, 1999, pp. 225-260.

14 Luis Martín, *Las hijas de los conquistadores: mujeres del virreinato del Perú*, Barcelona, Casiopea, 2000, p. 368. Pedro Guibovich, «Velos y votos: elecciones en los monasterios de monjas de Lima colonial», *Elecciones*, n.º 2, 2003, pp. 201-212.

parcialidades y bandos los vocales, y arrastrando así los demás que no sufragan, se altera la paz y la molestia religiosa».¹⁵ El virrey menciona que, para entonces, la capital contaba con catorce conventos, de los cuales solo ocho eran «de verdadera recolección» y «ejemplo de virtudes».¹⁶

Antes de que se realizaran las elecciones, en el caso de los monasterios grandes, se hacía propaganda tanto fuera como dentro de los conventos, entre hombres y mujeres.¹⁷ En estos procesos, no solo estaban involucradas las monjas, sino también sus sirvientas y parientes. Al parecer, el apoyo familiar era muy importante, cuando no decisivo. Dentro de estos conventos se podían encontrar grupos grandes de familias: primas, sobrinas, hermanas, tías, etc., quienes eran protegidas por sus esclavas. Las elecciones en los monasterios limeños se realizaban cada tres años y en algunos casos anualmente.¹⁸ El proceso mismo de votación era secreto y consistía en escribir el nombre de la candidata en una balota que posteriormente se depositaba en la urna para su conteo. Para ganar, se requería más de la mitad de los votos¹⁹ y solo podían ser electas las monjas de velo negro, colectivo íntegramente español.²⁰ Los conflictos estallaban cuando se conocían los resultados y el grupo de las monjas derrotadas no podía aceptar la realidad, situación bastante frecuente durante la época estudiada. Durante los días de elecciones, muchos vecinos asistían a las iglesias solo para enterarse de lo que acontecía y seguir el proceso de cerca.

Pedro Guibovich señala que solo en los conventos grandes, donde vivían más de mil personas, ocurrían incidentes violentos en torno a tales acontecimientos.²¹ El historiador interpreta que esto se debía a una cuestión económica, ya que en estas instituciones había mucho dinero de por medio. Recordemos que la dote para entrar a un convento a veces superaba los tres mil pesos y muchos familiares donaban casas y tierras

15 Francisco Gil de Taboada y Lemos, *Memoria de los virreyes que han gobernado el Perú, durante el tiempo del coloniaje español*, Lima, Libr. Central de Felipe Bailly, vol. 6, 1859, p. 28.

16 *Ibid.*

17 Guibovich, *op. cit.*, p. 209.

18 No se especifica en qué casos. *Ibid.*, p. 207.

19 *Ibid.*

20 Las de velo blanco estaban conformadas por mestizas y españolas.

21 Guibovich, *op. cit.*, p. 208.

o rentaban fincas y solares, todo lo cual se ponía en juego en la elección de la abadesa. En cualquier caso, y concluidos los hechos, se realizaban grandes fiestas.²²

En algunas oportunidades, y ante el ajeteo generado en torno a un proceso de elección, la propia autoridad arzobispal tenía que acudir al convento para poner orden en la vida religiosa de las monjas. Sin embargo, existe un caso en que un arzobispo no quiso ir a un monasterio donde se había elegido a una monja que no era de su agrado, a pesar de que debía castigarla. Como el resto de las monjas estaba de parte de su nueva abadesa, ir implicaba no solo quedar a merced de un eventual ataque,²³ sino también darle su tácito reconocimiento.

La importancia de las elecciones en los conventos se fue perdiendo a comienzos del siglo XIX al compás de los distintos acontecimientos de la época, especialmente de las guerras por la independencia que conllevaron el empobrecimiento de las instituciones conventuales²⁴; la política de los libertadores y caudillos frente a la Iglesia, y los cambios en la mentalidad, entre otros factores.

2. Las elecciones en el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana

Hasta el momento, no existen publicaciones sobre las elecciones en los beaterios limeños del periodo colonial. Sin embargo, en el AAL hemos encontrado documentos que ayudan a contextualizar y caracterizar cómo se llevaba a cabo el nombramiento de la madre superiora dentro de un beaterio y los conflictos en torno a él. Estos documentos describen las elecciones a partir de 1780, cuando el virreinato y su capital estaban siendo protagonistas de los cambios generados por las reformas borbónicas y su impacto en las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Muchos de los problemas derivados de la lucha de poder en los conventos se originaron en el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Al respecto, hay que tener en cuenta que, para el caso del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, estamos analizando las luchas de poder que se dieron hacia fines del periodo colonial, cuando la sociedad se

22 *Ibid.*

23 Gil de Taboada y Lemos, *op. cit.*

24 Guibovich, *op. cit.*, p. 211.

encontraba inmersa en una coyuntura marcada por diversos conflictos y dinámicas de cambio.

Un dato fundamental es que en este beaterio no existía una población tan grande como en los conventos limeños. Las beatas llegaban, a lo sumo, a quince, mientras que los conventos grandes podían albergar a mil personas, entre monjas, esclavas, sirvientas, donadas, etc. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, en el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana se desarrollaron pleitos entre bandos de hermanas semejantes a los ocurridos en los grandes conventos.

La pregunta es, entonces, ¿por qué ocurrían estos incidentes en un beaterio de tales dimensiones? Probablemente porque se trataba de una institución exclusivamente para indígenas, donde no solo las beatas, sino también los cofrades, que apoyaron decididamente la institucionalización del beaterio, podían usar su poder y pretendían verlo reflejado dentro y fuera de este. Las fuentes permiten identificar disputas de poder dentro del beaterio desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta fines del virreinato, frente a las cuales las autoridades religiosas tuvieron que intervenir para reestablecer el orden. Para entender mejor estos sucesos, antes de presentar los conflictos documentados en el AAL, describiremos el procedimiento que antecedió a las elecciones.

Dentro de la sección de cofradías del AAL, se encontró un documento que describe cómo debían realizarse las elecciones de la madre superiora dentro del beaterio. Escrito originalmente en 1834, el texto refleja la necesidad de los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana de conocer en detalle su facultad para elegir a la priora. Al parecer, solicitaron la copia de un libro que describía tres procesos de elecciones llevados a cabo en el beaterio en 1784, 1808 y 1831.²⁵ El documento muestra que con el tiempo se modificó la forma de llevar a cabo las elecciones y que en un principio los mayordomos tenían la facultad de elegir a la prelada,²⁶ lo que cambió a partir de 1784, cuando las elecciones se realizaron mediante el voto secreto de la comunidad y las hermanas pusieron en una cédula el nombre de su candidata, «según su conciencia y según la honra de Dios».²⁷ También se estableció que la superiora elegida se mantendría

25 AAL, Cofradías XIII, expediente 36, 1834.

26 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 38, 1796.

27 AAL, Cofradías XIII, expediente 36, 1834.

en el cargo solo por tres años, contando desde el *Sabato in Albis*, según el estilo eclesiástico. Este sábado, que tuvo lugar por primera vez en abril de 1784, sería el referente para todos los procesos que se realizarían en adelante cada tres años el mismo mes.²⁸ La nueva costumbre cambió en 1793 a raíz de la celebración de unas elecciones que estuvieron acompañadas de disturbios, lo que propició que las autoridades se hicieran cargo del nombramiento de la madre presidenta.

Dentro de la historia de las elecciones en el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, existe un lapso de tiempo en el que se dieron grandes disputas por elegir quién sería la madre superiora. Hay varios nombres que se repiten en diferentes autos y esto se debe a las distintas luchas, disputas, bandos y problemas que se presentaron durante los procesos. Los nombres que más se han repetido son los de tres beatas: la madre Rafaela de Dios, la madre Josefa del Rosario (o Josefa Uriarte) y la madre Jacoba de San Francisco (o Jacoba Cavero). Asimismo, a pesar de la escasa población del beaterio, es posible identificar dos bandos, y ya que se trataba de una institución exclusivamente para mujeres indígenas, tanto la madre superiora como las beatas que ocupaban otros cargos debían serlo, lo cual tendrá relevancia en las disputas. A continuación, se detallan tres pleitos que se suscitaron dentro del beaterio a fines del periodo colonial.

3. El gobierno de la madre Rafaela de Dios

La madre Rafaela de Dios gobernó el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana alrededor de veinte años y fue la religiosa que se mantuvo más tiempo en su cargo. Fue elegida y nombrada madre superiora por primera vez en 1768 por el provisor Nicolás de Cárdenas. Sin embargo, en 1771 intentó renunciar a causa de los disgustos domésticos que le ocasionaron las hermanas Dominga y Crisóstoma, integrantes de la comunidad que, al parecer, encabezaban un partido opositor e influían en las demás hermanas para oponerse a los designios de su mandato.²⁹ Si la madre Rafaela renunciaba, se corría el riesgo de que Dominga y Crisóstoma pudieran convertirse en madres superiores. Al parecer, algunas hermanas buscaban que

28 En estos hechos se puede observar la similitud de las elecciones del beaterio con las de un convento, pues en estos se hacían cada tres años y por voto secreto.

29 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 24, 1771-1777.

Rafaela de Dios saliera reelegida «por haber demostrado buenas señales de su prudencia»,³⁰ mientras que otras pedían que, «por el bien del beaterio»,³¹ se escogiera a Dominga o a Crisóstoma.³² Finalmente, la hermana Rafaela de Dios continuó en el cargo, en lo que parece un intento por mantener los equilibrios de poder y a los bandos tradicionales a la cabeza de la institución.

Sin embargo, pasado un tiempo, Rafaela de Dios se quejó nuevamente, pues continuaban las desobediencias y las inquietudes entre las nueve hermanas que en ese entonces habitaban en el beaterio. Estas se habían alejado de la vida regular y pensaban que «saldrían airoso de los escándalos». Mateo de los Reyes Noyochumbi, descendiente de los caciques de Chiclayo y de Zaña, era el padre de las hermanas rebeldes y declaró que sus hijas estaban siendo influenciadas por las autoridades y los hermanos de la cofradía:³⁴ «Estas cosas traen en continua desason y alboroto a mis hijas». Lo que don Mateo buscaba en realidad era que se notificara a las autoridades y los hermanos para que no hablaran con sus hijas y a la madre superiora para que les impidiera el acceso al beaterio. Sin duda, el interés del padre era mantener a sus hijas dóciles y salvaguardar el buen nombre y la honra.

La madre superiora tenía en su gobierno a otras hermanas que ella misma designaba para que trabajaran con ella y la ayudaran a resolver problemas y tomar decisiones respecto de diversas materias tocantes al funcionamiento del beaterio, como rentas, compras o ventas de posesiones y otros menesteres propios de la gestión de la casa religiosa.³⁶ Estas ayudantes eran la madre vicaria y las madres definidoras.

Un documento de 1787 menciona a quienes gobernaban junto a la madre Rafaela de Dios: la madre vicaria era la hermana Lucía de Santa María de la Luz, que años después sería la madre presidenta, y las madres definidoras eran Gerónima de San Antonio y Josefa del Rosario, con quien más

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 Este grupo de hermanas eran Catalina de Jesús y Guaman Capó, Manuela del Sacramento, Lucía de Santa María, Rosa del Carmen y Juana de Jesús. La hermana Lucía de Santa María luego sería elegida madre superiora y no tendría buenas relaciones con la madre Rafaela de Dios.

33 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 24, 1771-1777.

34 Dentro de las autoridades, se encontraba el doctor Joseph Ávalos.

35 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 24, 1771-1777.

36 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 27, 1787.

adelante tendría muchos problemas. En 1787, apoyaban los esfuerzos para que el beaterio se transformara convento. Ese año se realizaron elecciones de acuerdo con el sistema de votación formal y no por nominación del prelado, como se hacía antes y como se relazaría después.

Sin embargo, seis años más tarde volvieron a haber elecciones y emergieron nuevos conflictos entre las integrantes de la comunidad. La documentación habla de un bando encabezado por la exmadre superiora Rafaela de Dios, secundada por Jacoba de San Francisco, Fermina del Sacramento, Marcelina de la Asunción, Juana del Carmen, Eulalia de San Miguel y Mercedes del Sacramento, en radical y tenaz oposición a la hermana Josefa del Rosario o, como ellas la llamaban, Josefa Uriarte, candidata al cargo de superiora. Este caso será tratado a continuación.

4. ¿Beaterio exclusivo para indígenas? El caso de la hermana Josefa del Rosario o Josefa Uriarte

Dentro del beaterio el principal punto de discordia era el origen étnico de quien ostentaría el cargo de madre superiora. Por tratarse de una institución compuesta por mujeres indígenas, se esperaba que la elegida fuese una de ellas. Esto permite entender las dificultades derivadas de la elección de la hermana Josefa del Rosario como secretaria en el gobierno de Lucía de la Luz y, sobre todo, como madre superiora en 1796. Ella no era indígena, sino de «nación mixta» (mestiza), lo que desató las críticas de las demás hermanas. La elección de Josefa del Rosario no fue en vano ni fruto de la casualidad. Al parecer, la anterior madre superiora, Rafaela de Dios, no había desempeñado correctamente su oficio, por lo que el beaterio se encontraba sumido en un caos y resultaba complejo restablecer la disciplina a causa de algunas hermanas que eran desobedientes y hacían lo que querían. Pese al escaso número de hermanas, se han podido identificar dos bandos: el de quienes apoyaban a la exmadre superiora, Rafaela de Dios, y el de quienes apoyaban a la hermana Josefa del Rosario. Esta última también era respaldada por la madre Lucía de la Luz y por los mayordomos y cofrades de Nuestra Señora de Copacabana.

Los argumentos de las beatas opositoras a Josefa del Rosario eran que había estado casada dos veces y era viuda de su segundo matrimonio.³⁷

37 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 33, 1793-1801, f. 1.

Ellas sostenían que esto no era un buen ejemplo para las demás beatas y mucho menos para ser la prelada del beaterio. Además, mencionaban que no había desempeñado bien algunas funciones de las que había estado a cargo, como el cuidado de la portería, pues algunas veces incluso se iba con sus amistades.³⁸ Así, en la opinión de sus opositoras, la hermana Josefa del Rosario no podía corregir defectos o hacer observaciones sobre la vida de una religiosa, ya que ella misma no había guardado obediencia. Frente a estos argumentos, fue deber de las autoridades eclesiásticas recordar que la hermana Francisca Manchipula había estado casada dos veces e incluso había tenido un hijo antes de optar por la vocación religiosa³⁹ y fundar el beaterio luego de enviudar.⁴⁰ El hecho de haber estado casada no debía ser impedimento para que una beata recogida llegara a ser madre superiora.

Como madre superiora, Lucía de la Luz tenía que designar sus cargos de confianza. Para el puesto de secretaria no encontraba a la persona adecuada, ya que algunas hermanas eran muy jóvenes y tenían poca experiencia, y otras eran «indignas» hasta de vivir en el beaterio.⁴¹ Para ella, la hermana Josefa del Rosario reunía las cualidades precisas de vida, religión, discreción, edad y buen gobierno que se requerían, motivo por el cual la escogió madre secretaria. Esta decisión desencadenó el desorden, pues el bando de Rafaela de Dios insultó a Lucía de la Luz con «dicterios, y desvergüenzas»,⁴² situación que hizo temer a la superiora por su integridad física. De acuerdo con las fuentes, el principal motivo del escándalo fue que la elección había sido inconsulta, lo que, junto con restar legitimidad al proceso, permitió al bando opositor desconocer el nombramiento no solo de la secretaria, que además no era india, sino de «nación mixta», sino también de la propia madre superiora.⁴³ Las hermanas opositoras basaron su argumentación

38 *Ibid.*

39 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 1, 1692.

40 Sobre las viudas que fundaron instituciones religiosas, véase Manuel Ramos Medina, «El sujeto femenino religioso: las viudas en los conventos novohispanos», en Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (eds.), *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, Lima/IFEA/Cendoc Mujer/PUCP/Instituto Riva Agüero, 2006, pp. 357-366.

41 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 33, 1793-1801, f. 3.

42 *Ibid.*

43 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 33, 1793-1801.

en la soberana resolución de agosto de 1790, que había negado el permiso para que el beaterio se transformara en convento. La resolución había establecido que únicamente se debían educar y mantener en el lugar las de «clase índica» y, dado que Josefa del Rosario no lo era, no podía desempeñar un cargo importante dentro de la comunidad.⁴⁴ Más que el relajo en la disciplina, estos hechos evidencian que al beaterio no solo acudían mujeres indígenas, sino también de otros grupos étnicos y, si bien no se tiene noticia de criollas o españolas, la presencia de las mestizas desataba los conflictos. El beaterio representaba un espacio de poder, redes y vínculos entre mujeres indígenas que ellas estaban dispuestas a defender en nombre propio y de sus familias. Conviene recordar que los beaterios representaban un espacio de proyección del estatus y el grado de cristianización de los linajes indígenas dentro del mundo colonial.

Es necesario indagar en los factores que agudizaron las contradicciones entre unas y otras mujeres, pues años antes del incidente, Josefa del Rosario se había desempeñado como madre definidora, designada por la exmadre superiora, Rafaela de Dios. Ante esta aparente contradicción, cabe preguntarse qué sucedió entre uno y otro evento, pues se desconoce si el hecho de no ser indígena realmente afectaba al beaterio, si siempre se había cumplido la norma y si en esta ocasión la designada fue vista como una amenaza a la influencia y los intereses de las demás. En este contexto se abren múltiples interrogantes: ¿por qué años antes Rafaela de Dios había elegido a Josefa del Rosario como madre definidora en su propio gobierno sin tomar en cuenta su etnia?, ¿qué sucedió para que un grupo de hermanas, encabezado por ella misma, se pusiera en su contra?, ¿por qué habían permitido que una mujer mestiza se convirtiera en beata en una institución destinada exclusivamente a mujeres indígenas.

Como es sabido, durante el siglo XVIII el proceso de mestizaje produjo una sociedad heterogénea donde era difícil delimitar las fronteras entre los distintos grupos étnicos, a pesar de que la vocación clasificadora de la Ilustración y del reformismo borbónico intentaba realizar una taxonomía de la sociedad. En este sentido, la identidad de los individuos y los grupos podía variar según los intereses y las circunstancias, así como constituir una estrategia de ascenso social y acceso a cuotas de poder, situación que también alcanzó al universo femenino. De acuerdo con estos elementos,

44 *Ibid.*

son muchas las interrogantes que se pueden plantear a partir del pleito que estamos analizando.

El grupo de hermanas que se quejaban encaraban a la madre superiora por haberles llamado la atención acerca de sus conductas y acusado de «tumultuantes».⁴⁵ Según ellas, las palabras de la prelada ocasionaron un desastre que rebasó los muros del beaterio para convertirse en escándalo público en toda la ciudad.⁴⁶

La documentación permite identificar dos versiones en cuanto a los disturbios provocados por la elección. Según el bando de Rafaela de Dios, las molestias se generaron porque antes hubo tres intentos de elección donde fueron elegidas dos hermanas de su partido que no llegaron a ocupar el cargo de madre superiora. En el primer intento, habría sido elegida Rafaela de Dios y en los otros dos, la madre Jacoba de San Francisco, que el prelado determinó que estaba impedida para asumir la responsabilidad sin explicitar razones. En este escenario había sido designada la madre Lucía de la Luz, frente a lo cual el bando de Rafaela presentó un testimonio en el que indicaba que la nueva prelada estaba enferma y era «sorda e inútil para el ministerio».⁴⁷

En el testimonio, las hermanas acusaron que Francisco Barba, que había elegido a la madre presidenta y apoyaba la elección de la secretaria, hacía lo que era de su interés y disfrutaba de las atenciones del arzobispo. Según ellas, sentía predilección por Josefa del Rosario.⁴⁸ El testimonio permite apreciar cómo la influencia del arzobispo u otra autoridad podía intervenir en la elección del beaterio y restringir la expresión de la voluntad de las hermanas. La prueba más fehaciente es que Francisco no había permitido que Rafaela de Dios ni Jacoba de San Francisco ocupasen el cargo de prelada pese a que habían ganado por mayoría de votos. Asimismo, las hermanas aseguraban que las había amenazado diciendo que, si no estaban de acuerdo con su decisión, podían retirarse del beaterio, lo que podría entenderse como abuso de autoridad.⁴⁹ Ante esto, pidieron el nombramiento de un juez concertador

45 AAL, Beaterio de Copacabana, expediente 1, legajo 32, 1793.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 AAL, Beaterio de Copacabana, expediente 1, legajo 32, 1793, f. 1rv.

que las gobernara sin perturbarlas, pues, según ellas, estaban ocurriendo otras cosas que omitían para no molestar.⁵⁰

La otra versión proviene de la madre Lucía de la Luz, que también dio su testimonio sobre el día de la elección. Tras describir que todas se reunieron en el coro bajo, como era costumbre, y señalar que la elección fue procedida por el secretario, doctor Mariano Argote,⁵¹ la madre Lucía declara que «se procedió tres veces a la votación de estilo», pero, como hubo discrepancia de votos, se acabó escogiendo a dedo a una madre presidenta.⁵² La madre Lucía aprovechó la ocasión para quejarse contra la beata discolá Jacoba de San Francisco por desobedecer y causar disturbios dentro de la comunidad, y notificó a Rafaela de Dios la obligación de presentar las cuentas de su gobierno en ocho días, lo que desató la molestia de la exmadre superiora.

La madre Lucía de la Luz describió el papel que Josefa del Rosario desempeñó como depositaria durante el gobierno de Rafaela de Dios diciendo que había sido digna de su cargo y que por esa razón no había querido confiar a otra persona el peso del convento. Siendo así, resulta extraño que asegurara sorprenderse de que en aquel momento le negaran el cargo de secretaria. También dejó en claro que todas sabían que la hermana Josefa del Rosario era mestiza y que esto nunca había sido un secreto ni motivo de discrepancia. Antes bien, la madre Lucía sospechaba que la animadversión hacia la beata Josefa del Rosario provenía del tiempo en que esta había sido portera y no había permitido que hubiera desórdenes, pues, al parecer, muchas hermanas tenían malas costumbres, aunque no señala cuántas ni quiénes. En opinión de la declarante, que calificó al grupo de «hermanas rebeldes», la hermana Jacoba había ocasionado todo el disturbio por no haber sido elegida.⁵³ Lucía de la Luz pidió que Josefa del Rosario se quedase como secretaria, pues necesitaba de su discreción para seguir con su gobierno y solicitó que se reprendiera a la hermana Jacoba para frenar al resto de las hermanas,⁵⁴ aunque no se sabe qué medidas se tomaron.

50 AAL, Beaterio de Copacabana, expediente 1, legajo 32, 1793.

51 Promotor fiscal y notario mayor.

52 AAL, Beaterio de Copacabana, expediente 1, legajo 34, 1793.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

En estricto rigor, lo que las fuentes permiten reconocer hasta este punto son espacios de disputa de poder y autoridad entre las hermanas.

El escenario de alborotos y disputas proseguía y escalaba, hasta que, a fines de junio de 1793, un oficio del virrey declaró que el nombramiento de prelada debía quedar en firme. Al respecto, pidió comunicar a todas las beatas, reunidas en comunidad en el coro bajo, que debían prestar obediencia y respeto a la prelada, asistir a todos los actos de la comunidad y al coro, y no permitir la entrada de ninguna persona sin licencia, ya fuera hombre o mujer de cualquier calidad. Respecto del vestuario, este no debía ser profano, por lo que no se podían usar cotillas ni tacos ni aros, como al parecer hacían algunas beatas.⁵⁵ Claramente, todas estas disposiciones apuntaban a «normalizar» las conductas y terminar con los excesos y aspiraciones de algunas hermanas en perjuicio de la autoridad de otras, partiendo por Josefa del Rosario como secretaria. La sentencia frente al desacato podría llegar incluso a la excomunión. Frente a este escenario, nuevamente, se pidió que la madre Rafaela presentara las cuentas de su gobierno en un periodo de ocho días. Finalmente, se advirtió que el provisor y el vicario general,⁵⁶ junto con el notario, pasarían al beaterio para dar a conocer estas disposiciones y que aquellas beatas que no quisieran cumplirlas serían despedidas del beaterio.⁵⁷

Pese a las medidas, luego de casi dos meses, los problemas no habían desaparecido. La madre presidenta Lucía de la Luz continuaba sintiéndose atacada por la hermana Rafaela de Dios y su bando⁵⁸ y aseguraba que no obedecían, actuaban «con libertinaje»⁵⁹, no iban al coro, invitaban a personas de ambos sexos y los hacían pasar a sus celdas a pesar de no tener licencia y, además, vestían lo que querían. Según la descripción de la madre Lucía, en el beaterio no se podía reconocer una vida de entrega o una vida religiosa disciplinada. Asimismo, señalaba que seguían las injusticias contra Josefa del Rosario por haber sido escogida secretaria y las recriminaciones por ser mestiza y viuda. A esto agregaba que ya habían pasado cuatro meses desde que la exsuperiora, Rafaela de Dios,

55 *Ibid.*

56 En ese momento, Juan José Negrón.

57 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 34, 1793.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

pidiera dos meses para presentar sus cuentas y todavía no lo hacía, sin tener excusa convincente, declarando «frívolos pretextos»⁶⁰ que perjudicaban al beaterio, pues hacía que se retuvieran o demorasen las rentas. Como se observa, en este tipo de disputas los argumentos económicos eran frecuentes y siempre hacían referencia al manejo de las cuentas de la comunidad.

A fines de agosto, el notario público Manuel Barrera pasó una tarde por el beaterio con el fin de leer el superior decreto expedido por el arzobispo, monseñor Juan Domingo González de la Reguera. Para entonces, la madre superiora sabía de la visita y congregó a todas las beatas en el coro bajo a toque de campana, como parte de una estrategia destinada a dotar de legitimidad su nombramiento. En este documento, el provisor exhortaba a las hermanas a la paz, la quietud y a congraciarse unas con otras en sincero perdón. En el mismo acto se les encomendaba velar por la armonía y tranquilidad entre ellas, y se solicitaba a la beata Rafaela de Dios que presentara públicamente sus cuentas. Aunque la intervención de la autoridad eclesiástica surtió efectos, en la práctica, este episodio de tensión estuvo lejos de ser el único.

Las versiones e interpretaciones sobre los hechos descritos se pueden encontrar en documentos fechados tres años después. Allí se explica por qué Rafaela de Dios ejerció tanto tiempo como madre superiora y por qué luego fue designada Lucía de la Luz. Quien comenta los hechos es el capellán del beaterio, Francisco Joseph Benites. Según él, la causa de todas las diferencias fueron los cambios introducidos por su antecesor, el doctor Joaquín Dávalos, en la forma de elegir a las autoridades del beaterio.⁶¹ En su opinión, su iniciativa de que la elección de la superiora se hiciera por votación en lugar de que la escogiera el prelado había propiciado cierto abuso, aunque sin malicia. Para el nuevo capellán, las beatas no tenían la capacidad de elegir, tal como se desprende de las siguientes expresiones vertidas por él: «Quando estas son unas pobres infelices de talentos» que «no se habían instruido en la doctrina cristiana».⁶²

60 *Ibid.*

61 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 38, 1796. Francisco Joseph Benites decía que el beaterio debía ser «una casa de religión, virtud, honestidad, recogimiento, obediencia y que se debía conservar en paz y tranquilidad».

62 *Ibid.*

Originalmente, los mayordomos de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana supervisaban el nombramiento de las superiores, lo que se fue olvidando con la nueva decisión. Además, las beatas adquirieron algunas fincas para su propio sustento y conservación, independientemente de la renta de la cofradía, por lo que ya no necesitaban la ayuda de los cofrades.

Como se puede observar, mientras las beatas dependían económicamente de los cofrades, estos tenían injerencia directa y efectiva en el gobierno del beaterio, pero cuando este logró más autonomía, solo se sujetaron a las órdenes del provisor que los arzobispos nombraban para su gobierno. Por lo tanto, el control de las elecciones pasó de la cofradía a los representantes del arzobispo. Ellos elegían como madre superiora a la que tuviera una conducta mejor acreditada y fue así que el capellán Joaquín Dávalos junto con el provisor, comisionados para el beaterio, dispusieron que la superiora se eligiera por votación de las hermanas. En un comienzo, ejerció por tres años Rafaela de Dios, después estuvo la hermana Dominga de Jesús y, luego, nuevamente, Rafaela de Dios, a quien siempre se intentaba reelegir a pesar de su avanzada edad. Esta es la razón por la cual permaneció tanto tiempo como madre superiora.

Debido a los incidentes de 1793, el arzobispo tuvo que intervenir y eligió a la madre Lucía de la Luz como superiora. Sin embargo, según don Francisco, esta también tenía escasos conocimientos y «ya pronto se tenía que cambiar de cargo»,⁶³ pues debía haber otra madre que enmendara y reformara las malas costumbres que había dentro de la comunidad. Para él, esta persona era la hermana Josefa del Rosario, en quien había encontrado un espíritu sano, además de que como secretaria había sabido conservar y aumentar las rentas de las casas, mientras que las otras preladas se habían mostrado inútiles.

Lo mismo intentó respecto a las distribuciones económicas de la hermandad, pero, como ya es sabido, no pudo concretarlo debido a los diferentes pleitos y a la formación de bandos que intentaron despojarla de su cargo. Por tales motivos, el capellán intentó ponerse en contacto con el arzobispo para comentarle las cualidades nobles de la hermana Josefa del Rosario.⁶⁴ Según don Francisco, otras hermanas también tenían

63 *Ibid.*

64 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 39, 1796.

virtudes pero carecían de talento, y las que llevaban menos tiempo en el beaterio estaban «con mocedad y desarreglo», por lo que no merecían el cargo.

Después de tres semanas, el doctor Juan Gómez de la Regina afirmó que en el beaterio nunca habían entrado preladadas por elección de las beatas, sino por nombramiento de la jurisdicción. Sin embargo, este procedimiento se vio interrumpido por los alborotos que causó el bando de la hermana Rafaela, que además generó cierto escándalo y desconcierto público.

Pasados tres años desde que asumiera la madre Lucía, el beaterio quiso continuar con las elecciones formales con permiso del arzobispo. Con el objeto de que cuidara y observara a las beatas, Josefa del Rosario fue nombrada prelada y el auto se leyó a toda la comunidad para que las hermanas obedecieran. La elección de Josefa del Rosario como superiora causó grandes alborotos dentro del partido de Rafaela de Dios, que alegaba que no era indígena y había estado casada dos veces.⁶⁵

Este caso da cuenta de una larga lucha de poderes basada en argumentos como el origen étnico y el estatus para obtener el título de madre superiora dentro del beaterio. La hermana Josefa del Rosario ocupó su cargo de prelada hasta abril de 1799, momento en que tuvo que dejarlo a causa de su delicado estado de salud. A partir de entonces y durante el gobierno de Jacoba de San Francisco, se suscitaron nuevas querrelas en su contra.

5. Jacoba de San Francisco

Luego de que la hermana Josefa del Rosario pidiera licencia en 1799 para atenderse fuera del beaterio, ocupó su cargo Jacoba de San Francisco. No se conocen noticias de su gobierno hasta dos años después, cuando se suscitó un nuevo conflicto contra Josefa del Rosario. En octubre de 1801, esta expresó su deseo de reincorporarse a la comunidad del beaterio, pero su celda estaba ocupada por otra beata que se había instalado por orden de la nueva madre superiora, motivo por el cual pidió formalmente que la desocuparan.⁶⁶ En la petición, se puede observar el apoyo de muchos miembros de la cofradía, como el mayordomo José Salinas Temoche, que, junto

65 Algunas de estas hermanas que se oponían tuvieron más adelante el cargo de madre superiora por más de un trienio dentro del beaterio. Estas fueron Jacoba de San Francisco y Eulalia de San Miguel.

66 AAL, Cofradías, XIII, expediente 24, 1801.

con otros hermanos, abogó por ella diciendo que había arreglado muchas cosas dentro del beaterio, a menudo con dinero de su propio bolsillo. Según ellos, Josefa del Rosario había mandado a refaccionar fincas, algunos techos de los santuarios, la cocina, la plaza donde se disciplinaban las beatas y un sitio contiguo, además de abrir pozos profundos al interior del beaterio,⁶⁷ razón más que sobrada para que le fuera devuelto lo que Jacoba de San Francisco y las hermanas retenían como suyo.

La misma Josefa del Rosario atestiguó que había presentado su cuenta de gobierno en octubre de 1800 y que no había recibido ninguna aprobación o desaprobación. Al respecto señaló que había acudido a la superiora Jacoba, pues deseaba seguir recogiendo en el beaterio del cual había sido madre superiora, pero que la nueva prelada la había despreciado y no le había permitido asilo.⁶⁸ En su solicitud, la hermana Josefa manifestaba no entender cuáles eran los motivos que hacían que la madre superiora la rechazara. Ella sabía que el mayordomo y los hermanos de la iglesia se habían dirigido al arzobispo con el fin de ayudarla, para que liberaran la celda que ella ocupaba antes de salir de la comunidad y ella pudiera restablecerse. Además, no se le podía negar la celda porque ella había sido madre superiora y ya se encontraba en una edad muy avanzada y seguía delicada de salud.⁶⁹ Ante este testimonio, la petición fue concedida, lo que deja en evidencia que las beatas recurrían al arzobispo para solucionar disputas internas de mayor o menor envergadura.

Sin embargo, la mediación del arzobispo no siempre fue garantía para terminar con las pequeñas o grandes disputas de poder, reconocimiento y autoridad al interior de las comunidades. En el caso que nos ocupa, a pocos días de superar el conflicto generado en torno al asunto de la celda, la madre superiora Jacoba de San Francisco escribió un auto responsabilizando a la madre Josefa del Rosario de incitar al resto de las beatas a demandar una nueva elección de prelada. Del tenor de los escritos, se deduce que la intención de la madre superiora era privar a Josefa del Rosario del voto activo y pasivo, es decir, impedir que fuera elegida y también que pudiera votar en las siguientes elecciones, solicitando además

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

que «guarde moderacion y urbanidad con todas y que no insulte con dicterios y palabras indecorosas».⁷⁰

Según Jacoba de San Francisco, la comunidad había vivido con mucha tranquilidad durante el tiempo que Josefa del Rosario había estado fuera del beaterio. La madre superiora indicaba que ella había salido en mayo de 1799 tras pedir licencia por dos meses porque adolecía de dolor de cabeza, pero que se había llevado todos sus muebles. Respecto a la petición de los mayordomos y los hermanos cofrades, manifestó que Josefa del Rosario había formado un bando junto con los vocales de la cofradía para ser restituida. Si esto fuera cierto, tendría que verse a cambio de qué estos aceptaron ayudarla o por qué les interesaba hacerlo. Además, en palabras de la superiora, durante todo el tiempo que estuvo fuera «no ha dado Doña Josefa la menor prueba de amor ni inclinación de volver a esta casa».⁷¹ Por último, la acusó de no haber terminado de presentar las cuentas de su prelación.

Como se observa, las acusaciones realizadas por la madre superiora eran graves. No solo ella firmó el auto, sino que también lo hicieron las otras hermanas de la comunidad, ante el protector general de la nación y fiscal de la Real Sala del Crimen. En el documento declararon que no extrañaban a Josefa del Rosario ni la aclamaban, porque las había dejado en el tiempo de su mandato y estaban hartas de sus insultos e injurias.

En marzo de 1803, la madre Josefa del Rosario realizó una queja contra el procurador Isidro Vilca, pues este retenía en su poder, maliciosamente según la beata, los cuadernos principales de las cuentas de su gobierno y, por este motivo, ella no los podía presentar.⁷² Esto se debía a que él «hacía prisionería» con la madre superiora, Jacoba de San Francisco,⁷³ y los guardaba hacía un año sin que le bastaran los apremios que el juzgado había emitido contra él. Por tal motivo, la hermana Josefa del Rosario pidió al arzobispo que lo castigara con la pena de excomunión si no entregaba los cuadernos.⁷⁴

Estas quejas continuaron dos años después, en abril de 1805, cuando se acercaban las elecciones y la madre Jacoba llevaba seis años en el cargo.

70 AAL, Cofradías XIII, expediente 24, 1801, f. 3rv.

71 AAL, Cofradías, XIII, expediente 24, 1801, f. 7.

72 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 44, 1803.

73 AAL, Cofradías, XIII, expediente 24, 1801.

74 *Ibid.*

Josefa del Rosario la acusó de que a fuerza de dinero ya había tomado el mando de la próxima elección⁷⁵ y afirmó que, a pesar de que en el beaterio había señoras más antiguas y con más méritos, se buscaba reelegirla. Como indicamos en el caso anterior, en 1793 la jurisdicción había retomado la potestad para elegir a la madre superiora, de manera que, si Jacoba de San Francisco estaba siendo reelegida, probablemente alguien en la jurisdicción buscaba mantenerla en el cargo. Josefa del Rosario indicó que todas las hermanas pedían al arzobispo que la elección fuera por votos y no por designación, pues de otro modo Jacoba de San Francisco continuaría como madre superiora por mucho más tiempo y estas hermanas serían víctimas de las mayores miserias. Al parecer, sí hubo hermanas que señalaron que la prelada era vengativa y rencorosa,⁷⁶ lo que fue tomado como una fuerte acusación contra la madre superiora. En mayo se le pidió a la hermana Josefa del Rosario que justificara sus dichos so pena de ser declarada «falsa calumniante»⁷⁷ y castigada por ese crimen, cuya gravedad radicaba en que ella era beata y con sus afirmaciones no estaba guardando respeto a su superiora ni a los prelados que ordenaban la elección. La gravedad de los disturbios que siguieron motivó la suspensión del proceso.

En junio Josefa del Rosario se dirigió al provisor y vicario general y aclaró que en abril había sido habilitada por él para tener voz pasiva y activa en las elecciones, por lo que podía elegir y ser elegida. Afirmó que en ningún momento había querido tocar el honor de la madre superiora ni mucho menos faltar el respeto a los prelados de la Iglesia ni a sus ministros. A esto agregó que en su carta no había «acusación ni querrela que interpusiera a un cabildo o a él [vicario general]»,⁷⁸ caso en el que sí habría estado obligada a argumentar,⁷⁹ por lo que pidió al vicario ser excusada de presentar justificación alguna.⁸⁰

75 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 48, 1805.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*

79 Para apoyar su argumento, mencionó un documento de la Ley Real de Partida, el cual decía que se podía juzgar para desengañar y no en manera de acusación. Si pasara esto, no había la necesidad de probarse lo que se decía ni mucho menos se podía castigar.

80 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 48, 1805.

Las acusaciones contra la madre superiora Jacoba de San Francisco no solo vinieron de la hermana Josefa del Rosario. También está el caso de la seglar Encarnación Farro, que en 1803 reclamó el derecho a una celda y la acusó de tener cierto odio hacia su difunta hermana Sensión. La madre Jacoba se defendió diciendo que se trataba de una calumnia, pues ella le había tenido sentimientos de «ternura, compasión y lenidad»,⁸¹ igual que a todas las hermanas, y que la había tratado con singular preferencia por su rara humildad y por las virtudes con las que había ejemplificado durante su vida en el beaterio.⁸²

Conclusiones

Este artículo ha mostrado a un grupo de mujeres indígenas que se recogían en un beaterio y provenían de diferentes partes de la costa y de la sierra del virreinato del Perú, lo cual muestra que esta institución era conocida más allá de la capital. Asimismo, ha analizado la importancia de las elecciones en el beaterio a partir de casos concretos, identificando los conflictos que ponen en evidencia espacios y prácticas de disputa de poder entre las integrantes de la comunidad.

Los diferentes casos citados dan cuenta de la presencia de bandos, la existencia de redes y la puesta en escena de estrategias destinadas a favorecer a unas y otras en función de intereses más materiales que espirituales. En estos márgenes las estructuras jerárquicas de autoridad, y los espacios para desafiarla, resultan evidentes. Las luchas que aborda esta investigación tuvieron lugar durante el gobierno de la madre Rafaela de Dios, quien estuvo alrededor de veinte años a cargo del beaterio sin presentar a tiempo las cuentas de la institución. Por tal motivo, una autoridad tuvo que interponerse para elegir a otra beata que no fuera de su bando, pues los mayordomos de la cofradía ya no estaban a cargo de que las elecciones se llevaran en orden. Ante tal decisión, el bando de la madre Rafaela creó muchos desórdenes, ya que la elegida era mestiza y viuda, algo que no había importado cuando ocupó el cargo de definidora durante el anterior mandato.

81 AAL, Beaterio de Copacabana, legajo 1, expediente 45, 1803

82 *Ibid.*

Resulta claro que entre estas hermanas existió un pleito o desacuerdo muy fuerte al finalizar el gobierno de Rafaela de Dios. ¿Por qué ella y las hermanas de su bando no querían que Josefa del Rosario ocupara un cargo importante en el beaterio? Esta actitud hace pensar que Rafaela de Dios podría haber hecho algo indebido durante su gobierno, de lo que Josefa del Rosario estaba al tanto. Aunque los documentos estudiados no permiten saber exactamente qué cosa, los argumentos dejan entrever que se trataba de cuestiones políticas y económicas. Sin embargo, Josefa del Rosario nunca la denunció mientras fue madre superiora y solo se quejó contra Jacoba de San Francisco cuando no le permitió regresar al beaterio.

Se puede observar que el bando de Rafaela de Dios buscaba obtener poder dentro del beaterio, pero ¿por qué? Varias de estas hermanas ocuparon el cargo de superiora por más de un trienio: la madre Rafaela de Dios estuvo veinte años, Jacoba de San Francisco estuvo seis y, más adelante, la beata Eulalia de San Miguel estuvo muchos años durante la nueva república. Se podría interpretar que esto las beneficiaba a ellas, pero no se conoce con certeza qué significaba para las demás beatas.

Después de exponer este estudio de caso, se puede entender que el beaterio era un espacio donde también existían luchas de poder entre las mujeres indígenas y las que no lo eran. El hecho de que una mujer de «nación mixta» ocupase un cargo dentro de este espacio contribuyó a que se desatasen conflictos y caos como los descritos.

Para terminar, deseo resaltar la importancia que pudo haber significado pertenecer a una institución religiosa, sobre todo para el grupo indígena. Tal como afirmó Kathryn Burns, en un beaterio una hija de indios podía tener un cargo dentro de un espacio de poder femenino indígena.⁸³ Tal fue el caso de Jacoba de San Francisco, quien, según los documentos, era hija de indios principales de San Francisco de Paita, en Piura, y llegó a ser madre superiora por muchos años, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

83 Burns, *op. cit.*, p. 128.

III.

MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES.
CHILE, ESPACIOS FRONTERIZOS Y ÁMBITOS DE JUSTICIA

¿QUÉ HACEN LAS MUJERES MAPUCHES Y ESPAÑOLAS EN LOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES?

Gertrudis Payás Puigarnau¹

Resumen

En este trabajo se rastrean las referencias a las mujeres en el corpus de actas e informes de los parlamentos hispano-mapuches coloniales (1593-1803) publicado por José Manuel Zavala (2015) para analizar las distintas formas en que se las nombra, describe y califica. Se desprende del análisis que estas referencias, tanto de la mujer española como de la mapuche, reflejan tres representaciones o estereotipos: la mujer como cuerpo, como representación de paz y bienestar, y como parte de los bienes del hombre. Con la prudencia a que obliga el hecho de basarse solo en documentos españoles, se concluye que en cualquiera de estas calidades, la mujer es invocada en las negociaciones como parte de los argumentos de defensa de los intereses de ambas partes.

Palabras clave: mujer, parlamentos hispano-mapuches, mediación, intérpretes, frontera, Araucanía.

1 Doctora en Estudios de Traducción por la Universidad de Ottawa, académica del Departamento de Lenguas y Traducción, investigadora del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco y miembro del Grupo de Investigación Alfaqueque de la Universidad de Salamanca.

Introducción

En la colección de actas e informes de los parlamentos hispano-mapuches editada por el antropólogo José Manuel Zavala y publicada en 2015 por la Universidad Católica de Temuco,² que van desde 1593 hasta 1803, está la constancia de una relación intensa, a veces conflictiva y a ratos amable, entre unos hombres que se lanzaron a la conquista de un territorio y otros que no se dejaron conquistar. No pudiendo aniquilarse, los primeros se tuvieron que conformar con hacer ver que seguían mandando, y los segundos con hacer ver que seguían siendo libres. Unos y otros se mintieron a sabiendas de que lo hacían; dejaron en manos de intérpretes y otros mediadores la tarea de administrar ese malentendido, y confiaron a secretarios y escribanos la faena de arroparlo en formulismos que permitían que unos y otros salvaguardaran su dignidad ante sus respectivos súbditos y superiores. Así, si se me permite, un poco literariamente, prefiero describir el ámbito de estudio al que me voy a referir.³

Esta colección de actas de los parlamentos, que lleva como subtítulo «Textos fundamentales», comprende treinta y tres conjuntos textuales que corresponden a un total de cuarenta y ocho acuerdos celebrados entre las dos fechas mencionadas, en veintidós lugares distintos. Se trata de los documentos más representativos hasta ahora encontrados de estos parlamentos. Están todos escritos en español, aunque en la mayoría hay vocabulario en mapudungun, y contienen dos tipos de fuentes, si se atiende al género textual: el principal y más copioso es el género documental, de informe o acta administrativa, redactada y firmada por un secretario

2 José Manuel Zavala (ed.), *Los parlamentos hispano-mapuches 1593-1803. Textos fundamentales*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2015.

3 Para un análisis del contexto y la práctica de los parlamentos hispano-mapuches remito en particular a José Manuel Zavala, *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago, Ed. Universidad Bolivariana, 2008; José Manuel Zavala, «Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas», en David González Cruz (comp.), *Pueblos indígenas y extranjeros en la monarquía hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra, siglos XVI-XIX*, Madrid, Sílex Ediciones, 2011, pp. 303-316; Abelardo Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. En cuanto a la mediación lingüística en los parlamentos, véase Gertrudis Payás, José Manuel Zavala y Ramón Curivil, «La palabra 'parlamento' y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción», *Historia*, vol. 47, n.º 2, 2015, pp. 355-373.

que puede haber sido testigo presencial de las reuniones. Emitidas por el gobernador de turno, las actas van dirigidas a la superioridad del bando español, y contienen principalmente la materia de las negociaciones y las cláusulas acordadas, con los nombres y cargos de los negociadores de ambas partes. En mayor o menor grado contienen pormenores de las negociaciones, expresiones de los argumentos esgrimidos por las partes, e incluso discursos o fragmentos de discursos en estilo directo o indirecto, por lo cual en general no son documentos meramente burocráticos ni descarnados, sino que hay en ellos emotividad, subjetividad y hasta pasión.

El segundo género textual presente en el corpus es el epistolar o testimonial. Como para los parlamentos tempranos (Catiray 1612, Nacimiento 1617) promovidos por el jesuita Luis de Valdivia no se conocen las actas oficiales, se incluyeron cartas o informes personales suyos en los que se describen las reuniones. Se trata de una escritura más íntima, expresión de la memoria, en la que autor y emisor son la misma persona, el padre Valdivia, y cuyos destinatarios son las jerarquías civiles o religiosas.

En cuanto a los personajes, siempre son hombres los que escriben, y hombres son los destinatarios de estos documentos. Hombres son los que están descritos, hacen la guerra y los que negocian la paz. La distinción principal que se hace entre esos hombres es si son españoles (en cuyo caso el deíctico empleado es «nosotros») o si son mapuches (en cuyo caso el deíctico es «ellos»), identificando así a las dos partes en conflicto. Ocasionalmente el «nosotros» (o el verbo en primera persona del plural) se extiende al mapuche, y eso sucede cuando se reproducen fragmentos de discursos españoles, en los que, como parte de la estrategia argumentativa, se trata de convencer de que hay intereses comunes por los que hay que luchar en conjunto.

Encontrar reciprocidad de intereses es la base de todo inicio de negociación. Se parte de la declaración de una voluntad mutua, una concordancia que puede ser solo el deseo de hablarse y escucharse, y, paso a paso, reunión tras reunión, se van encontrando zonas de aquiescencia y se van aislando los temas contenciosos. Hay que considerar que el evento solemne que se registra en las actas es la fase final de toda una serie de encuentros parciales en los que se trataban y delimitaban los temas que después serían objeto de acuerdo en el parlamento propiamente dicho, de manera que no puede considerarse el arranque de las negociaciones sino su término. Aquí, la documentación de cada uno de los parlamentos no es

tan detallada como para permitir analizar todo el proceso de negociación, pero el conjunto proporciona datos suficientes para reconstruir un estilo y unas formas de negociar regulares: la secuencia en que se procedía, que suele ser la misma, y la permanencia de los mismos rituales y protocolos confirman que se logró cierto grado de consenso y articulación para entablar y discutir esos intereses comunes.

El primer acto ritual consistía en tomar juramento al intérprete, el intermediario a través del cual se establecía la comunicación formal y respeto del que en principio había acuerdo entre las partes, y sobre esa entente inicial se empezaba a conversar. Además de resolver el problema de la comprensión lingüística, la presencia del intérprete permitía que las partes no tuvieran que emplear una lengua ajena, lo que podía significar ventajas para ambas, pero principalmente para la que tenía menos poder real; al no ceder en el uso de su lengua, los mapuches tenían más posibilidades de resistir los intentos de imposición o asimilación de la parte española.⁴ El ejercicio de la interpretación impone en general un ritmo más lento a los procesos de negociación, proporcionando más oportunidades de escuchar, deliberar, explicar y replegarse que en las negociaciones que se llevan a cabo en una misma lengua. Además, por las incertidumbres que genera, hace necesaria cierta tolerancia a la ambigüedad y el malentendido, aspecto no menor en toda negociación, pero más aún entre colectivos enemigos y armados.

¿Por qué subrayarlo aquí? Porque toda argumentación en la negociación pasaba por los intérpretes, es decir que todo lo aducido, defendido y argumentado se hacía a través del dispositivo de interpretación lingüística. Los intérpretes tenían como función declarada servir de canales de comunicación, pero además, y sin que se dijera de forma expresa, tenían la función de mediar, es decir, de usar su gestión lingüística para desactivar conflictos, minimizar las áreas de desacuerdo y reforzar las de acuerdo; tenían por lo tanto funciones de coordinación, asesoría, y cierto control sobre lo que se negociaba.⁵ Como todo pasa por la palabra, y los mapuches nunca cedieron su soberanía lingüística en las relaciones políticas con los

4 Mario Samaniego y Gertrudis Payas, «Traducción y hegemonía: los parlamentos hispano-mapuches de la frontera», *Atenea*, n.º 516, 2017, pp. 33-48.

5 Véase al respecto Cecilia Wadensjö, *Interpreting as Interaction*, Londres y Nueva York, Longman, 1998. Sobre los aspectos sociales del uso de intérpretes existe una rica bibliografía actual, que reconoce en Wadensjö una aportación seminal. Véase, por ejemplo, Franz Pöchhacker, «Interpreters and Ideology: from 'Between' to 'Within'», *Across Languages and Cultures*, vol. 7, n.º 2, 2006, pp. 191-207.

españoles, por intermediación de los intérpretes se fueron seleccionando y consolidando un vocabulario, unos argumentos y unas formas retóricas para transmitirlos y defenderlos en las negociaciones.

Como estudiosa de la historia de la mediación lingüística, me he fijado en aspectos del lenguaje y la argumentación en los documentos relativos a los parlamentos, los puntos en torno a los cuales hay o no hay consenso, el grado de dificultad que implica aceptar una u otra propuesta de la contraparte, y la propia inteligibilidad de las posiciones recíprocas. Si se acepta que la práctica de los parlamentos fue un éxito de la política fronteriza hispano-mapuche (habida cuenta de su larga duración y el interés con que fue mantenida por ambas partes) y se considera la importancia del hecho de que ninguna de las partes cedió en el uso de su lengua, es decir que durante más de dos siglos se ejerció la diplomacia por medio de intérpretes, habrá que convenir en que el dispositivo de mediación interlingüística funcionó. Si se quiere ahondar en ello, como la labor misma del intérprete está escasamente registrada, es preciso basarse en las fuentes que existen, en este caso, las actas de los parlamentos. Ahí está la materia de los acuerdos, que se enuncian como capitulaciones, pero también en algunas hay suficiente información como para poder comprender la retórica empleada y la forma en que se argumentaba por medio de los intérpretes. Por ejemplo, del lado español, entre las estrategias argumentativas empleadas a través de ellos, hay elementos de amenaza (de guerra si no se aceptan sus propuestas), amonestación o admonición (se advierte a los mapuches que deben aceptar asentarse en pueblos, que deben ser enemigos de los enemigos de los españoles), pero también de paternalismo e interés por la paz (se expresa compasión, deseo de amistad), mientras que de la parte mapuche, además de advertencias y amenazas veladas, hay expresiones de altivez, protestas, quejas y peticiones (que se ponga fin a la esclavitud, que se echen abajo los fuertes, que no les quiten a sus mujeres), expresiones que los intérpretes debían trasladar a la parte española. El acercamiento a estas cuestiones desde la perspectiva de la mediación me ha movido a buscar cuáles fueron las palabras usadas en ambas lenguas, y los temas y argumentos que concitaron consenso, aquellos sobre los cuales se logró hacer coincidir pareceres, es decir, que resultaron útiles para el desenlace exitoso de las negociaciones.⁶

6 Sin prejuzgar aquí sobre lo que pueda entenderse por éxito de una negociación entre invasores e invadidos, desde luego.

Como en todo esfuerzo auténticamente diplomático, la emotividad tiene su lugar en la negociación: son mutuamente comprensibles las palabras de amistad (impresas en el cuerpo, como brazos, corazones y manos, e impresas en la emoción, como bondad, benevolencia y magnanimidad), y el vocabulario en ambas lenguas fue más que suficiente para ello. Pero también hubo temas en los que el consenso de partida sirvió para avanzar en terrenos más espinosos. El comercio fue uno de ellos, pues ambos colectivos tenían grandes intereses en la libre circulación de mercancías. La mujer puede que haya sido otro.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, pues se trata de intereses de guerra, y los documentos son producidos en un contexto en que las mujeres son inexistentes, la palabra *mujer* (o *mujeres*) aparece en 26 de los 33 documentos, un total de 110 veces, mientras que la palabra *hija* (o *hijas*) aparece 19 veces. En la mayoría de los casos se trata de grupos anónimos (mujeres en plural), de españolas o mapuches sin distinción, y solo en un par de ocasiones aparecen personas identificables (en las actas de Paicaví 1612 y de Quillín 1641 se registran los nombres de siete españolas). ¿Qué debemos entender de estas ocurrencias?

Por lo pronto, como es sabido,⁷ en las fuentes sobre la frontera de Arauco prácticamente no se registra mujer que no sea real o potencialmente cautiva, pues a la práctica antigua del rapto entre grupos mapuches se sumó la toma de mujeres españolas, como se puede leer en uno de los primeros parlamentos registrados por José Manuel Zavala: «Dentro de pocos días que esto sucedió hicieron una junta y con ella acometieron la ciudad de Chillán y aunque había en ella al pie de cien soldados y un antiguo capitán, se llevaron todas las mujeres, que muy pocas escaparon, y mataron muchos españoles y sacerdotes pegando fuego a la ciudad toda».⁸ Aunque pocas veces los españoles admitirán hacer lo mismo, en la documentación de los parlamentos y según el testimonio de un jefe mapuche

7 Véase al respecto Yéssica González, «Discurso y concepción jurídica del cautiverio colonial. El caso de los cautivos de la frontera en Chile», en Macarena Cordero, Rafael Gaune y Rodrigo Moreno (comps.), *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX*, Santiago, Universidad Adolfo Ibáñez/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2017, pp. 213-236. Un estudio clásico es el de Fernando Operé, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

8 «Parlamentos de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 55. Modernizamos la ortografía en todas las citas del artículo.

en el mismo parlamento de 1605, está claro que las mujeres eran por igual objeto de botín entre españoles y mapuches, además de serlo entre grupos mapuches enemigos:

Habiéndose sentado este, se levantó otro de la misma *regleregua*⁹ llamado Guayangueno, y dijo que este mes pasado los indios de guerra, por haber él dado la paz, le mataron mucha gente y se llevaron sus hijas y mujeres, y se ofreció no solo a la paz sino a la guerra luego si le ayudaba el gobernador a vengarse, pues si sentían todos los indios que los españoles les quitasen sus mujeres e hijos, cuanto más no lo sentían si se los quitaban los indios comarcanos; y como mandaba Su Majestad en estas cartas que no se les quitaran hijas y mujeres, también mandaba les ayude el dicho gobernador a cobrarlas del enemigo que se las quitó.¹⁰

Esta práctica del cautiverio no se erradicó en todo el periodo colonial. De hecho, las autoridades españolas se prestaban para mediar en la devolución de las cautivas entre grupos mapuches enemigos, como atestigua el informe que acompaña el acta de un parlamento celebrado casi al final del periodo: «Se ha atendido con particular cuidado cuanto conduce al fomento y alivio de los indios. He logrado componer muchas de sus diferencias particulares apaciguando las guerrillas entre los de Boroa, Imperial alto, y Maquegua, con restitución de infelices mujeres cautivas y párvulos, hechas de una y otra parte».¹¹

En la pluma de los escribanos españoles las mujeres reciben el mismo tratamiento textual, sean españolas o mapuches, pues ambas despiertan a la vez lástima y deseo, y tanto españoles como mapuches manifiestan la voluntad, si no de protegerlas activamente, al menos de que no les sean molestadas: «Se les pondrán lenguas¹² hombres de bien y celosos del servicio de

9 En mapudungun, una *regleregua* es un complejo compuesto de siete *reguas* (regle = siete) o unidades territoriales.

10 «Parlamentos de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 57.

11 «Parlamento de Lonquillo 1784», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 365.

12 Es decir, capitanes que hacen de intérpretes (lengua = intérprete). Residían entre los mapuches y servían de enlace con el ejército.

Dios y de su majestad que les traten bien y no les inquieten sus mujeres e hijos ni beban ni se embriaguen con ellos».¹³

En materia de mujeres cautivas, por lo tanto, no se distinguen bandos: todos procuran cautivarlas y que no les sean cautivadas. Los enemigos y negociadores son colectivos constituidos por hombres (ellos = los mapuches / nosotros = los españoles), pero «sus mujeres» y «nuestras mujeres» son una misma cosa, cuya posesión ilícita hay que prevenir. Ellas son, por lo tanto, un primer argumento de entente: no hay que robarse a las mujeres y, si se las ha robado, hay que devolverlas (era objeto de discusión si había que compensar al bando que las había perdido cuando se trataba de los mapuches, pues ellos tenían la costumbre de pagar en especie las muertes y los robos de personas y ganado). Y los parlamentos eran las ocasiones en que se efectuaban los canjes o en que se explicaban los canjes ya hechos para allanar el camino.

Las referencias a las mujeres en los parlamentos parecen remitir entonces a un doble argumento: el del daño y la infelicidad que se provoca al enemigo hombre quitándoselas o maltratándolas, y el del bien y la felicidad que produce el hecho de que estén protegidas. Las 110 referencias que aparecen en el corpus se presentan así: el mayor número de veces la palabra *mujer/es* se encuentra por sí sola o acompañada de *hija/s*, es decir, recalcando el hecho de que se trata de personas del sexo femenino (un total de 54 veces), en contextos como los siguientes:

- a) Del espanto y pavor afirman malparieron todas las mujeres [mapuches y españolas]¹⁴ que en todo aquel contorno había preñadas.¹⁵
- b) Olvidados de la policía y nativa lengua, o, lo que es más cierto, por estar ya tan envidados en las costumbres de los indios, que lo menos que tienen aprendido de ellos es la poligamia; pues el que menos tiene seis mujeres, y hay españoles de estos que tienen veintiocho hijos y gran número de nietos y nietas, que son otras tantas amarras o raíces que los tienen asidos a su desdicha y con notable olvido de Dios.¹⁶

13 «Parlamento de San Carlos de Austria, Yumbel, de 1692», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 173.

14 Entre corchetes, la atribución de gentilicio.

15 «Paces de Quillín de 1641», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 108.

16 *Ibid.*, p. 116.

- c) Hacían pisar barro a sus mujeres e hijas desnudas [mapuches] [...] y a vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas [mapuches].¹⁷
- d) Que hombres de tan malas costumbres no pueden ser buenos amigos, como que están apartados de Dios y no cumplen con las obligaciones de cristiano, sino entregados a todo género de vicios, por lo que no tendrán libres sus mujeres [mapuches], ni hijas [mapuches] de la malicia de tales malévolos.¹⁸

En a) los jesuitas autores del documento que narra las paces de Quillín evocan el augurio del volcán en erupción que hace malparir a las mujeres. Aquí se trata tanto de mujeres mapuches como españolas; en b), también de Quillín, se explica cómo los españoles que se han pasado al bando mapuche han adoptado la costumbre indígena de la poligamia. Las mujeres son obviamente mapuches; en c) el acta hace constar la queja del mapuche por el trato vejatorio y las violaciones que sufren sus mujeres e hijas a manos de los soldados españoles, y en d) el acta reproduce el discurso dirigido a los mapuches en que se les advierte del peligro que corren sus mujeres e hijas si acogen en su territorio a desertores españoles.

En estas ocurrencias la mujer se representa principalmente como cuerpo objeto del deseo sexual masculino, cuerpo vejado o humillado, o cuerpo procreador (mujer-vientre). Podemos etiquetar este campo semántico como el de la genitalidad y la procreación. Las negociaciones de paz traen a colación en estos casos el tópico de la mujer como vientre que puede malparir o de la mujer como víctima de la lujuria del hombre, español en ambos casos.

En segundo lugar, encontramos en 26 ocasiones la palabra mujer o mujeres acompañada de *hijo/s* y *niño/s*. El vocablo también aparece junto a *familias* y en algunos casos junto a *parientes*:

- a) Que no han de consentir que los yanacónas¹⁹ nacidos, bautizados, y criados entre nosotros, dejando abandonadas sus mujeres [yanacónas], e hijos, o las obligaciones de cristiano.²⁰

17 «Parlamentos de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 50.

18 «Parlamento de Tapihue de 1774», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 319.

19 Yanacónas: originalmente indios auxiliares de las tropas españolas procedentes del Perú. Se mantuvo la denominación para su descendencia, con el sentido de «criados».

20 «Parlamento de Tapihue de 1774», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 322.

- b) Por cuya falta veían perecer sus mujeres [mapuches] y sus hijos [...], llevaron cautivos a los españoles que quedaron, con todas las mujeres [españolas] y niños.²¹
- c) ¡Se han sublevado con muerte de muchos soldados y vecinos capturando a sus mujeres [españolas] e hijos!²²
- d) Las calamidades de la guerra que se habían atraído, retirados a las montañas, con sus mujeres [mapuches], e hijos, reducidos a comer los perros que les acompañaban.²³

En estos casos, cuando se da en coocurrencia con *hijo/s*, no es desde luego el aspecto sexual el que es invocado sino el de madre, por lo general, desamparada a causa de las guerras y acompañada de hijos pequeños, igualmente desamparados y huérfanos, que mueven a lástima. Se trata de una representación de la buena vida perdida. En a) se intenta hacer ver a los mapuches que no deben permitir que se pasen a su bando los *yanacónas* desertores, pues al hacerlo abandonan a sus mujeres e hijos; en b) se relata cómo ambas partes tomaban mujeres e hijos; en c) se recuerdan los ataques mapuches y la captura de mujeres e hijos del bando español, y en d) los españoles amonestan a los mapuches haciéndoles ver la triste situación en que están ellos y sus mujeres e hijos por causa de la guerra. La argumentación así constituida debía exhortar a los mapuches a ponderar las ventajas de hacer pactos con los españoles y considerar los riesgos que podría conllevar su oposición.

Finalmente, la palabra *mujer/es* aparece en 30 ocasiones encabezando enumeraciones en las que, además de hijos, aparecen uno o más de los siguientes vocablos: *hacienda, casa, sementera, ganado y bienes*. Ahí el discurso hace referencia a la mujer como parte de los bienes del hombre, complemento de su bienestar y riqueza y símbolo de paz y abundancia:

- a) Esto todo es bueno y conviene lo ejecutemos para que tengamos sosiego gozando de nuestras tierras que son tan abundantes y hermosas, de

21 «Paces de Quillín de 1641», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 107.

22 «Parlamento de San Juan de Purén de 1698», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 169.

23 «Parlamento de Negrete de 1793», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 385.

nuestras casas, mujeres [mapuches y españolas], hijos, y trabajemos con mayor empeño.²⁴

b) Deseando se conserven en sus tierras gozando de ellas y de sus mujeres [mapuches], hijos y haciendas.²⁵

c) Les han atraído las desgracias y perjuicios que acaban de experimentar en sus mujeres [mapuches], en sus hijos, en sus haciendas y ganados.²⁶

En a) los españoles hablan por los dos bandos, usando el *nosotros* para subrayar que las paces traerán paz, tranquilidad y abundancia a todos: nuestras mujeres y vuestras mujeres, nuestras casas y vuestras casas, nuestros hijos y vuestros hijos. Las mujeres referidas aquí son tanto mapuches como españolas; en b) es el mismo argumento: conviene que den la paz para que los hombres mapuches puedan disfrutar de sus bienes y familias, y en c) los españoles también tratan de convencer a los mapuches de abandonar su rebelión, que les acarrea pérdidas familiares y materiales. Las mujeres referidas en este caso son mapuches.

Hay por lo tanto unas convergencias conceptuales en el argumento «mujer» que podían hacer aceptables las condiciones que establecían los españoles: la mujer o la hija como cuerpo o vientre, violada, preñada, humillada, era la misma para unos y otros, y la mujer que llevaba consigo los hijos pequeños en su desamparo también. Asimismo, todo hombre, fuera español o fuera mapuche, deseaba poder gozar del bienestar que procuraba la posesión de sus mujeres, sus hijos y su hacienda. Estas convergencias, que se expresaron en conceptos inteligibles para ambos, como el de orfandad (*kuñifal*), el de riqueza (*kullin*) o el de buena vida (*küme mongen*) hicieron comprensibles y deseables los intereses de la paz fronteriza. Invocar a la mujer (*zomo*) no fue casual entonces. La enemistad y el conflicto quedaban en suspenso en cuanto se trataba el tema de las mujeres. Las emociones del enemigo respecto a ellas eran tomadas en cuenta y, en algunos casos, determinaron decisiones incluso contrarias a la lógica de la guerra, como cuando en las filas españolas se recomendó liberar al cacique

24 «Parlamento de Lonquileo de 1784», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 359.

25 «Parlamentos de Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial de 1593», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 42.

26 «Parlamento de Negrete de 1793», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 381.

Pelantaro por compasión (compasión que, obviamente, no merecerán las supuestas adúlteras):

Se le debía soltar, tanto por ser viejo, que de tristeza se nos podía morir acá, que la tenía muy grande, como porque supo que allá le adulteraban sus mujeres enemigos suyos [...]. Pelantaro comenzó, después de venido don Rodrigo Huayqui, a recoger sus mujeres, que tenía cinco, y afrentado de los adulterios, castigó a dos de ellas cruelmente, por lo que se irritaron mucho sus parientes de ellas, los cuales y los adúlteros trataron de vengarse, oponiéndose al trato de la paz.²⁷

Hasta qué punto el relato da cuenta de la existencia de la vieja noción de *honra* entre los españoles, ahora proyectada sobre los mapuches, es algo que no podemos saber. Pero así como para los mapuches tener una mujer española daba prestigio, en la lógica española, una cautiva española que se convirtiera en mujer de un noble indígena era algo aceptable, como dice la explicación encomiástica de la filiación de uno de los caciques participantes en el parlamento de Quillín: «D. Antonio Chicaguala, hijo de doña Aldonza de Castro, señora española muy principal y noble, y de un indio gran señor, que después de cautiva la eligió por su mujer».²⁸

Este conjunto de convergencias, reales o percibidas, en la concepción de lo femenino, del papel de la mujer, de su destino biológico, de su lugar en el universo masculino, puede haber servido para cimentar los argumentos en favor de las capitulaciones de paz. Sin embargo, junto con estas convergencias era preciso encontrar acomodo a las diferencias culturales, que no eran pocas, en particular en lo tocante a las obligaciones que imponía la religión, que había que soslayar por medio de componendas farisáticas, siempre en aras de la paz:

Por ningún caso se les obligaba por fuerza a dejar las mujeres sino que se les daba a entender la prohibición de ellas en la ley católica, y que si entonces les parecía intratable era por no estar instruidos en la fe, pero que después de entrar en conocimiento de ella, se les haría muy suave; y que

27 «Parlamentos de Nacimiento de 1617», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 99.

28 «Paces de Quillín de 1641», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 114.

no prohibía las criadas para el servicio y podían casarse con una mujer, y que las demás se tratasen como sirvientes.²⁹

Y cuando se le echa en cara al cacique Juan Curiuillin no haber querido admitir misioneros en su territorio, con idéntico farisaísmo responde «diciendo que si había estado remiso a no recibir sacerdotes, era [...] porque tenía trece mujeres, y que no había consonancia entre estar casado con todas ellas y tener sacerdotes que fuesen testigos de su modo de vivir».³⁰

Para llegar a acuerdos había que compatibilizar intereses económicos, preceptos religiosos, y usos y costumbres locales, lo que se traducía en alambicadas reglamentaciones, como la referente a las mujeres repudiadas por los mapuches que podían ser tomadas como esclavas por españoles caritativos, siempre y cuando pidieran autorización, se averiguara bien el caso, y no fuera una esclavitud perenne:

Se ha juzgado necesario prever los casos de las indias casadas que faltando a la fe conyugal cometieren adulterios, que por costumbre inalterable de los indios se castigan con la pena de muerte, que ejecutan los mismos maridos, pero que de muchos años a esta parte no practican porque compensan el rigor de la pena de muerte con la de la esclavitud vendiéndolas a los españoles, a los que por consulta de teólogos se ha tenido por justo darles permiso tomarlas para así redimirles las vidas. Podrán en este caso los indios usar de la misma facultad de darlas a los españoles por las pagas que les correspondiesen según su usanza y los españoles podrán recibirlas, mas no debajo de la potestad y dominio de señor perpetuo sino para efecto de servirse de ellas por el tiempo que correspondiese según lo que moderadamente deben gozar con su servicio, el cual debería ser tasado por las justicias de este territorio donde residieren, por lo cual tendrán la obligación de manifestarlas luego que las entren en la ciudad o partido, llevando papel del cabo del fuerte donde las recibiesen para recogerse a la causa que justifique tenerlas y los cabos de los fuertes tendrán especial advertencia en que las que los indios den con este pretexto sean mujeres capaces de matrimonio,

29 «Parlamento de Yumbel de 1692», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 177.

30 *Ibid.*, p. 178.

y en tal caso procure averiguar si es por el motivo que da lugar a esta autorización.³¹

Asimismo, en las negociaciones la vulnerabilidad de las mujeres a los ataques de los hombres sirve de argumento para la cláusula referente a que los indios deben desconfiar de los indios yanaconas que se pasan a su bando, como se ha visto en las citas anteriores del parlamento de Tapihue de 1774, pero no solo de ellos, sino también de los españoles o mestizos prófugos de la justicia: «Reflexionando que hombres de tan perversas costumbres [fugitivos de los presidios de Valdivia] solo servirían de alborotar la tierra: continuarían los hurtos y no respetarían las mujeres, hijas, y parientes de los indios».³²

Obviamente, estas expresiones no dejaban de ser meros juicios de circunstancias; tratándose de negociar, la hipocresía dejaba paso al pragmatismo: «Utablame pidió cinco [cautivas] y ofreció buscar por ellas cinco españolas y le prometí dar las pagas que costasen y además sus mujeres de balde».³³

Conclusión

Las mujeres son lo que son en esta cultura de guerra que dura doscientos años: vientres, cuidadoras de los chiquitos que andan siempre con ellas y parte de la hacienda calculable de un hombre, y no se distingue mayormente entre españolas y mapuches, o por lo menos las fuentes las equiparan.

Pero, además, sean españolas o sean mapuches, son utilizadas discursivamente en las negociaciones de todo el periodo colonial: para fomentar la cólera de unos contra otros se los induce a temer por sus mujeres, para apaciguar a los levantiscos se les recuerda la felicidad de tener consigo a sus mujeres y trabajar en paz, para atraer sus voluntades se les promete que no se les quitarán las mujeres, para que admitan a los frailes se les recuerda que con ellos las mujeres están a salvo. En el cálculo de costos y beneficios (la economía del cautiverio, en palabras de Yéssica González),

31 «Parlamento de Negrete de 1726», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 223.

32 *Ibid.*, p. 284.

33 «Parlamento de Paicaví de 1612», en Zavala (ed.), *Los parlamentos...*, op. cit., p. 90.

se aprovecha la condición a la vez imprescindible y subordinada de la mujer para hacer pasar otros intereses a través de ella. La categoría *mujer*, entonces, es un tema sobre el cual las partes en guerra están de acuerdo: son deseadas, robadas, forzadas, casadas, canjeadas, y paren hijos a los españoles o a los mapuches y los llevan tras de sí por todas partes; son, junto con ellos y los ganados y las sementeras, aquello que los hombres citan como razón de guerra y razón de paz.

Es cierto que en la historiografía la mujer es invisible o que solo se la nombra según determinados estereotipos, pero me parece útil mostrar cómo en documentos sobre guerra y paz las invocaciones a la mujer, que podemos considerar meros juicios de circunstancia (infelices mujeres, pobres abandonadas, víctimas del furor de los salvajes), sirven para situar las negociaciones en un plano de partida en el que no se puede estar sino de acuerdo (y los rodeos que dan los españoles para blanquear la poligamia en lugar de erradicarla son sintomáticos). En momentos de tensión negociadora, apelar a las pobres mujeres con sus hijos debe de haber tenido, sin duda, efectos disuasorios y, lo mismo en 1600 que en 1800, explicaría la recurrencia de estas menciones y el carácter de fórmula que muchas veces adoptaron.

PLEITOS JUDICIALES POR INJURIAS: NUEVAS MIRADAS PARA
LA HISTORIA CULTURAL Y SOCIAL DE LOS CONFLICTOS, LOS
SENTIMIENTOS Y LAS JUSTICIAS. CHILE, 1670-1874

*María Eugenia Albornoz Vásquez*¹

Resumen

Este artículo aborda cuatro constataciones acerca de los actuares femeninos ante las justicias, levantadas a partir del análisis de un amplio corpus de pleitos por injuria seguidos en diferentes jurisdicciones chilenas entre 1670 y 1874. Luego de precisar los enfoques teóricos y metodológicos empleados a lo largo de quince años de investigación en torno a estos registros y estas temáticas, se abordan los tópicos siguientes: la existencia de las mujeres litigantes, la validez de los relatos femeninos en el quehacer judicial, el habla crítica y la micropolítica de las mujeres, la inteligencia de los sentires, y las mujeres como sujetos en el mundo de la justicia.

Palabras clave: historia de las mujeres, historia de las subjetividades, historia de los sentimientos, historia de la justicia, injurias, Chile, siglo XVII, siglo XVIII, siglo XIX.

1 DEA en Historia y Civilizaciones por la Escuela de Altos Estudios en Historia y Ciencias Sociales de París, investigadora del Grupo de Estudio Historia y Justicia, y docente de la Universidad de Playa Ancha, la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad Diego Portales.

Introducción

El estudio de las relaciones interpersonales conflictuadas, a escala de las mujeres y de los hombres que las protagonizan, exige un acercamiento fino a sus circunstancias y contextos.² Cuando ese estudio concierne a sociedades del pasado, se requiere de registros lo suficientemente generosos y densos como para que la investigación acceda a pliegues y matices que superen los saberes normativos (lo que dicen la ley y/o la moral y/o la etiqueta acerca de ellos) o ideologizados (lo que se supone o se piensa que hace el bajo pueblo, o que son los comportamientos de los criminales, las clases populares, las mujeres de elite, las mujeres indias, los campesinos, los obreros, entre otros).

Pero, además de los registros, materia indispensable de los historiadores, se requiere de una metodología dialógica, que ponga en mutua cooperación entradas habitualmente separadas. En mi caso, que trabajo los litigios por injurias en Chile, se trató de tres entradas que respiran todavía simultáneamente en las investigaciones que desarrollo. Por un lado, la historia social renovada, que se preocupa de los actores/agentes singulares, de sus circunstancias particulares «junto a» y nunca excepcionales respecto de las características compartidas por colectivos, pero que las sitúa por sobre el peso de esos colectivos que protagonizan procesos sociales, políticos o económicos. Por otro, la historia cultural creativa, centrada principalmente en los cuerpos inteligentes, sensibles, comunicantes mediante lenguajes variados y multidimensionales, y en la dinámica mixtura de las culturas políticas, jurídicas y judiciales, vivas y locales. Por último, la microhistoria aguda, esa que presta atención no solo al cambio de escala, de enfoque y de contextos, sino que se concentra especialmente en lo que dicen u omiten los innumerables detalles de los discursos, de los registros (escriturados o dibujados) y de los soportes de esos registros.

A ello —registros densos y cruce de tres especialidades historiográficas historiadoras— se suma el feliz empleo de «categorías útiles para los análisis históricos», parafraseando el afortunado e iluminador texto de Joan Scott.³ Esto es, el género, por supuesto, pero también nociones

2 Una versión preliminar de este texto fue presentada en el Seminario de Metodología de Investigación en Historia 2014, del Programa de Pedagogía en Historia y Geografía de la Universidad de la Frontera.

3 Joan Scott, «El género, una categoría útil para el análisis histórico», en *Género e historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 48-74.

surgidas de otras disciplinas, como la filosofía moral, la lingüística histórica o la antropología de la cultura escrita (por citar algunas de las que me han nutrido).

Aun así, al abordar los objetos de estudio, más allá del empleo de dichas categorías y saberes, creo que la superación de los escollos y obstáculos que imponen las miradas normativas o ideologizadas (tan opresoras e impositivas todavía a la hora de validar el quehacer de nuestra disciplina) se logra mediante la lectura, pausada y completa, de los expedientes judiciales disponibles para litigios entre partes, que son los que mejor permiten conocer la complejidad de las relaciones interpersonales, particularmente sus violencias, dobleces y dolores. Esa lectura es en sí una actitud investigadora del «historiador y de la historiadora del archivo manuscrito»⁴, que es atenta, paciente y apasionada, con vocación revisitadora (porque jamás se conforma con una única mirada ni con una única posibilidad de interpretación). La misma que, compruebo con angustia en las aulas universitarias que frecuento, está en vías de extinción frente a la arrolladora popularidad de los registros mecanografiados o impresos, predilectos de las generaciones actuales.

Tal vez se necesita una explicación acerca de mi predilección por los pleitos entre partes. Los procesos iniciados de oficio adquieren pronto la característica de investigación acerca de una sospecha, cuando no de obsesión persecutoria respecto de alguien y, desde ese momento, me parece, cargan un poco más los dados hacia la institución que lidera el levantamiento de información y la reunión de testimonios. Más equiparados, dentro de lo que puede esperarse, son los litigios entre partes por razón de injurias, que permiten y acogen la figura de la contraquerella para explicar la propia versión acerca del conflicto en discusión.⁵ Más que ninguna otra, la figura de la contraquerella por injurias aporta a la comprensión de las relaciones interpersonales, porque allí sí que se trata de exponer

4 Actitud tan bien señalada y aplicada por Arlette Farge, investigadora de los abundantes y riquísimos archivos policiales parisinos del siglo XVIII, en toda su abundante producción historiadora. Solo como un ejemplo, véase Arlette Farge, *La vida frágil*, Ciudad de México, Instituto Mora, 1986.

5 María Eugenia Albornoz, «La contraquerella en pleitos por injuria: entre el derecho a la palabra y la paciencia del juez. Notas para una historia de las prácticas jurídicas y judiciales en Chile, 1738-1871», ponencia presentada en el taller «El papel de los procedimientos jurídicos y administrativos en los ámbitos de las prácticas de justicia y de policía (siglos 17-20)», organizado por Hannah Sonkajärvi y Aude Argouse, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Facultad de Derecho, Río de Janeiro, marzo de 2016, inédita.

puntos de vista, apreciaciones personales, intuiciones y deducciones, interrogantes y discursos interiores (que pueden ser ajenos e interiorizados, como los adoctrinamientos por obra de un sacerdote u otra persona, o muy personales e íntimos, surgidos de las propias elucubraciones).

Es importante comprender que los conflictos cotidianos, una vez juridicizados y judicializados, en nuestra cultura hispano-católica, y en los siglos XVII, XVIII y durante gran parte del XIX, exigen narraciones orales y apuntes eficaces, largos y verborreicos, que faciliten la asimilación de las historias allí fijadas. Esa futura asimilación no será una ocupación, o no será solo aprovechada por los hombres de la justicia que seguirán el desarrollo del proceso judicial. El levantamiento de los registros judiciales, esto de apuntar el despliegue del litigio y fijar los contenidos que emanan de las partes, se prepara también para quienquiera que pueda, más tarde, consultar dichos registros.

Ese gesto debe subrayarse en tiempos actuales: la existencia de registros escritos, archivados en depósitos que reflejen y digan el quehacer judicial, es una garantía para el futuro, profesional y comunitario, sea este el de alguien implicado por sangre o afinidad con alguna de las partes en litigio, sea el de los numerosos interesados en conocer y comprender lo que allí transcurrió (empezando por jueces y abogados posteriores, que querrán conocer y comprender el quehacer profesional de otras épocas). Esa posibilidad, antigua y consciente de la ulterior necesidad de «ir a conocer la escritura acerca de lo que ocurrió y se dijo», queda completamente anulada con las maneras actuales de realizar los procesos judiciales penales chilenos, y no es poca la angustia que eso genera en el gremio de los investigadores de la historia de la justicia.⁶

Para el pasado de Chile, particularmente abundantes en información —muchas veces explícita y otras tantas sugerida o disfrazada— son los pleitos levantados durante el periodo hispano-colonial y también los de las seis primeras décadas republicanas, aunque un poco menos generosos. En general, la documentación manuscrita que fue producida en espacios judiciales durante la escucha y comprensión de demandas, quejas, peticiones, reclamos, exigencias, alegatos y denuncias proporciona abundantes referencias sobre lo ocurrido, lo vivenciado y lo destacado. Me interesan

6 La reforma procesal penal chilena implementada en 2005 obliga a la oralidad y elimina la escritura y el levantamiento de expedientes.

esos tres verbos (ocurrir, vivenciar, destacar) porque la mirada que despliego, en estas investigaciones emprendidas a partir de los pleitos por injurias, es amplificadora y multiplicadora. Se trata de registrar, para los hombres de la justicia, no solo los hechos y los nombres, sino sobre todo las explicaciones subjetivas acerca de las intenciones, los motivos, los sentimientos, las interpretaciones y las valoraciones de quien transmite el relato que ellos, hombres de la justicia, van a conocer, interpretar, ponderar y luego sancionar. No he mencionado testimonios ni interrogatorios, porque esos dos tipos de registro surgen particularmente intencionados, sea desde una de las partes —que propone el listado de testigos que podrán aseverar, corroborar o completar lo que ella está informando—, sea desde la búsqueda, aguda e inquisidora, de los jueces indagadores.

Esta disposición es válida para los súbditos del rey, sin importar si se trata de mayores o menores, de ricos o de pobres, de hombres o de mujeres, de libres o de esclavos. En Chile, a diferencia de otros lugares, la existencia salpicada, llena de lagunas, de documentos judiciales —aquellos que lograron llegar a nosotros en un país sin costumbre de conservar (cueste lo que cueste) los papeles de su pasado— no permite generar estadísticas ni aseverar porcentajes. Pero la calidad de los registros analizados sí permite comprender que las mujeres, fueran ricas o pobres, españolas, indias, esclavas, mulatas, pardas u otras, ejercieron prácticas y tuvieron experiencias como litigantes, acusadas y testigos ante la justicia.

Por supuesto, en ocasiones sus palabras pudieron existir mediatizadas por las figuras jurídicas de «casos de corte» (hasta fines del periodo colonial) o «privilegios de pobreza» (también denominado «declaratoria de pobreza» en tiempos republicanos), que hacían de ellas unas interlocutoras protegidas.⁷ Pero muchas otras veces no las requirieron para estar y ser en los espacios judiciales, reclamando justicia o derechos, expresándose desde el yo para, con su aliento, tiempo y clamor, impedir la extinción de esos lugares posibles en el orden hispano-católico, lugares de súbditos aquejados que interpelan el corazón del rey justiciero. E insistimos en el «yo», primera persona singular, el habla subjetiva que emana del súbdito original, único e irrepetible, inigualable e irremplazable en tiempos monárquicos, ese que se desvanece poco a poco detrás

7 María Eugenia Albornoz, «Casos de corte y privilegios de pobreza: lenguajes jurídicos coloniales y republicanos para el rescate de derechos especiales a la hora de litigar por injurias. Chile, 1700-1874», *Signos Históricas*, vol. 16, n.º 32, 2014, pp. 48-85.

del «ciudadanos iguales todos ante la ley», que declara la república. Sobre ello volveremos más adelante.

Antes de avanzar, conviene hacer algunas precisiones. Las investigaciones que he desarrollado para varias jurisdicciones del territorio chileno entre 1670 y 1874 en torno a la figura jurídica de las injurias y los registros judiciales de sus litigios, han ido beneficiándose de distintas categorías y propuestas teóricas. Primero fue la mirada del género en alianza con los conflictos y las violencias, para la sociedad de una ciudad durante un periodo de ciento cincuenta años.⁸ A continuación, desarrollé el enfoque interrelacionado de las categorías de identidad, vecindad, colores y sentimientos en la larga duración.⁹ Y, finalmente, en un amplio movimiento investigativo, examiné el cruce de la historia de la palabra, las heridas, las autoridades, los sentires, y los mecanismos y las herramientas de las justicias, a partir de lo que dicen (y de lo que no dicen) los expedientes por injurias, perspectiva prolífica que ha generado numerosos resultados y abundantes interrogaciones. Todo ello ha enriquecido, sin duda, la reflexión que madura en el seno de una historia cultural y social de las subjetividades existentes en los foros, los espacios, las instancias y los registros de las justicias.

Atendiendo a esta compilación, que enfatiza tanto la actividad de las historiadoras como el aporte del género a la historiografía sobre las mujeres —siempre en vínculo complementario con los varones y en diversas situaciones de dependencia con ellos—, ¿qué averiguamos sobre las mujeres y sus devenires en estos litigios por injurias?

1. La existencia de mujeres litigantes

En primer lugar, las mujeres del periodo colonial litigan por injurias y para hacerlo se valen de diferentes herramientas. Los casos de corte y los privilegios de pobreza son figuras jurídicas que acogen ciertos perfiles

8 María Eugenia Albornoz, *Violencias, género y representaciones. La injuria de palabra en Santiago de Chile. 1672-1822*, tesis de magíster, Universidad de Chile, 2003. Siempre agradeceré a Margarita Iglesias la invitación que me hizo en 2002 a incorporarme a su proyecto sobre la historia de las mujeres como emisoras y receptoras de violencias en la historia de Chile.

9 María Eugenia Albornoz, «Identidades, conflictos y vecindades. La injuria en Chile, 1700-1870», memoria de DEA, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004. Hasta ahora agradezco las sugerencias y observaciones de las historiadoras Simona Cerutti, informante, y Arlette Farge, directora de la memoria.

(mujeres desvalidas de vida honesta que litigan por causas de violencia o abuso que pueden calificarse como injurias), y los casos en los que ellas participan denotan un apoyo pertinente de parte de algún conocido que las contactó con las instancias capaces de atribuirle esa característica a la causa que ellas persiguen.¹⁰

Pero, mediante las numerosas historias relatadas en los pleitos, especialmente a través de las informaciones complementarias que entregan los testigos y las partes principales (querellante-acusado/a), comprendemos que las mujeres, más allá de acogerse a una figura particular que les permitiera existir y litigar con todo derecho, compartían el consejo de tipo argumental —qué resortes activar— o táctico —qué actos desplegar, qué personas contactar, cuándo y cómo— proporcionado por hombres letrados a quienes se les había solicitado orientación o ayuda. También aprendemos que ese consejo podía provenir de personas no doctas (mujeres o varones) que transmitían sus experiencias y saberes acerca de lo que se venía «haciendo» frente a las autoridades o en situaciones relativamente similares.

Y bueno, los variados pleitos de mujeres litigando contra mujeres en tiempos coloniales demuestran una vida femenina de la disputa, la enemistad y la alegación que comienza con conflictos cotidianos en las casas, las calles, las ferias, las iglesias, los campos, y que es muy interesante de observar y analizar, aunque para muchos varones, antes e incluso ahora, se trate solo de «querellas de mujeres», como despreciativamente definen los asuntos por los cuales ellas pelean, se agitan y «molestan» a los hombres de la justicia.¹¹

Solo esa constatación acerca de la circulación de saberes aprendidos, que llega hasta las mujeres aporreadas, y de la actividad pleitista en femenino, como actoras que, con esos saberes, intentan torcer sus circunstancias (aunque sea atacando a otros), es un aporte fundamental para comprender las presencias y existencias femeninas en tanto integrantes inteligentes y capaces de desenvolverse desde sus necesidades y sensibilidades.

10 Albornoz, «Casos de corte...», *op. cit.*

11 María Eugenia Albornoz, «Cuerpos de mujer y colores de piel», en María Eugenia Albornoz Vásquez, *Experiencias de conflicto. Subjetividades, cuerpos y sentimientos en Chile, siglos XVIII y XIX*, Santiago, Acto Editores, 2015, pp. 18-39.

A continuación, se presenta una tabla síntesis elaborada a partir de la lectura exhaustiva de todos los pleitos por injurias en las cuatro jurisdicciones exploradas, entre 1701-1874, donde se aprecia que la presencia de mujeres en pleitos de este tipo en Chile alcanza el 30 % de los expedientes. Subrayamos la lectura exhaustiva, porque la realidad de las mujeres litigantes que se extrae del contenido de los expedientes no se condice con las cifras que pueden levantarse solo de los catálogos e índices de las cajas de expedientes judiciales.¹² También, que para recoger esta cifra se incluyeron todos los pleitos en que aparece al menos una mujer en alguno de los roles protagónicos (querellante, acusada, contraquerellante).

Tabla 1. Presencia protagónica de mujeres en pleitos por injurias. Chile, 1701-1874

Periodo colonial (1701-1817)				
	Mujeres	%	Total	%
Total	138	30,1	459	100
Periodo republicano (1818-1874)				
	Mujeres	%	Total	%
Total	95	28,6	332	100
Total (1701-1874)				
	Mujeres	%	Total	%
Total	233	29,5	791	100

Fuente: elaboración propia según los pleitos por injurias hallados en los fondos Real Audiencia (207), Capitanía General (201) y Judiciales de las provincias de Copiapó, San Felipe, Santiago y San Fernando (383).

2. La validez de los relatos femeninos en el quehacer judicial

La voz femenina, y el modo en que esa voz existe, cuenta y se escucha: es válida para los espacios de justicia y se despliega según diferentes necesidades.

Se trata aquí de focalizar en los testigos de sexo femenino que proporcionan información acerca de pleitos que incumben a otros y que fueron solicitados para entregar lo que saben acerca de una situación,

12 María Eugenia Alborno, «Seguir un delito a lo largo de los siglos: interrogaciones al cuerpo documental de pleitos por injuria en Chile», *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, año x, vol. 2, 2006, pp. 195-225.

el actuar de un individuo o las intenciones y los antecedentes de alguien. Queda definitivamente erradicada del horizonte la idea, tan arraigada, de que las mujeres no tienen lugar ni cabida en las instancias judiciales, lo que, lamentablemente, arrastra el segundo, y me parece a mí, más profundo prejuicio acerca de las mujeres: que ellas son ignorantes en materia jurídica y judicial, y que sus pareceres no tienen el mismo peso que el de los varones para calibrar las aristas de cualquier situación judicializada.

Importa mucho insistir en esto, porque no estamos hablando de juicios que atañen a las materias que suelen reducirse a los «temas propios de la condición femenina» o las «preocupaciones típicas del sexo femenino», que son las etiquetas empleadas cuando se alude a los asuntos relativos al matrimonio, los hijos, o el honor familiar o del linaje. Las injurias, así como las entiendo, deben ser comprendidas como violencias subjetivas de muy amplio espectro, e implican sobre todo la percepción individual, en singular, de aquello que duele, hace sufrir y genera un desconsuelo legítimo que, además, debe ser explicitado. Y en ello, las preocupaciones de las mujeres, transparentadas a través de los litigios, son múltiples: importa defender, en las disputas y los pleitos judiciales, a los hijos (sean niños pequeños, hijas doncellas o jóvenes adultos, en la ciudad o en el campo¹³) y al marido —cuando ha sido violentado, cuando está enfermo en cama—, por supuesto, y lo hacen con determinación.¹⁴ A muchas mujeres les interesa dejar claro que la reputación personal está limpia, sí, sobre todo si son casadas, porque el daño ocasionado, y las ulteriores consecuencias, son mayúsculas;¹⁵

13 Algunos ejemplos de casos ocurridos en Santiago: Ana y Ventura defienden a sus respectivas hijas adolescentes (diríamos hoy), agriamente peleadas, en 1796; Mercedes y Teresa se pelean luego de que sus respectivos hijos también se disputaran, en 1802; y lo mismo hacen Manuela y María del Tránsito, en 1822. Por su parte, en 1672 Mercedes, madre de María, denunció ante la justicia al agresor de su hija, de quien sospecha es solo el ejecutor de una mujer que está celosa de su hija. Ignacia no soporta que duden de la reputación de su hija Dolores, aparentemente atacada por Catalina, en 1794.

14 María Eugenia Albornoz, «Hostigar al corregidor y acorrallar al subdelegado para defender a los suyos: mujeres litigantes, violencias y vida rural en Chile colonial», ponencia presentada en el 18 Congreso AHILA, Valencia, España, 5-9 septiembre 2017, inédita.

15 María Eugenia Albornoz, «De pescadores, pulperas, hacendados y autoridades. Subjetividades y conflictos de poder en pleitos judiciales por injurias. Jurisdicción de Valparaíso, 1758-1799», María José Correa (coord.), *Justicia y vida cotidiana. Santiago y Valparaíso siglos XVII-XX*, Santiago, Acto Editores/Universidad Andrés Bello, 2014, pp. 122-166.

también buscan defender sus matrimonios y celan a sus maridos atacando a las supuestas amantes, como hacen, entre otras, Josefa contra Petronila en 1755, Tomasa contra Cayetana en 1800, Salvadora contra Josefa en 1822 y Ana contra Antonia en 1825. No hay duda que esas son preocupaciones femeninas, y esas motivaciones están registradas en varios pleitos chilenos por injurias.

Pero, justamente a través de una lectura distinta de la que se desprende del prisma del honor¹⁶ y que ahonda en la dimensión de «herida personal» o «sufrimiento subjetivo» —a mi juicio, el centro de la injuria reclamada—,¹⁷ se aprecia que, en tanto habitantes, a ellas, a las mujeres, les preocupa hacer respetar los derechos en una colectividad con normas reconocidas por todos (sea en la ciudad, en la villa o en los campos). Entre estos, está el derecho a la paz doméstica de cada quien, que implica considerar el silencio para el sueño de la siesta y el descanso nocturno, y no agitar la puerta principal de la casa, que tiene reglas de apertura y cierre; el mantenimiento del buen trato y la urbanidad entre los habitantes de un barrio, que incluye saludar, no gritonear ni insultar para pedir alguna cosa, no lanzar monedas a la cara, no hablar golpeado y no hacer reproches a gritos. Ellas defienden, además, el respeto por el trabajo personal legitimado (vender pan en la vereda, lavar ropa ajena, secar la ropa mojada al aire libre, servir —y no desperdiciar— la comida que se acaba de cocinar¹⁸); insisten en que saben honrar la palabra dada, el acuerdo concertado y los compromisos

16 Desarrollan el tema del honor María Consuelo Figueroa, «El honor femenino. Ideario colectivo y practica cotidiana», Diana Veneros Ruiz-Tagle, (ed.), *Perfiles revelados. Historia de mujeres en Chile, siglos XVIII-XX*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago, 1997, pp. 63-90, y Verónica Undurraga Schüller, *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Santiago, Editorial Universitaria/Dibam/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2012.

17 María Eugenia Albornoz, «Violencias inolvidables: los litigios por injurias atroces. Chile, 1672-1874», *Museión*, n.º 18, 2014, pp. 75-94; y María Eugenia Albornoz, «Sufrimientos individuales declinados en plural. La necesaria singularidad de los pleitos por injurias en Hispanoamérica colonial», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n.º 10, 2010. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/60138>

18 María Eugenia Albornoz, «La artesía y la llave de la esclava Paula Carvallo: de objetos frágiles y autonomía orgullosa en Santiago de Chile, 1764», ponencia presentada en las XXI Jornadas de Historia de Chile, Chillán, 2015, inédita; María Eugenia Albornoz, «La temporalidad, las ausencias presentes y los motivos. Conflictos, justicias y género en una villa recién fundada: San Felipe, Chile, 1747», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n.º 12, 2012. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/62745>

establecidos;¹⁹ y tienen claro que deben recibir salarios justos y tiempo por trabajos ya concretados.²⁰

Y también, no cabe duda, las mujeres, en tanto católicas integrantes de comunidades urbanas, consideran su ámbito de ejercicio el inmiscuirse en las vidas ajenas para superar, reparar o reafirmar jerarquías sociales propias o del prójimo.²¹

Asimismo, importa que las historiadoras y los historiadores seamos capaces de comprender que estas mujeres reclaman cuando son entorpecidas en el cuidado de otras personas de sus entornos, con quienes no existen «vínculos de sangre» (como se define a los vínculos familiares en estos siglos) o generadores de «buen nombre», sino un lazo netamente afectivo, como ocurre con Paula, que en 1808, ante los golpes de una enfurecida Mercedes, defiende a la mujer que en el pasado hizo de madre para ella y que, ahora anciana y empobrecida, vive sola en otra casa alejada de su hogar. También defienden, en otros espacios distintos a la propia casa y en lugares que no son los hogares de sus amigas y parientes, a la hermana, la amiga o la patrona embarazada que está siendo maltratada, como ocurre con las esclavas Paula y Petrona en el Santiago de 1776, o con una empleada y su patrona en una pulpería de la villa de San Felipe de 1747, o con la compañera de juerga que fue «forzada» durante la noche por un borracho en pleno descampado, como sucede en la villa de Copiapó del siglo XVIII.

Todas esas situaciones provocan litigios por injurias y denotan solidaridades y apoyos entre mujeres; pero también hablan de mujeres activas y reactivas, agudas y violentas por mano propia. En este contexto, por último, cabe insistir en que, en la sociedad de antiguo régimen que es la colonial hispano-católica, importa mucho no solo que cada quien conozca y reconozca su lugar en el orden social, sino también que se haga respetar, lo

19 Por ejemplo, Eusebia no respetó el acuerdo con Silveria, en el Santiago de 1739, que implicaba custodiar una mantilla hasta que ella pudiera devolverle el dinero que consiguió mientras se la dejaba en custodia.

20 Es lo que, en 1815, alega Clara Jara, viuda de 29 años, de oficio costurera, contra el presbítero Miguel Eduardo Baquedano, quien se niega a pagarle nueve años de servicio doméstico y, ante los escándalos que ella arma pidiendo el salario adeudado, él pide que Clara sea desterrada de Santiago.

21 María Eugenia Albornoz, «Cotidianos domésticos, poder y subjetividades: tensiones y audacias en femenino para superar, reparar o reafirmar jerarquías sociales. Chile, 1750-1810», ponencia presentada en las IV Jornadas Nacionales de Historia Social y II Encuentro de la Red Internacional de Historia Social, La Falda-Córdoba, Argentina, 2013, inédita.

que implica distinguir quién puede o no castigar los propios errores y quién puede o no ejercer cierto grado de violencia sobre el cuerpo de cada quien.²²

3. El habla crítica y la política cotidiana de las mujeres

Un tercer aspecto que es necesario subrayar en el estudio sistemático de los pleitos por injurias con participación de mujeres es la capacidad crítica del habla femenina, en su dimensión política del transcurrir de todos los días.

Quiero ser muy clara en esto. Más allá de la invención y propagación de los chismes, los rumores y las intrigas —herramientas muy certeras y peligrosas, manejadas hábilmente por numerosas sociedades (como las de la Antigüedad clásica o la medieval), pero despreciativamente reducidas a «asuntos de mujeres»²³ por los intelectuales y moralistas de los siglos xvii, xviii y xix, cuando reordenaron el mundo delimitando asuntos privados y públicos, lo que ha sido perpetuado a conveniencia posteriormente—, el conocimiento y el uso de estas técnicas del poder es una habilidad importante, independientemente del género de quien las emplee.

A través del estudio de los litigios por injurias, concluimos que varias mujeres en Chile, al menos en los siglos xvii, xviii y xix, aplicaron este modo de manipular circunstancias y destinos con objetivos claros. Por supuesto, algunas no lograron lo que buscaban,²⁴ pero lo que interesa retener es que hubo mujeres que esparcieron calculadamente rumores, inventaron canciones burlescas, interpelaron en la calle a autoridades incompetentes (masculinas, por supuesto), emitieron opiniones mordaces y agudas sobre individuos claramente identificados (sus enemigos o sus

22 Particulares son dos casos de «castigos indebidos», esto es, violencias bastante duras propinadas fuera de lo que permitía la normativa, y que luego fueron litigados por injurias, ocurridos en Santiago: el de Inés, mulata libre azotada en la calle por el sargento Tomás Calderón en 1683 (porque este quería que ella dejara al marido de una esclava suya), y el de Catalina Posadas Pozo, mestiza casada y allegada en casa de clase alta, que acusó y finalmente ganó el juicio contra la rica hacendada Ignacia Fontecilla, quien en 1794 la azotó dos veces, de noche, en su cama, para «castigarla» por haber divulgado rumores sobre su hija doncella. María Eugenia Albornoz, «Discusiones jurídicas y judiciales sobre la buena y la mala violencia. Chile, 1750-1817», ponencia presentada en las XXI Jornadas de Historia de Chile, Chillán, 2015, inédita.

23 Continúa siendo referencia el trabajo de la antropóloga Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1997 [1990].

24 María Eugenia Albornoz, «Rumores venenosos, cartas engañosas, gritos de crítica social. Los poderes (im)posibles de las voces femeninas en Chile, 1660-1750», *América sin Nombre*, n.º 15, Universidad de Alicante, 2010, pp. 79-92.

opresores), y gritaron críticas referidas a poderosos mal portados, sin omitir a algunas autoridades aparentemente intocables.

Todo ello me hace pensar en una capacidad inteligente de evaluar el actuar ajeno, ponderar los aciertos y los errores de las autoridades, manipular los discursos e hincar el dedo en las fisuras de los edificios que se yerguen poderosos. Esa capacidad de enfrentar el poder desde el habla existió en las mujeres que poblaron los espacios chilenos, y los litigios por injurias permiten acceder a los modos y los momentos en que brotó ese poder femenino, siempre en singular porque las injurias indefectiblemente lo son. Porque siempre se trata de manifestaciones puntuales; jamás, como ocurre en el siglo xx, colectivamente organizadas. Pero, en la reconstrucción y valoración de esos pequeños pasos, que han sido vistos y oídos y luego repetidos por otros, importa mucho recuperar y organizar, como una secuencia genealógica nutritiva, esos momentos de poder en el habla femenina.

Algunos ejemplos: en 1688, la viuda santiaguina Isabel del Corral inventó un rumor acerca del origen de la novia de su sobrino para impedir su enlace matrimonial, ya que la iba a emparentar (lejanamente, en realidad, pero, de todos modos) con un grupo de individuos que a su juicio tenían «demasiada» sangre oscura en las venas. Fue perseguida judicialmente por injurias y entregó hasta tres versiones diferentes sobre, por un lado, los rumores y las mentiras que echó a correr, y, por otro lado, sobre sus temores.

En el Santiago de 1732, María, y luego en el de 1783, Prudencia, fueron dos mujeres que interpellaron a viva voz, que pelearon a insultos y a golpes, y que luego fueron encarceladas y enjuiciadas, porque se resistieron a los abusos de dos autoridades (el juez de aguas y el alcalde de barrio, respectivamente) que pretendían controlar el uso del agua, recurso al que ellas tenían también derecho y por el cual increparon, en la calle, de noche la primera y de día la segunda, a las autoridades urbanas responsables de diluir abusos y conflictos a causa de ese mismo tema.²⁵

En 1776, Mercedes Aragón y Micaela Prado, dos jóvenes primas políticas residentes en la villa de San Felipe, en el valle de Aconcagua, la primera soltera y la otra casada, fueron acusadas y enjuiciadas por inventar coplas

25 María Eugenia Albornoz, «María, Prudencia y los alcaldes: límites femeninos a ciertos abusos de la autoridad local. Santiago de Chile, 1732-1783», *Polis, Revista Latinoamericana*, n.º 17, 2007. Disponible en <http://polis.revues.org/4396>

ofensivas, cantarlas por la calle de día y de noche, y reírse abiertamente de varias autoridades capitulares, entre las cuales figuraban un regidor, el alguacil mayor y las esposas de ambos. Mercedes y Micaela estaban vinculadas al patriarca Bernardo Martínez de Luco y participaban junto con otros jóvenes varones de una pelea política local. Pero fueron especialmente señaladas por el alguacil como autoras y difusoras de los ataques recibidos.²⁶

4. La inteligencia de los sentires y las mujeres como sujetos en el mundo de la justicia

Un cuarto aspecto que aparece luego del examen de estos litigios por injurias es la importancia y la legitimidad del sentir, concebido de modo amplio, para leer inteligentemente el mundo durante varios siglos de nuestro pasado hispano-católico.²⁷

Es fundamental, para calibrar hasta qué punto esa dimensión organizó la manera de saberse incluido en un orden vital, recordar que el mundo de la monarquía católica se apoya en al amor divino como unguento conector de las almas y que, en su enorme jurisdicción (que llegó, como sabemos, a ser y decirse imperial), se promueve su cultivo como motor de la existencia. El rey, monarca por decisión divina, debe asegurar la acogida, el consuelo y la justicia reparadora de sus súbditos. Los jueces, encargados de plasmar ese deber contractual del rey con sus pueblos, tienen la responsabilidad, tarea magna, de escuchar y recibir las quejas, los clamores y las peticiones de todos y, especialmente, de los más débiles, desprotegidos y desvalidos. Cada súbdito sabe que para hacerse notar ante el juez debe demostrar que su requerimiento es importante. Si se trata de buscar justicia, sabe que además debe demostrar necesidad de ella, y eso se logra

26 María Eugenia Albornoz, «El archivo secreto de la Real Audiencia de Chile (1780-1809): ¿Proteger la memoria de la injuria o censurar prácticas díscolas de poder local?», en Salvador Bernabéu y Frédérique Langue (coords.), *Fronteras y sensibilidades en las Américas*, Madrid, Ediciones Doce Calles, 2011, pp. 99-124.

27 Después de la conferencia que antecede a este artículo (evocada al inicio de este texto), y antes de la redacción del mismo, se publicó un libro colectivo bajo mi dirección que incluye capítulos donde desarrollo parte de estas ideas. María Eugenia Albornoz, *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, Santiago, Acto Editores, 2016. Abordé también algunas de estas ideas en María Eugenia Albornoz, «De quejas, dolores y sufrimientos. Reflexiones sobre sentimientos y justicias en querellas por injurias. Chile, 1670-1874», ponencia presentada en el Seminario Interdisciplinario «El abanico de las emociones: miradas interdisciplinarias», Instituto de Historia, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, junio de 2016, inédita.

conmoviendo al juez: tiene que despertar su atención y convencerlo de que su problema, su conflicto, merece atención, tiempo, saberes y poderes que emanan de la voluntad del rey.

En ello, los sentimientos, y su visibilidad para los demás, son fundamentales. Como los registros son escritos, esos sentimientos se redactan, se nombran y se describen, anudados a las partes del cuerpo protagónicas y completados por los puntos del espíritu que han sido incomodados, agitados, violentados. Surgen entonces, por ejemplo, el corazón, las lágrimas, la sangre, las heridas y las contusiones; los desgarros, los llantos, los gritos; la falta de tranquilidad, el desasosiego, la pesadumbre, la inquietud; el dolor, el sufrimiento, el desconsuelo. Todo ello está componiendo el relato de los litigantes, y las mujeres no se restan de ese tejido discursivo que se apoya o, en realidad, constituye centralmente, como nervio y columna, el ser sujeto en ese orden hispano-católico. Por el contrario, ellas agregan, como sus pares hombres, otros sentires, menos fáciles de domesticar pero que tienen un peso muy grande en los vaivenes de la humanidad atormentada: los celos, las envidias, las iras, las humillaciones, las pasiones, los furros. La gestión de la tranquilidad y de la paz, individual y colectiva, pasa necesariamente por la administración de esos sentires, por la dosificación y, a veces, por la anulación mediante el castigo de esas maneras de estar.

Anudados al bien y al mal, agrandados o minimizados, notorios o escondidos, los sentires están. Y ellos pueden tanto nublar como aliviar las conciencias, pesar en los corazones, obstruir voluntades o animar determinaciones vitales. El orden hispano-católico lo sabe y los súbditos del rey también. Las mujeres litigantes, las mujeres acusadas, las mujeres testigos, todas las que aparecen en estos expedientes por injurias, también. Y entonces ellas dicen los sentimientos (empezando por los propios, que no estorban, y continuando con los ajenos, que se observan y se interpretan), los describen, los incluyen como justificación, como explicación, como causa y como consecuencia. Se puede hablar de un sentir «porque» algo o «para» algo. Funciona al inicio y al final de la cadena de motores y de efectos. Los sentires, en estos expedientes, se palpan, se mueven y mueven a, empujan, motivan y golpean.

Los sentimientos se orquestan y se manipulan, se detectan y se experimentan, se evocan como bandera y también como modelo. Todo ello, con mucha propiedad, legitimidad y abundancia en los espacios jurídicos y judiciales de antiguo régimen o hispano-coloniales, arraigadamente católicos

(insisto), y quedan también incluidos en los registros provenientes de los primeros lustros de la república. Poco a poco, esos sentires que constituyen el ser del pueblo súbdito (todo, no solo el pueblo popular, sino el pueblo que es todo aquello que no es el rey), de antigua data, de larga genealogía expresiva (remito a los antecedentes medievales de los reinos ibéricos), son intervenidos por la eficacia y la eficiencia ilustradas europeas, que habitan las mentes que gobiernan los principios del orden, y que acaban por modelar a las elites y sus instituciones. Sobre todo, porque, después de los estallidos colectivos animados por la desesperación, la impotencia, la indignación y la angustia ocurridos en el agitado siglo XVIII (como los motines populares por hambre, como las demandas de esclavos por el cese de crueldades, como la Revolución francesa), esos sentires, potentes y contagiosos, comienzan a considerarse exasperantes, incómodos y entorpecedores para la racionalidad civilizatoria (miedosa y aterrorizada), que trata de imponerse (y lo logra con el incontestable auxilio de la fuerza) desde las normativas constitucionales y codificadoras.

Esos sentires, llamados populares pero que han sido desde siempre primero singulares, que se muestran desde el reclamo pero que no existen solo desde allí, que han sido legitimadores del ser en justicia, van diluyéndose en medio del imperio de la ley docta, de la fórmula y del código, que son los otros énfasis del derecho que impone el orden republicano. Junto con ellos, van desapareciendo las mujeres litigantes, a quienes, por distintas razones que no alcanzamos a desplegar aquí, se define ambiguamente en función de esos sentires. Por un lado, en tanto seres imperfectos, incompletos y fallidos, son las depositarias de ese sentir abundante y se las determina como las «naturales» poseedoras de esas características. Por otro lado, ellas deberán ser las encargadas de educar esas pasiones y domesticar esos sentires en sus hijos, que son el futuro de la nación. Las madres ilustradas, desde la privacidad de sus hogares y la tutela de sus maridos, dominarán excesos y desbandes de todos los hijos de la patria, y colaborarán así, desde su suave dulzura y estricta disciplina, con los servidores públicos y la magna tarea de asegurar el feliz devenir del país.

Vamos por partes. Los sentires, legítimos y poderosos constituyentes del ser, antes de esa clasificación codificadora, existieron en ambos géneros, porque los sentires, los afectos y las pasiones eran propiedad de todas las criaturas y súbditos del rey, sin distinción de sexo ni de clase. El estudio en larga duración de los litigios por injurias permite comprender que,

durante mucho tiempo, tanto hombres como mujeres se dijeron a sí mismos con y desde los sentires, porque era una dimensión interior, propia de cada quien, vital. La incursión de la república, con sus ciudadanos iguales ante la ley, pero discriminadora frente a los deberes públicos y las posibilidades políticas, separó aguas con más exageración que antes: plebe y mujeres aparte, quedaron inmersas en el mar de sus instintos y pasiones, regidas por sus cuerpos incivilizados. Del otro lado, varones educados, autogobernados y capaces de gobernar al resto, maestros en el dominio de las pasiones, las emociones y los sentires. En paralelo, la ley va distinguiendo: ya no cualquiera puede litigar por injurias, solo aquellos que tienen «mucho que perder», esto es, una reputación que cuidar, los hombres públicos, los que sirven al Estado, los que se dedican a las labores públicas.²⁸ Los demás —y en ese «los» están incluidas las mujeres del país—, asume la intelectualidad que busca reordenar los valores fundamentales y que tiene vocación fundacional, no «necesitan» litigar por sus dolores, sus sentires, sus necesidades sensibles, ya que, para los tiempos y las ocupaciones de la justicia, esos conflictos interpersonales no interesan. La minoridad ciudadana conlleva, así, el desprecio por los sentires subjetivos, especialmente cuando, en paralelo, se construyen y levantan sentires mayúsculos, que por supuesto sí importan para el presente y, sobre todo, para el futuro que se está construyendo: el amor devoto a la nación, a la patria, a la república. Luego, el mandato que responsabiliza a las mujeres de la educación sensible, sentimental y emotiva de los hijos de la nación, y las cercena a ellas mismas de otras capacidades inteligentes del sentir (como la indignación ante abusos de todo tipo, como la furia ante las violencias), es un yugo deformador que se debe sacar, historiográficamente hablando, a la luz. La discreción, el disimulo, el disfraz y el maquillaje, verdadero y metafórico, han servido para reprimir, doblegar e invisibilizar esa capacidad activa, constructora y demoledora a la vez de cualquiera cuando se asume y se vive desde la potencia de sentires abrasadores, intérpretes legítimos de lo correcto e incorrecto, de lo bueno y lo malo, de los límites sobrepasados y de la dignidad pisoteada.

Así, mujeres violentas, mujeres agresivas, mujeres avasalladoras, mujeres reclamando y buscando, que las hubo en tiempos anteriores a la república

28 El 13 de marzo de 1837 se legisla sobre quiénes pueden litigar por injurias: políticos y servidores de la patria que ven mermada su reputación y tienen demasiado que perder.

chilena, salieron del panteón de los posibles y, en un doble movimiento, quedaron circunscritas a las víctimas, las resignadas, las ángeles, las cuidadoras. Amputadas conceptual y normativamente de una parte importante, aquella que durante siglos les fue solicitada, como a los varones, para identificarse y para expandirse en esta vida terrenal que es carne y sensibilidad, las mujeres debieron aprender a controlar, tragar, digerir y anular una gran cantidad de sentires. Además, a no decirse injuriadas, a no mostrarse heridas, a no quejarse ni pelear ni acusar desde la subjetividad dolorosa o sufriente... excepto si deviene, excepcionalmente, extrema. La subjetividad dolida cotidiana, que elabora los días y las noches, ya no tiene razón de ser en los tiempos importantes del gobierno, de la justicia y de las leyes, puesto que las mujeres han sido definidas en otro rol —publicitado como supremo— y colocadas en otro lugar —publicitado como sagrado—. Claves republicanas para ellas son (y uso el verbo conjugado en presente porque el peso del modelo sigue estando): madre educadora, guardiana y salvadora, ciudadana obediente, ponderada, discreta y trabajadora.

Menos mal, las sociedades herederas de esa época hispano-católica, construida desde los sentires como nervio-columna de las y los sujetos, no olvidaron esa potencia inteligente. Y menos mal han aparecido ellas, las mujeres organizadas para combatir el hambre con sus ollas comunes, las mujeres que no abandonan a sus familiares detenidos desaparecidos, entre otras mujeres aguerridas, exigiendo justicia desde sus heridas e interpelando desde y con sus cuerpos para imponer la legitimidad de sus dolores.²⁹ Las ideas políticas imperantes no debieran permitir que ellas existan desde los extremos (político, social, cultural, económico, marginal). Pero están con al menos doble raíz: la de las mujeres que critican, interpelan y gritan, que no se callan, y la de las mujeres que se afirman y se paran, en el mundo y frente al mundo, desde sus sentires profundos, inteligentes, legítimos y vertebrales. Para luchar por sus intereses y necesidades, por sus creencias y afectos, por las injurias (violencias y heridas en el sentido amplio y hondo de la experiencia temporal que hemos descrito) que las han tocado; y para recordarnos, crudamente, cuánto daño ha hecho la escisión racionalizadora que pretendió, en nombre de la civilización, el progreso y el crecimiento, controlar y alisar los sentires del mundo científico, veloz y moderno.

29 Romané Landaeta, «A pesar de la ausencia, tu presencia queda. La experiencia de búsqueda de familiares de víctimas de violencia política en Chile, 1973-1990», en María Eugenia Albornoz (dir.), *Sentimientos y justicia...*, op. cit., pp. 214-246.

Para cerrar

Creo que con estas cuatro constataciones, extraídas de un corpus de varias decenas de expedientes correspondientes a procesos judiciales seguidos en Chile, donde aparecen mujeres de variado origen y condición litigando por injurias o aportando sus testimonios en litigios por injurias, puede afirmarse que la historia cultural y social de este tipo de pleitos, enriquecida por la categoría de género en lo que tiene de bisagra para reflexionar sobre la construcción de los géneros y su relación con el poder, aporta numerosos matices a la historia de las sociedades y los sujetos. En verdad, debiéramos decir que hace emerger realidades, plantea problemas nuevos, potencia ángulos y empuja objetos distintos de reflexión.

Las constataciones aquí señaladas abren caminos, sí; pero, sobre todo, desordenan las bases que sostienen la comprensión que construimos sobre las y los sujetos de nuestro pasado. En ello, me parece, son profundamente fértiles y provocadoras.

MALAS MUJERES. ADÚLTERAS, CRIMINALES Y
TRANSGRESORAS DENTRO DE UN ESPACIO REGIONAL.
CONCEPCIÓN, SIGLO XIX¹

*Yéssica González Gómez*²

Resumen

Este trabajo propone estudiar los alcances de la participación femenina en diversas formas de transgresión y conductas delictivas, entendidas como recursos de resistencia o sobrevivencia frente al apremio económico, moral o sentimental, y los conflictos y las formas de violencia (material y simbólica) de las que pudieron ser objeto dentro del espacio y la sociedad fronteriza de Concepción en el siglo XIX. Esto, en un momento clave, vinculado a los esfuerzos de instalación del Estado y la definición de nuevas estrategias de control y disciplinamiento social, a partir de una institucionalidad política y legal forjada desde el centro, que buscó proyectarse con particular énfasis en sus márgenes y poblaciones fronterizas durante el denominado proceso de «chilenización».

Palabras clave: mujeres, discursos, imaginarios, domesticidad, criminalidad, poder, justicia.

1 Este artículo forma parte de los resultados preliminares del proyecto DI-UFRO DI18-0058, «Malas mujeres, violencia, criminalidad y prácticas de justicia en los márgenes. Concepción en el siglo XIX». Su autora e investigadora responsable agradece a la Universidad de la Frontera el apoyo para el desarrollo de la investigación.

2 Doctora en Historia Iberoamericana por la Universidad de Huelva; académica del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de la Frontera, y miembro de la línea de Historia, Memoria y Cultura del Núcleo de Ciencias Sociales de la misma universidad.

Introducción

Bajo el denominativo de «malas mujeres» —y a partir del estudio de expedientes judiciales y bibliografía especializada—, proponemos examinar los alcances de un modelo de ordenamiento según el cual las mujeres estaban llamadas a ser sujetos emocional y sexualmente contenidos, moralmente ordenados y socialmente disciplinados dentro de un régimen de tutelaje basado en la lógica de la exclusividad masculina y la domesticidad femenina pública y privada.³

En contraposición a este discurso, aquí buscamos identificar y analizar la participación de las mujeres en diversas formas de transgresión y conductas delictivas, entendidas como recursos de resistencia o sobrevivencia frente al apremio económico, moral o sentimental, y los conflictos y las formas de violencia (material y simbólica) de las que pudieron ser objeto dentro del espacio y la sociedad de Concepción, en una fase de transición entre el antiguo régimen colonial y la configuración del nuevo orden republicano. De fuerte inspiración liberal, dicha transición impactó en los imaginarios, las mentalidades y los comportamientos de los sujetos, resquebrajando el sistema y la «unanidad colonial», y dejando al descubierto las fragilidades de un orden.⁴

Para entonces y en función de este nuevo contexto, los esfuerzos de instalación del Estado fueron de la mano de la definición de nuevas estrategias de control y disciplinamiento social, a partir de la configuración de una institucionalidad política y legal que, forjada desde el centro, buscó proyectarse sobre los territorios y los sujetos con particular énfasis en sus márgenes y poblaciones de frontera.⁵ En

3 Jacqueline Vasallo, *Mujeres delinquentes. Una mirada de género en la Córdoba del siglo XVIII*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Centro de estudios avanzados, 2005. Al respecto, véase también Antonio Gil, «Imperfecta criatura hecha para ser esclava: misoginia y violencia de los hombres contra las mujeres», *Andalucía en la Historia*, n.º 23, 2008, pp. 40-45; Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Editorial Gésida, 2001, pp. 32 y ss.

4 Osvaldo Otero, «¡Qué desvergüenza es esa! Historia de lo íntimo. Transgresiones afectivas al orden colonial a fines del siglo XVIII», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2011. Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61135>

5 Álvaro Bello, «Poder, relaciones interétnicas y formación del Estado en los márgenes: la Araucanía en el siglo XIX», en Yéssica González (ed.), *Diálogos de historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 2015, pp. 169-188; Jorge Pinto, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Santiago, Dibam, 2003. Para ambos autores, en el siglo XIX es posible evidenciar los esfuerzos de las elites por avanzar en lo que ha sido denominado como un paulatino proceso de chilenuzación de los viejos márgenes coloniales, cuestión que en el caso de la zona de frontera implicó el fortalecimiento de las instituciones (ejército, administración y justicia) en torno a los centros ya dominados y el despliegue de nuevos instrumentos de dominación y control sobre los espacios y poblaciones situadas al sur de la histórica línea fronteriza colonial (ribera del Biobío).

esa transformación, norma y justicia constituyeron dos piezas clave dentro un engranaje político y social más amplio y en proceso de expansión,⁶ y fueron empleadas para validar tanto la criminalización de las conductas «desarregladas» que las elites atribuían a los grupos subalternos⁷ como los discursos respecto del aumento de la violencia y el bandolerismo, que en este caso serán examinados a partir de los protagonismos femeninos.

Teórica y metodológicamente, la reflexión se orienta por los lineamientos de la historia social y de las mentalidades, la historia de la violencia y la historia de género, opción congruente con la idea de revelar el despliegue de estrategias y la apropiación de lenguajes, códigos y prácticas de las mujeres como medio para diferentes fines.⁸ En la lógica de Josefina Ludmer, aquí se explora el universo de lo femenino desde el potencial que tienen las fuentes para visibilizar «las tretas del débil»⁹ frente a los discursos y el funcionamiento de las instituciones en un momento y espacio determinado, Concepción en el siglo XIX.

En nuestra opinión, el estudio de las experiencias de violencia y conflicto y las prácticas de la justicia de manera «generizada» implica en más de un modo tensionar las interpretaciones del disciplinamiento social «desde arriba», poniendo el acento en las capacidades de agencia y resistencia de los sujetos —en este caso, las mujeres— «desde abajo», y ampliando las posibilidades de aproximación al estudio de la relación entre mujer, transgresión, delito, violencia y justicia en la larga duración. Se trata de avanzar en

6 Víctor Brangier, *Saber hacer y decir en justicia. Cultura jurídico-judicial en la zona centro-sur de Chile (1824-1875)*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2019.

7 Marcos León, *Construyendo un sujeto criminal. Criminología, criminalidad y sociedad en Chile. Siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Universitaria/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2015. De acuerdo con el historiador, las elites construyeron el Estado nacional sobre la base de la exclusión, el control y la asimilación forzada de algunos grupos a un «nuevo orden», cuestión que desde mediados del siglo XIX estuvo asociada a un discurso que relacionaba criminalidad y pobreza, degradación moral y desorden. Hemos seguido esta lectura vinculando dichas categorías a la variable de género para identificar imaginarios y representaciones discursivas sobre mujeres transgresoras y eventualmente criminales en el periodo analizado.

8 Alejandra Araya, «La historia del cuerpo como historia de las mentalidades», en Diego Mundaca y Mauricio Rojas (eds.), *Un espacio a las aventuras del cuerpo. Estudios interdisciplinarios sobre la historicidad del cuerpo*, Concepción, Universidad de Concepción, 2014 pp. 154-178. Véase también Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

9 Josefina Ludmer, «Las tretas del débil», en Patricia Elena González y Eliana Ortega (eds.), *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*, Río Piedras, Ediciones Huracán, 1985.

la identificación y caracterización de un fenómeno, a saber, las formas de transgresión, los delitos e incluso los usos de la violencia por parte de las mujeres,¹⁰ pero sobre todo, de desplazar su lectura¹¹ hacia las dislocaciones entre el espacio y los roles asignados social e institucionalmente al «sujeto mujer» —desde el discurso y la palabra del otro—, y al lugar y los medios que efectivamente esta ocupó consciente o inconscientemente dentro de la comunidad, el espacio y el tiempo propuesto en este trabajo.¹² Esto porque, frente a un modelo ideado, los documentos hablan de mujeres que traspasaron los límites dejando entrever carencias, pasiones, tristezas y frustraciones, tanto como argucias y estrategias de evasión de controles, poniendo así a prueba los alcances de unos dispositivos de control siempre porosos.¹³

1. El fenómeno y sus alcances en los márgenes de un espacio fronterizo

Las historias aquí presentadas constituyen algunos ejemplos tomados de un conjunto de expedientes que aluden a diferentes transgresiones, faltas, delitos y crímenes protagonizados directa o indirectamente por mujeres para el caso de Concepción y sus áreas circundantes (Arauco, Florida, Nacimiento, Cauquenes, Chillán y Parral, entre otros) a lo largo del siglo XIX.

La elección del espacio de estudio guarda relación, por una parte, con la importancia histórica de la región y su condición de «zona bisagra», área de movilidad y tránsito de sujetos y formas de ejercicio del poder, y, por otra, con la necesidad de avanzar en el análisis de nuevas facetas de la

10 Chloé Constant, «Pensar la violencia de las mujeres. La construcción de la figura del delincuente». *Revista Política Cultural*, n.º46, México, 2016, pp. 145-162.

11 Arlete Farge, *Lugares para la historia*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008. A través del texto, la autora reflexiona en torno al papel del historiador, sus formas de interrogación sobre aquellos «lugares escondidos y desconocidos de la historia» y sus ecos presentes. Entre dichos «lugares» sitúa el mundo del sufrimiento, las emociones, la guerra, los usos de la palabra y, por cierto, la diferencia entre los sexos. Según su interpretación, aquí compartida, es a partir de tales «fracturas» que comienza la labor del historiador.

12 Ludmer, *op. cit.*

13 Yéssica González, «Norma y transgresión en el Obispado de Concepción. 1750-1890», en Yéssica González (ed.), *Universidad, ciencias sociales y contexto regional. Los nuevos desafíos del conocimiento*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 2007, pp. 179-205.

vida en los márgenes de una sociedad fronteriza¹⁴ donde aparentemente el predominio de la ruralidad, la inestabilidad, la diversidad étnica, así como la dispersión y la movilidad de las poblaciones, parecen haber disminuido la efectividad de los controles y el alcance de las instituciones, favoreciendo el relajo de las conductas, el anonimato y, eventualmente, la impunidad frente a formas de relacionamiento alternativas y espontáneas cruzadas por la tensión, las transgresiones y el uso de la violencia como recurso para la resolución de conflictos.¹⁵

De modo funcional a las características del espacio y la sociedad de estudio, la pesquisa aquí propuesta es útil al intento de determinar la complejidad que el proceso de instalación y consolidación de un Estado liberal y republicano experimentó en la redefinición de estrategias de control sobre los espacios y sus poblaciones en aquellos bordes, en la lógica de la modernidad, el progreso y la civilización tras el fin del dominio colonial.¹⁶

Los conceptos de «margen» o «frontera» son empleados aquí en un doble sentido. En el primero, vinculado a lo sociocultural, la frontera designará aquellas áreas de convergencia de diferentes sujetos y sus múltiples formas de relación en función de los condicionamientos contextuales, históricos y sociales; un constructo sociocultural y campo de producción de saberes influyentes, cuando no determinantes, de la visión y las formas de valoración establecidas entre sujetos, géneros y grupos. En el segundo, asociado al espacio territorial, la frontera señala el borde o margen material y físico de control del Estado y sus instituciones, que para el caso de este estudio corresponde a los márgenes de

14 Miguel Ángel Melón, «A propósito de fronteras y fronteras culturales en la Edad Moderna», en José Luis Beltrán y Doris Bernart (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, Ediciones Universidad Autónoma de Barcelona, 2016, pp. 23-37.

15 Mauricio Rojas. *Las voces de la justicia: delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendeencias, bigamia, amancebamiento e injurias*, Santiago, Centro de Investigación Diego Barros Arana, 2008. Sobre el mismo tema, véase también González, «Norma y transgresión en el Obispado de Concepción. 1750-1890», *op. cit.*, pp. 179-206.

16 Norbert Elías, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011; Michel Foucault, *La verdad y otras formas jurídicas*, Madrid, Ediciones Gésida, 2005; Diego Zysman, *Sociología del castigo. Genealogía de la determinación de la pena*, Buenos Aires, Ediciones Didot, 2012; Darío Barrera, «Saberes jurídicos, quehaceres judiciales y representaciones mentales: los puntos de referencia para interpretar sus relaciones», *Avances del Cesor*, n.º 6, 2009, pp. 103-107.

la histórica frontera de los siglos coloniales y su proyección en el siglo XIX.¹⁷ En ambas acepciones, aludimos a «espacios y sujetos en movimiento», atendiendo a los múltiples elementos cartográficos, jurídicos, políticos, económicos, sociales, mentales, culturales, confesionales y emocionales que definen los márgenes o bordes como espacios polisémicos de naturaleza compleja y dinámica variable en el tiempo,¹⁸ cuyo estudio debe ser abordado considerando las relaciones a escala entre lo local y lo global.¹⁹

El rango temporal de este estudio, así como la selección de la base documental, ha sido determinado en función de tres factores. El primero, la posibilidad de identificar elementos de cambio y continuidad en la recurrencia de conflictos y formas de violencia con participación femenina, teniendo en cuenta el contexto de guerra, la proximidad de la frontera y la proliferación del bandolerismo fronterizo, especialmente en la fase postindependentista, durante la denominada Guerra a Muerte. El segundo, la necesidad de determinar el impacto generado dentro del sistema de relaciones sociales, de administración territorial y de justicia, y la promulgación de nuevos cuerpos normativos y procedimientos para el periodo comprendido entre 1820 y 1874, sin dejar de mencionar los efectos derivados de la guerra civil (1850) en la zona.²⁰ En tercer lugar, una razón de orden práctico vinculada a la accesibilidad y el estado de conservación de las unidades de información requeridas.

Las reflexiones aquí expuestas se basan en la selección de algunos casos de un corpus mayor compuesto por 178 expedientes judiciales contenidos en el Fondo Judiciales de Concepción para el periodo comprendido entre 1800 y 1890, conservados en el Archivo Nacional de Chile, en los que se alude a la participación de mujeres en delitos y faltas de distinta

17 Jorge Pinto, *op. cit.*, pp. 100-131; Ignacio Chuecas, *Dueños de la frontera. Terratenientes y sociedad colonial en la periferia chilena. Isla Laja (1670-1845)*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2018.

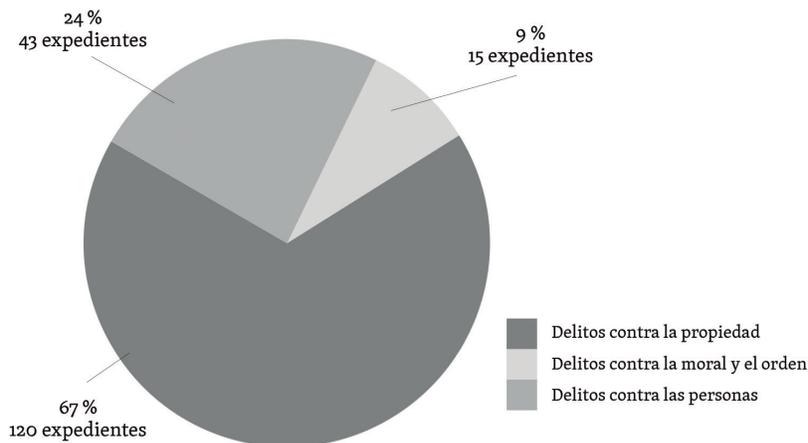
18 Tomás Mantecón, «Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el antiguo régimen», en José Luis Beltrán y Doris Bernart (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, Ediciones Universidad Autónoma de Barcelona, 2016, pp. 299-314.

19 Margarita Gascón, *Periferias imperiales y fronteras coloniales en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Editorial Dunker, 2011, pp. 9-22.

20 Verónica Undurraga y Rafael Gaune, «Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio de disciplinamiento», en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar, 2014, pp. 21-46.

gravedad, en contra de la propiedad (67 %), las personas (24 %) y la moral (9 %).

Gráfico 1. Porcentaje de incidencia femenina en formas de delito en Concepción. Siglos XVIII y XIX



Fuente: elaboración propia a partir de la revisión de expedientes judiciales y criminales de Concepción para el periodo 1800-1890.

Cuantitativamente, y complementados con informaciones proporcionadas por los censos de población (1830, 1843, 1854, 1865, 1875, 1885, 1895) y anuarios estadísticos (1861-1890), este universo se amplía a 219 mujeres procesadas y condenadas por diferentes faltas o crímenes, como abandono de menores, abigeato, abuso de confianza, adulterio, bigamia, concubinato, amancebamiento, falsificación y estafa, homicidio, hurto, robo, infanticidio, perjurio, rufianería, salteo, injurias, lesiones y pendenencias, y desórdenes en la vía pública y al interior de las cárceles donde fueron recluidas.²¹ La disparidad en los datos se explica porque los 178 casos en los que se basa este artículo equivalen exclusivamente a carpetas de procesos judiciales, vale decir, al itinerario seguido por las causas dentro de las instituciones de justicia mediada la denuncia de los hechos por las autoridades, la policía, las víctimas o sus representantes y, por supuesto, los testigos. En su mayoría se trata de procesos inconclusos, sin sentencia,

21 La Oficina de Estadísticas, creada bajo el gobierno de Manuel Bulnes, permite acceder a una serie de informaciones más detallada y para periodos más cortos que la de los censos para configurar bases de datos relativas al fenómeno de la delincuencia en Chile.

aunque con informaciones suficientes para configurar elementos importantes del contexto y los perfiles de los involucrados en los hechos.

Las ideas aquí expuestas se concentran en aquel 32 % de expedientes judiciales que remiten a delitos, faltas y crímenes contra las personas y la moral, en los que es posible reconocer desde casos de infidelidad y adulterio femenino hasta hechos de sangre (lesiones y heridas) y muerte (asesinatos y homicidios).²² El menor porcentaje de delitos en contra de la moral para un arco cronológico tan amplio sugiere la subrepresentación del fenómeno, vinculada probablemente también a la pérdida de datos o la ausencia de denuncias ante las instancias formales de justicia. Al respecto, sostenemos que los mayores controles, así como el peso de la sanción social sobre los infractores —especialmente cuando eran mujeres—, sin duda hicieron de la cautela, el encubrimiento y la discreción factores determinantes en el manejo de los hechos, evitando su publicidad y con ello el «escándalo público» y la sanción.²³

Desde mediados del siglo xx, diversos investigadores, entre los que podemos nombrar a Igor Goicovic,²⁴ Rolando Mellafe,²⁵ René Salinas²⁶ y Alejandra Araya,²⁷ centraron sus esfuerzos en evidenciar cómo evolucionaron los

22 De acuerdo con los diccionarios jurídicos, hay una diferencia entre ambos conceptos. Así, el asesinato, es «el homicidio cometido por dinero u otra paga y, en general, el acto de dar a otro la muerte alevosamente, sin pelea o riña, o con arcabuz, pistolete, puñal u otra arma corta». El asesino, por tanto, «es el que mata por dinero u otra paga y, en general, todo homicida alevoso». El homicidio, por otra parte, es entendido como «el acto de privar a uno de la vida o la muerte de un hombre hecha por otro» y es considerado «el mayor de los crímenes que pueden cometerse contra un individuo de la sociedad», pues se le despoja de la existencia. Además, establecen una distinción entre ambos conceptos y el de «crimen», entendido como aquella infracción gravísima que conlleva «perversidad extrema y constituye acción merecedora de la mayor repulsa y pena». Véase Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, París, Imprenta Arbien, Librería de Rosa y Bouret, 1863, y Guillermo Cabanellas de Torres, *Diccionario jurídico elemental*, Buenos Aires, Editorial Heliasta SRL, 1993.

23 Felipe Tessa, «Desviaciones, control social y administración de justicia en el reino de Chile durante el siglo xviii», *Intus-Legere Historia*, vol. 11, n.º 2, 2017, pp. 61-85.

24 Igor Goicovic, *Escrita con sangre. Historia de la violencia en América Latina, siglos xix y xx*, Santiago, Ediciones Usach/Ceibo, 2013.

25 Rolando Mellafe y Lorena Loyola, *La memoria de América colonial. Inconsciente colectivo y vida cotidiana*, Santiago, Editorial Universitaria, 1994, pp. 45 y ss.

26 René Salinas, «Violencias sexuales e interpersonales en Chile tradicional», *Revista de Historia social y de las Mentalidades*, vol. 4, n.º 1, 2000, pp. 13-49.

27 Alejandra Araya, «El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo de la historia de la occidentalización de América, siglos xvi-xviii», *Revista Historia*, vol. 39, n.º 2, 2006, pp. 349-367.

discursos, las estrategias de control y las prácticas en cuanto a la normalización de las conductas de hombres y mujeres en torno a modelos ideales que guardaban poca relación con los contextos y las formas de sociabilidad cotidianas entre esos mismos sujetos, entre géneros, y entre estos y las estructuras de poder. Todos ellos coinciden en que, en el siglo XIX, las entidades y agentes de justicia buscaron sistemáticamente alejarse de las normas coloniales a objeto de garantizar la legitimidad de sus instituciones y procedimientos, su poder y el profesionalismo de sus agentes. Pese a ello, esa herencia se negó a desaparecer, tanto en el plano normativo como en el de los imaginarios y las representaciones, cuestión que aquí interesa abordar en su relación con la variable de género, criminalidad y justicia.²⁸

Dentro de esta lógica, las transgresiones y los crímenes femeninos fueron vistos como un doble riesgo: hacia el equilibrio interno de sus comunidades, y hacia el control pretendido sobre sus actitudes y cuerpos como sujetos subordinados y de menor capacidad en el marco de estructuras eminentemente jerarquizadas y androcéntricas.²⁹ Jacqueline Vasallo lo reconoce como una visión proyectada desde mediados del siglo XVIII a los esfuerzos desplegados por las autoridades coloniales por avanzar en la generación de un conjunto de reformas cuyos objetivos apuntaron a «sujetar a los individuos para asignarles un lugar dentro de un anillo de instituciones civiles de carácter persuasivo, preventivo y/o coercitivo», contexto en el que las mujeres fueron interpretadas jurídica y moralmente como «dependientes» y destinatarias de un discurso sobre la «domesticidad» que se proyectaría intacto al lustro siguiente, definiendo así el derrotero a partir del cual los comportamientos femeninos serían escudriñados dentro de los procedimientos de justicia incoados en las causas de las que llegaron a ser objeto.³⁰

28 María Eugenia Albornoz, «El mandato del silencio perpetuo. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos. Chile, 1720-1840», en Tomás Cornejo y Carolina González, (eds.), *Justicia, poder y sociedad: recorridos históricos. Chile, siglos XVIII-XIX*, pp. 17-55; Alejandra Araya, *Ociosos, vagabundos y mal entretenidos en Chile colonial*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999.

29 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, París, Seuil, 1998, p. 8.

30 Jacqueline Vasallo, «Delincuentes y pecadoras en la Córdoba tardocolonial», *Anuario de Estudios Coloniales*, vol. 63, n.º 2, 2006, pp. 97-116. Aunque sus trabajos remiten a la realidad de la Córdoba colonial y tardocolonial, sus ideas son extrapolables al análisis de fenómenos similares en los bordes fronterizos de Chile, hasta donde alcanzaba el brazo de la justicia.

Para el caso de Concepción, las protagonistas de nuestras historias, de modo fortuito o premeditado, representaron aquellos «cuerpos indóciles y no domesticados»³¹ que, frente a situaciones de crisis, apremio económico o conflictos a lo largo de sus trayectorias vitales, desafiaron los designios de su condición social, origen étnico y género para salvaguardar su integridad física y psicológica, afrontar carencias materiales, defender afectos, y velar por sus intereses, la autonomía de sus cuerpos y su sexualidad, en lo que constituyó un claro desafío a la dependencia masculina y un desdén a las bases de un modelo de ordenamiento que puso en evidencia sus contrasentidos.³²

En la mayoría de los casos, las fuentes consignan estos desacatos en mujeres de estratos sociales bajos, mayoritariamente solteras, jóvenes, situadas en escenarios predominantemente rurales y con escaso o ningún nivel de instrucción. Según nuestras fuentes, del universo de mujeres identificadas como criminales, transgresoras o delincuentes, menos del 10 % sabía leer y escribir y solo el 30 % estaban casadas. Tales datos, en su momento, reforzaron los imaginarios que vinculaban la tendencia al exceso y el delito en aquellas mujeres incultas y al margen de la tutela masculina.

De acuerdo con los datos de los anuarios estadísticos de la república, para el periodo comprendido entre 1861 y 1879, sobre un universo de 362 mujeres infractoras de ley, el 59 % eran solteras, el 29 % casadas, solo el 8 % viudas y el 5 % menores de edad. En todos los casos el común denominador fue la exposición pública de los hechos, la irreverencia a la autoridad, el escándalo, la violencia y la velada amenaza a las instituciones de la familia y el matrimonio.³³ Los datos estadísticos y los acontecimientos motivaron

31 Matías Artese, «Un sujeto disciplinado es un sujeto feliz. Bentham y la noción utilitarista del cuerpo y las emociones», en Adrián Scribano, *Teoría social, cuerpos y emociones*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora, 2013, pp. 13-26.

32 Dentro del primer censo de población efectuado en plena época republicana, la referencia a las cualidades del universo femenino expresaba lo siguiente: «Las chilenas reúnen a su carácter franco, amable, modesto y hospitalario [...]. Son buenas esposas; y aunque no pueda decirse que amen con vehemencia y sean extremadamente celosas, cuidan con esmero a sus hijos». Frente a estas cualidades eminentemente moderadas pero positivas, más adelante la misma cita menciona sobre ellas que «cuidan más de gastar con ostentación lo que tienen, que de economizar con cordura lo que pueden. Su afición al lujo es excesiva». *Censo de la República de 1835*, Santiago, Imprenta Araucana, p. 9.

33 Escriche, *op. cit.*, pp. 425 y ss. Fidelidad, obediencia y subordinación son los tres principios fundamentales sobre los cuales se definen las obligaciones de la mujer dentro de la institución del matrimonio. La violación de cualquiera de ellos, así como las actuaciones afectivas o sexuales al margen de la institución matrimonial, fueron objeto de un mayor castigo, tanto en el ámbito del derecho como de la sanción moral impuesta a las transgresoras.

a las autoridades a consignar juicios interpretativos en torno al fenómeno de la transgresión y la delincuencia femenina, reforzando la idea del castigo y la necesidad de tutela masculina, tal como se desprende del texto introductorio del *Anuario estadístico* de 1862: «En el caso de las reos se nota que: 1.º Forman el mayor número las comprendidas entre los 15 y 25 años. 2.º La mayoría de las reos son solteras. 3.º Las sin oficio, las costureras y lavanderas tienen los primeros grados. 4.º Los delitos más frecuentes son la prostitución y el hurto».³⁴

Para Concepción los datos replican la tendencia, en tanto permiten identificar a las mujeres casadas como las perpetradoras de los crímenes más violentos y las faltas de mayor gravedad, asociados a cuadros crónicos de abuso, violencia y desamparo a manos de sus esposos. Aventuramos aquí la hipótesis de que los grados de exposición de estas mujeres a cuadros de desagrado y violencia crónica dentro del espacio doméstico funcionaron como detonantes de sus faltas.

La documentación también indica la existencia de un universo femenino menos dependiente, aunque no menos carente y expuesto, vinculado al desempeño de diferentes oficios dentro y fuera de los hogares, lo que, junto con garantizar cierta autonomía económica, les proporcionaba mayores márgenes de libertad y acceso a redes de relaciones más amplias que las derivadas exclusivamente de los vínculos parentales. Lo propio se observa respecto de las posibilidades de desplazamiento y movilidad femenina. En este caso, los expedientes en general aluden a mujeres que estuvieron lejos de estar recluidas solo en el ámbito doméstico.³⁵ Por el contrario, ellas se movieron entre el campo y la ciudad, y recorrieron cortas o largas distancias solas o acompañadas para visitar a parientes, enfermos, clientes y amigos; acceder a mercados y barrios para fraguar negocios, pedir y cobrar favores o ajustar cuentas; seguir a sus amantes para materializar encuentros furtivos o huir con ellos, y acceder a servicios, a la policía o a la propia justicia. Nada de esto ocurría de espaldas a sus comunidades o barrios de origen; como tampoco en la ignorancia de esposos, parientes o amigos. Las comunidades, y en más de un modo las mismas autoridades, eran conscientes y estaban al

34 *Anuario estadístico de la república de Chile*, 1862, pp. 4 y 5.

35 Elisa Speckman, *Crimen y castigo: legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Ciudad de México, COLMEX/UNAM, 2002.

tanto de los itinerarios femeninos, aunque no por ello pudieron controlarlos o evitar sus desbordes. En contraposición, es necesario decir que los márgenes de mayor autonomía o los desplazamientos dentro y fuera del hogar no lograron evitar la exposición a situaciones de abuso o violencia contra estas mujeres, como parte de un derrotero asociado a su género.

Aunque esta es una tendencia general, para la provincia de Concepción los datos parecen fuertemente asociados al apremio de suplir necesidades derivadas de la volatilidad de la población masculina, la intermitencia y frugalidad de las relaciones, y las carencias materiales. Así, frente a la prolongada ausencia o el abandono de esposos, compañeros, amantes, padres, parientes o hijos, trabajar como costureras, cocineras, lavanderas, hilanderas, comerciantes, sirvientas, zapateras, parteras y loceras,³⁶ más que una opción constituía un recurso de sobrevivencia para aquellas «mujeres solas».

En 1851, por ejemplo, en la causa seguida contra Carmen Parra por el envenenamiento de Concepción Concha, al presentarse ante la justicia, la primera declaró desempeñarse como partera, en tanto que en el mismo proceso Josefa Galicia, una de las testigos, figura como afamada «médica yerbatera», con casi cuarenta años de experiencia en el ejercicio del oficio en Chepe.³⁷ Antonia Verdejo, procesada y condenada por el delito de bigamia en el departamento de La Florida, trabajaba como hilandera y fue precisamente en el desempeño de su oficio que tuvo la ocasión de conocer primero a su marido y luego a sus amantes.³⁸ En tanto, Petrona Plaza y Francisca Pizarro, ambas acusadas de hurto en la ciudad de Concepción, declararon desempeñarse «por lo usual como lavandera»³⁹ la primera y como «doméstica» la segunda.⁴⁰

Resulta interesante mencionar la configuración de ciertos espacios dentro de la provincia con más incidencia de mujeres en la comisión y publicidad de infracciones de todo tipo, incluidos graves hechos de sangre,

36 La determinación de oficios ha sido estimada en función de los datos consignados dentro de los expedientes de proceso y a partir de la autoidentificación de las demandadas a través de sus testimonios y la ratificación de testigos.

37 Archivo Nacional de Chile, Judiciales de Concepción (en adelante ANS, JC), legajo 179, pieza 20, 1851.

38 ANS, JC, Criminal contra Antonia Verdejo por bigamia, La Florida, vol. 71, legajo 71, 1847.

39 ANS, JC, Criminal contra Petrona Plaza por hurto, legajo 179, pieza 27, 1853.

40 ANS, JC, legajo 179, pieza 8, 1846.

una situación que no pasaría inadvertida para las autoridades, la opinión pública y la prensa local. Una de las crónicas del diario *El Correo del Sur*, por ejemplo, identificaba de modo específico a la localidad de La Florida como «un espacio célebre» por los «fastos crímenes» y advertía que «ya se tenía conocimiento de [...] la tercera o cuarta mujer que se ejecuta por asesina de su marido, habiendo tenido lugar todos estos horribles crímenes en el desgraciado pueblo de La Florida».⁴¹ Aunque escapa al objeto de análisis de este trabajo, el dato resulta interesante.

Nuestras protagonistas tributaron a los imaginarios sobre la tortuosidad y violencia con que podían llegar a actuar las mujeres bajo determinadas circunstancias, reforzando así los discursos que aconsejaban su sujeción a la autoridad de padres, esposos, hijos o tutores y al imperio de la ley para librarlas de su propia debilidad y «flaqueza moral»,⁴² y recomendaban de paso la aplicación de un castigo a través de la justicia «correccional» en el caso de los delitos y las faltas menores, y «punitiva» en el caso de los crímenes violentos y de sangre.⁴³ Lo que tales datos no muestran es que, con independencia del estado civil de las inculpadas, su edad y procedencia rural o urbana, un porcentaje no menor de aquellas violencias y actitudes desbordadas había sido detonado por el insostenible yugo de la autoridad, el abuso y la violencia masculina.

«Me hicieron casar a la fuerza y después de separada de mi marido me vuelven a violentar para que me reúna con él, que respondan entonces

41 Hemeroteca, Biblioteca Nacional de Chile (en adelante HBN), *El Correo del Sur*, Concepción, 11 de noviembre de 1854. La pena de muerte, como forma de castigo ejemplar, fue aplicada en Chile desde la época colonial y, desde 1875, fue incluida dentro del ordenamiento jurídico del Chile republicano. Se mantuvo vigente hasta su derogación definitiva el año 2001 a través de la Ley 19734/2001, que modificó el Código Penal, el Código de Justicia y la Ley de Seguridad del Estado. En términos generales, el sistema punitivo en el Chile decimonónico se debatió entre la continuidad de las ideas del antiguo régimen, centradas en el castigo y el escarnio directo del cuerpo del delincuente, y la adopción de un sistema penitenciario desde la segunda mitad del siglo, orientado a la reclusión, el uso de la capacidad productiva de los infractores y su posible reeducación. Al respecto, véase Antonio Correa, *El último suplicio. Ejecuciones públicas en la formación republicana de Chile. 1810-1843*, tesina de licenciatura, Universidad de Chile, 2005.

42 René Salinas y María Teresa Mojica, *Conductas ilícitas y derecho de castigo durante la colonia. Los casos de Chile y Colombia*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005. Véase también Beatriz Patiño, «Las mujeres y el crimen en la época colonial. El caso de la Ciudad de Antioquía», en *Mujeres en la Historia de Colombia*, tomo II, Presidencia de la República/Editorial Norma, 1995, pp. 77-119.

43 Marcelo Neira, «Castigo femenino en Chile durante la primera mitad del siglo XIX», *Revista Historia*, vol. II, n.º 37, 2004, pp. 367-390.

por la desgracia que pueda suceder».⁴⁴ Tal habría sido la advertencia que hizo Carmen Pino al obispo de Concepción antes del desenlace fatal de los hechos que la llevaron a fraguar el asesinato de su marido, Lucas Mendoza, en lo que constituyó uno de los casos más mediáticos dentro de la provincia y el país en el siglo XIX, y que culminaría con la aplicación de la máxima sentencia y el fusilamiento de Carmen y su cómplice.⁴⁵ Los testimonios de la victimaria y su cómplice, así como las declaraciones de testigos, dejarían al descubierto la violencia crónica, el desapego y la ausencia de afecto como detonantes del trágico final de esta historia. Aunque comparativamente el porcentaje de mujeres que transgredieron o violaron las normas y leyes siempre fue menor al de los hombres, la tendencia fue imponerles un castigo más severo que a ellos, especialmente cuando se trató de conductas reñidas con la moral (amancebamientos, adulterios, prostitución, etc.) o hechos de sangre (homicidios, asesinatos, parricidios o infanticidios), como en el caso de Carmen y otros.⁴⁶

De acuerdo con Jacqueline Vasallo, y pese a su menor ocurrencia, los delitos y las transgresiones femeninas por lo general fueron asociados a pulsiones más violentas y peligrosas que en el caso de los varones.⁴⁷ En el imaginario de aquel entonces, las mujeres podían llegar a ser más «cínicas, crueles, frías y brutales» que los hombres a la hora de delinquir o traspasar los límites de lo permitido.⁴⁸ Del mismo modo, sus crímenes —especialmente los de sangre— y transgresiones solían asociarse a «desbordes» pasionales o sexuales, así como a la ausencia del instinto maternal y de sentimientos

44 HBN, *El Correo del Sur*, Concepción, 11 de noviembre de 1854. La noticia remite a las declaraciones de Carmen Pino tras haber sido condenada a la pena de muerte por el parricidio de su esposo, Lucas Mendoza, en complicidad con Anacleto Matamala.

45 ANS, JC, legajo 179, pieza 26, 1853.

46 Patiño, *op. cit.*, pp. 79-119.

47 Jacqueline Vasallo, «El discurso de la domesticidad en los alegatos judiciales de la Córdoba dieciochesca», en Mónica Ghirardi (comp.), *Cuestiones de familia a través de las fuentes*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2005. Sobre el mismo tema, véase Gina Lombroso, «La fantasía y la criminalidad femeninas», *Revista de Criminología, Psiquiatría y Medicina Legal*, año XIII, 1926, pp. 111 y ss.

48 Yolanda de la Paz Trubera, «Cuerpos en la mira. Estrategias y discursos reglamentadores como dispositivo para naturalizar la desigualdad de género y la socialización de lo biológico. El sur bonaerense a finales del siglo XIX», *Revista Escuela de Historia*, n.º 6, 2007, pp. 79-100.

como el amor y la bondad,⁴⁹ todas cualidades determinantes y condicionantes de su identidad de género y de los roles asignados para ellas por la sociedad⁵⁰ dentro de instituciones como la familia y el matrimonio.⁵¹ En otras palabras, disonancias sociales derivadas de elecciones originales, extremas y acomodaticias dentro de un universo de pluralidades complejas en el que representaron «cuerpos indóciles» que debían ser disciplinados para ejemplo de los demás, pues, parafraseando a María Eugenia Albornoz, el orden las quiere dóciles, obedientes e incansables, aunque en dicho empeño olvida que «ellas» también respiran, sienten y se rebelan.⁵² La producción de saberes científicos asociados a la búsqueda de explicaciones «lógicas» al comportamiento humano contribuyó sin duda a reforzar aquellas ideas que ligaron a las mujeres a impulsos violentos y extremos.⁵³ Así, el siglo XIX también marca el inicio de la definición del perfil de la mujer delincuente y la criminalización de sus conductas.

2. «Malas...». Las «otras» mujeres en las fuentes

Derivada del latín *malitas*, la palabra maldad remite a una condición negativa atribuida al ser humano que indica la ausencia de moral, bondad, caridad o afecto natural por su entorno y quienes lo rodean. Actuar con maldad, en tanto, implicaría contravenir deliberadamente «los códigos de conducta» o comportamiento oficialmente correcto dentro de un grupo social, «usando en ello la astucia». Algunas definiciones también señalan la maldad como el término que determina «la ausencia de la bondad» que debe tener un ser «según su naturaleza o destino». Así, la maldad sería la

49 María Tausiet y James Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada, 2009.

50 Julieta Di Corleto, «Los crímenes de las mujeres en el positivismo: El caso de Carmen Guillot (Buenos Aires, 1914)», *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, año 11, n.º 1, 2011, pp. 19-30.

51 Teresa Pereira, *Afectos e intimidaciones. El mundo familiar en los siglos XVII, XVIII y XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.

52 María Eugenia Albornoz, «Violencias cotidianas en femenino: desbordes “naturales del sexo”... ¿o rendijas, cegueras e impotencias del orden. Chile, 1800-1874», en Igor Goicovic (comp.), *Escrita con sangre. Historia de la violencia en América Latina: siglos XIX y XX*, Santiago, Ceibo, pp. 73-115.

53 Ricardo Campos, «Locos y criminales. El papel de la ciencia en la configuración del criminal en el siglo XIX», en Cristian Palacios y Cesar Leyton (eds.), *Industria del delito. Historia de las ciencias criminológicas en Chile*, Santiago, Ocho Libros, 2015, pp. 11-20.

característica propia de un sujeto «flaco»⁵⁴ o «carente»,⁵⁵ o de quien actúa fuera de un orden y se convierte en un elemento negativo para la conservación del equilibrio natural de las cosas y las relaciones. El concepto de «malo» también se aplica a aquello que es nocivo por estar descompuesto, estropeado, «echado a perder».⁵⁶ Según estas definiciones, la maldad no tendría género y sería una forma de comportamiento en la que pueden incurrir tanto hombres como mujeres. No obstante, dentro de nuestros ejemplos, interesa destacar el uso no neutral del concepto, cuya carga de subjetividad negativa aumentó cuando la aludida era una mujer en la arena de las instituciones de justicia. En estos casos, el atributo de «maldad» apuntó a despojar de validez a toda excusa, agencia o justificación que ellas pudieran tener frente a sus actuaciones. Así, las acciones de las mujeres fueron empleadas para justificar la idea de que tenían menos inteligencia social, equilibrio emocional e integridad moral y, por tanto, más necesidad de sujeción, a modo de ejemplo para otros malentretidos.

En la lectura de la sociedad de aquel entonces, y de acuerdo con las acepciones del concepto, las «malas mujeres» habrían sido aquellas féminas emocionalmente desbordadas, cuyas actitudes —y cuerpos indóviles— desconocían el rol y la posición asignados dentro del colectivo y se regían por su propia voluntad hasta el punto de constituir una amenaza para ellas mismas, su entorno y la autoridad.⁵⁷ Desde nuestra lectura, aquello que fue interpretado como maldad, debilidad y carencia también puede ser leído como diferentes capacidades de agencia, resistencia y acomodo a las estructuras sociales y de poder, gracias a las cuales las mujeres lograron situarse en los márgenes del mismo sistema que buscaba dominarlas.

Al respecto, nuestras evidencias documentales dan cuenta de mujeres que no buscaron generar un orden alternativo al que experimentaban, sino

54 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Imprenta de Luis Sánchez, 1611. La palabra remite a aquello que «está débil y con poca fuerza»; también remite a la debilidad humana, a los pecados y a la «fragilidad del ser» (p. 407). De modo complementario, el *Diccionario de americanismos* asocia la palabra maldad a travesura o «diablura». Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de americanismos*, Madrid, Santillana, 2010.

55 De Covarrubias, *op. cit.*, p. 202. Designa la condición de «faltar alguna cosa de lo necesario».

56 *Nuevo diccionario de la lengua castellana publicado por la Academia Española*, con notas de Vicente Salvá, París, 1847, p. 683.

57 Catalina Villegas, *Del hogar a los juzgados: reclamos familiares en los juzgados superiores en el tránsito de la colonia a la república, 1800-1850*, Bogotá, Universidad de Los Andes, 2006, pp. 73-120.

más bien «situarse» dentro de él con un margen de autonomía que les permitiera alcanzar ciertos beneficios o librarse de apremios y vigilancias incómodas, pero siempre dentro del marco de sus respectivas comunidades. Ahí, el uso de la justicia, o la evasión de la misma, formó parte de los recursos que consciente o inconscientemente emplearon, al igual que los hombres, con diferentes fines. Por ejemplo, cuando Antonia Verdejo decide fraguar su segundo enlace —ilegítimo, por cierto— con Pedro Parra, no lo hace a espaldas de la comunidad ni desconociendo las consecuencias. Por el contrario, estuvo dispuesta a asumirlas. Tampoco actuó sola, pues al parecer contó con la complicidad de algunos de sus vecinos, incluido el cura como figura próxima de autoridad. Antonia nunca buscó convertirse en bígama para escapar a otro sitio. Su deseo era permanecer en La Florida, cerca de sus padres, próxima a sus hijos e incluso de su primer esposo, Faustino Repol, en lo que evidentemente era su zona de seguridad. Aunque el contenido de los documentos no permite saber si en ello existió un desafío mayor al orden que el implícito en el deseo de resolver su propia situación de apremio emocional y sentimental, resulta interesante el efecto que tuvieron sus acciones en el resto del vecindario: lejos de sentir los acontecimientos precipitados como un riesgo y el doble matrimonio como un delito, los miembros de la comunidad parecen haber experimentado cierto alivio al visualizarlos como una posibilidad de reconvenir las dispadas conductas de Antonia.⁵⁸

A diferencia de ella, cuando Luisa Núñez decide fugarse e internarse en la otra banda del Biobío tras haber asesinado a palos a su esposo, sabe que allí tiene más opciones de evadir el brazo de una justicia frente a la que no quiere responder. Además, ese espacio y sus habitantes le resultaban familiares, pues formaban parte de su ámbito natural de movilidad cuando desempeñaba su oficio de curandera.⁵⁹

Mujeres como Antonia Verdejo y Luisa Núñez, entre muchas otras, junto con permitir una aproximación diferente al estudio de la historia, en clave de género y poder, nos inducen a tomar cierta distancia respecto de aquellas visiones en que ha prevalecido la interpretación del protagonismo femenino en condición esencialmente pasiva, y como objeto perpetuo del ejercicio de diversas formas de violencia —material y simbólica— contra

58 ANS, JC, Contra Antonia Verdejo por bigamia, La Florida, vol. 71, legajo 71, 1847.

59 ANS, JC, De oficio contra Esteban Santos y Luisa Núñez por la muerte de Victorio Hidalgo, legajo 69, pieza 10, 1836.

ellas, sus voluntades y sus cuerpos.⁶⁰ Desde la defensa propia, hasta el derecho a experimentar y sentir o gozar de un mejor pasar, todas estas acciones forman parte del abanico de motivaciones que de modo individual o combinado emergen de los procesos incoados en contra de mujeres en el periodo.

Sin desconocer el fenómeno de la violencia contra las mujeres como un factor estructural y transversal al espacio y la comunidad analizada, centraremos nuestra atención en algunas historias que no tributaron a los roles y modelos de esposas devotas, hijas ejemplares y mujeres virtuosas. Asimismo, en la asignación del atributo de maldad a las mujeres, reconocemos un componente de igualdad frente al cual desaparecen o se atenúan otros referentes de sus identidades individuales. A nivel discursivo, y ante la perpetración de delitos, transgresiones y crímenes violentos, todas las mujeres, con independencia de su clase, posición u origen étnico, podían llegar a ser tan «malas» como los varones. Por último, nos interesa aproximarnos al uso del lenguaje de las emociones como recurso de interpelación o justificación dentro de los escenarios de justicia en que sus casos fueron expuestos. De acuerdo con este principio, nuestras protagonistas no solo ratificaban los alcances perniciosos de las conductas desbordadas, sino también la oscuridad de los «malos sentires» como detonantes de sus faltas.⁶¹

Este habría sido el caso de Carmen Chávez, cuyo apasionamiento por Juan Miguel Sandoval la habría inducido a violar el juramento de fidelidad tributado a través del sacramento del matrimonio a su malogrado esposo, Faustino Rodríguez, pues sobre ella pesaba la sospecha de haber participado

60 Susan Socolow, «Women and crime: Buenos Aires, 1757-97», *Journal of Latin American Studies*, vol. 12, 2009, pp. 39-54. De acuerdo con la autora, al aportar referencias de lo que es considerado un comportamiento normal o desviado dentro de una sociedad, el crimen refleja los valores sociales y las actitudes que tienen las elites gobernantes respecto a grupos específicos. Pero además el crimen refleja las relaciones de clase y poder al permitir la indagación de los vínculos entre el criminal, la víctima y el mecanismo legal, por lo que su estudio constituye un imperativo para la historia de lo social.

61 María Eugenia Albornoz, *Sentimientos y justicia. Coordinadas emotivas en la factura de experiencias judiciales. Chile, 1650-1990*, Santiago, Acto Editores, 2016. El texto remite a un conjunto de trabajos donde el común denominador es el análisis de las subjetividades del sentir dentro de expedientes judiciales como medio de prueba y recurso argumentativo en el desarrollo de procesos de diferente índole. Siguiendo una línea similar, pero a partir del estudio comparado entre Europa y América, se inscriben también los trabajos reunidos por María Luisa Candau (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2016. Ambos textos dan cuenta de la tendencia de los estudios sociales y culturales, en este caso desde la vereda de la historia, a relevar el interés por los sentimientos, los afectos, las pasiones y las emociones.

en los hechos que provocaron su muerte en abril de 1854, en la localidad de Bulnes, próxima al departamento de Chillán.

De acuerdo con los antecedentes del caso, un año después, el 26 de octubre de 1855, fue comunicado al cuartel de policía de Chillán el resultado de las indagatorias que aclaraban el crimen de Faustino. Valentín Burgos fue condenado a la pena capital como único inculgado y se ordenaron nuevas diligencias en torno a la presunta responsabilidad de Carmen, la viuda de Faustino, pese a que había sido sobreseída por falta de méritos tras permanecer casi nueve meses en la cárcel pública de la ciudad. Esta vez, la investigación se amparaba en dos antecedentes. El primero, Valentín insistía en sindicarla como autora intelectual del crimen y afirmaba que había desembolsado cierta cantidad de dinero para llevarlo a cabo. En virtud de las nuevas declaraciones del condenado y por instrucción del juez de letras de Concepción:

En la causa criminal seguida de oficio contra el reo Valentín Burgos por la muerte alevosa de Faustino Rodríguez [...]. Y atentamente considerados los méritos del proceso resulta, por confesión del referido Valentín Burgos que a consecuencia de los repetidos ruegos de doña Carmen Chávez, esposa del occiso Faustino Rodríguez, se propuso quitarle la vida a este; que la misma Chávez le entregó medio cántaro de aguardiente con el objeto de que pudiera más fácilmente consumir su atentado, embriagando a su marido como lo hizo en efecto; que hallándose ya Rodríguez en este estado, lo hizo montar a las ancas de su caballo y se dirigió hacia el otro lado del Río Diguillin, que cuando se encontraron en medio de este río botó a Rodríguez del caballo dejándolo ir aguas abajo.⁶²

El segundo antecedente fue un proceso de nulidad eclesiástica que inició Juan de Dios Chávez en contra de Juan Miguel Sandoval y Carmen Chávez, su hermana, amparado en un «deber de conciencia» y la necesidad de salvaguardar el patrimonio de herencia de sus sobrinos, ante la apropiación indebida de sus bienes y el usufructo de estos por parte de Carmen y su otrora amante y ahora flamante esposo, Juan Miguel Sandoval:

Juan de Dios Chávez, ante su Señoría Ilustrísima, me presento y digo: que mi hermana doña Carmen Chávez fue casada con don Faustino Rodríguez,

62 *Ibid.*

el que clandestinamente fue asesinado el año 1848 o 1849, teniendo parte en este horrible hecho así la mencionada mi hermana como el individuo Juan Miguel Sandoval, los que fueron presos por la justicia ordinaria y permanecieron en la cárcel de Chillán como nueve meses.⁶³

Pese a que su nuevo enlace dio pie para confirmar los rumores sobre un triángulo amoroso y una amistad ilícita que sustentaban las sospechas de que el adulterio había sido el móvil del crimen de Faustino, Carmen estuvo lejos de asumir una actitud pasiva frente al rumor y, ahora, frente a las acusaciones de su hermano. Por el contrario, haría uso de sus derechos demandando de la justicia la protección de su honra y buen nombre como mujer casada, madre y responsable del patrimonio de sus hijos.

En su calidad de viuda de Faustino Rodríguez, Carmen salió bien librada de las nuevas indagatorias y logró neutralizar, junto a su nuevo esposo, las tentativas de anular su enlace y las pretensiones de su hermano sobre su herencia y la de sus hijos. Probablemente, el acceso a redes y recursos facilitaron su actuación, así como el conocimiento de las leyes y del lenguaje judicial le permitieron librar bien de su empeño.

Acusada de provocar la muerte de Concepción Muñoz por envenenamiento tras haberle dado a beber un vaso de «vino nuevo o pitarrilla» con nitrato de plata, Carmen Parra intentaría sostener un testimonio creíble frente a las autoridades, tras ser detenida y puesta en la cárcel de Concepción en abril de 1851. Viuda de treinta y un años y de oficio partera, a diferencia de Carmen Chávez, no tenía acceso a redes ni recursos para sustentar su defensa. En su caso, la palabra y su fuerza argumentativa serían sus principales recursos. Dice el escribano:

Que según recuerda el domingo 30 de marzo último vio pasar a Concepción Muñoz por su casa de la Alameda vieja de esta ciudad, y salió a llamarla, y la alcanzó al entrar al malecón de Chepe en el punto que llaman Las Cruces y le dijo que viniese a su casa que tenía que hablar con ella, y que sin forzarla ni hacerle alguna violencia volvió inmediatamente junto con la exponente a su casa. Que se sentaron y la aconsejó a dicha Concepción diciéndole que cómo tenía valor de querer casar con su hijo,

63 Archivo Eclesiástico de la Santísima Concepción, Notaría Mayor Eclesiástica, Demanda de nulidad de Juan de Dios Chávez sobre nulidad del matrimonio de Juan Miguel Sandoval y Carmen Chávez, vol. 1, 1855, fs. 206-245.

José Torres siendo que vivía ilícitamente con otro hombre, cual era un peón que está alquilado donde el cabo Ibáñez llamado Esteban Manzano, según dicen: que le contestó que se separaría de su hijo, y que no le daría más que resentir, en cuyos momentos pasó una mujer llamada Liberata, que presume vivir por los Batros, y se despidió la Concepción y caminó con dicha mujer, sin que le hubiere dado a comer ni beber cosa alguna absolutamente.⁶⁴

Menos sutil y más violenta fue la participación de Luisa Núñez en el asesinato de Victorio Hidalgo, su marido, ocurrido en La Florida en mayo de 1838. Su cuerpo fue hallado en un zanjón, cubierto de ramas y palos, y en evidente estado de descomposición, con «un brazo y el ojo comido de perros» y con signos de haber sido «asesinado a palos o sino con el ojo de alguna hacha».⁶⁵ La participación de Luisa Núñez en los hechos fue confirmada por Esteban Santos, su cómplice y amante, según las declaraciones de su propia hija, Gregoria Arévalo, coautora del homicidio. A pesar de la gravedad del delito y de haber permanecido prófuga de la justicia por casi dos años, la confirmación del carácter violento de su esposo y confesar que usó la fuerza en defensa de su hija obraron a su favor al punto de que la pena de muerte le fue conmutada por vigilancia en libertad luego de pasar tres años reclusa en la cárcel de Concepción.

Durante su interrogatorio, Luisa declararí: «Estándole pegando su marido a su hija Gregoria Arévalo, le pegó un golpe a su marido por defenderla, y que luego quedó muerto [...] que luego trató de enterrar ocultamente al cadáver, y que dijo que su marido se había ido».⁶⁶

La excusa fraguada por Luisa respecto a la ausencia de su marido no solo era creíble, sino que respondía al patrón de comportamiento masculino asociado al contexto en que ocurrieron los hechos. Para nadie resultaba extraño que el marido se ausentara de casa por cortos o largos periodos y, sin duda, el ocultamiento del cadáver ralentizó las sospechas y todo el proceso de indagación en torno a los responsables del crimen. Del mismo modo, el oficio de Luisa, curandera de enfermos,⁶⁷ la hacían una vecina

64 ANS, JC, legajo 179, pieza 20, 1851.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

67 La imputada declaró ser natural de La Florida, de treinta años de edad, de oficio mujer de campo y ocuparse en «medicinar enfermos».

conocida en el lugar y alguien que debía desplazarse usualmente para prestar sus servicios. Así, su fuga a la otra banda del río Biobío tampoco extrañó ni levantó sospechas, aunque, de acuerdo con las declaraciones de a lo menos tres testigos a quienes Gregoria Arévalo pidió asilo, esta confió los hechos que rodearon la muerte de su padraastro y la ilícita amistad que unía a su madre con Esteban Santos.⁶⁸

El proceso se extendió por más de tres años, en que las declaraciones de testigos y demás pruebas permitieron al defensor público de Luisa revertir los efectos más radicales del castigo, atendiendo al argumento de la defensa propia y la integridad de su hija.

Asimismo, la expresión de «vergüenza que le dio lo que había sucedido»⁶⁹ y el arrepentimiento del que hizo gala la acusada al momento de declarar respondían al imaginario deseado sobre su «redención» y la «función social y política de la justicia». En este contexto, la confesión y especialmente el castigo adquieren la connotación de herramientas para el cambio y la reeducación de las conductas de acuerdo con los rasgos pre-determinados del orden social.⁷⁰

Tres años experimentando los «horrores de una prisión» eran, a juicio del protector, tiempo suficiente para que su defendida reflexionara sobre los infaustos acontecimientos que él definía como «accidente» y en los que ella se habría visto involucrada.

Por tres años ha sufrido Luisa Núñez los horrores de una prisión: calumniada de un crimen atroz, ha bebido del cáliz de la amargura y del dolor [...], reputada delincuente para juzgar las faltas en que hubiese incurrido relativamente a las causas que hubiesen venido a producir el funesto desenlace de la muerte de su marido, cuyo accidente deja envuelto en mil dudas el proceso.⁷¹

68 ANS, JC, De oficio contra Esteban Santos y Luisa Núñez por la muerte de Victorio Hidalgo, legajo 69, pieza 10, 1836, f. 5. En la declaración reconoce que habría ayudado a sacar el cuerpo de la casa habitación y «entre los tres lo llevaron a un zanjón que había en distancia de cinco cuerdas de la casa en donde lo enterraron y le cargaron algunos palos encima».

69 *Ibid.*, f. 51.

70 Franz Dieter, «Castigo y orden social en América Colonial. El nuevo reino de Granada. Un esbozo preliminar», *Historia Crítica*, n.º 24, 2002, pp. 141-161.

71 ANS, JC, De oficio contra Esteban Santos y Luisa Núñez por la muerte de Victorio Hidalgo, legajo 69, pieza 10, 1836, f. 51v.

Frente al resultado de las indagatorias, el tenor de la confesión de la principal inculpada y los oficios de su defensor, finalmente Luisa fue sentenciada a quedar bajo la mirada vigilante de las autoridades y la policía, pero fuera de la cárcel, atendiendo a que para entonces Concepción no contaba con una cárcel femenina ni una casa de corrección.

Comentarios finales

Este trabajo constituye una primera y preliminar aproximación al análisis de un conjunto de informaciones a partir de las cuales hemos pretendido abordar el fenómeno de las transgresiones y los usos de la violencia por parte de las mujeres en delitos contra las personas en Concepción para el siglo XIX.

A partir del estudio crítico de algunos expedientes y datos de censos y anuarios del periodo, mostramos la existencia de un fenómeno que, en primer lugar, requiere del desplazamiento de la mirada hacia nuevos lugares de enunciación de la historia respecto de las variables asociadas a los conflictos y el uso de la violencia desde la perspectiva relacional de hombres y mujeres dentro de espacios periféricos, en una fase de transición del antiguo régimen colonial al nuevo orden republicano, con énfasis en su instalación en el siglo XIX.

Las fuentes consultadas hablan de mujeres que —de modo consciente o inconsciente—, contra lo esperado y contra los modelos proyectados, fueron capaces de traspasar los límites morales y sociales, y aun los judiciales, activando capacidades de acción y reacción que en más de un modo fueron interpretadas por los grupos de elites como una amenaza al orden establecido.

En segundo lugar, y como efecto de los condicionamientos culturales y los modelos de ordenamiento social, las transgresiones femeninas fueron empleadas para justificar prejuicios y estereotipos que incidieron más o menos en los imaginarios sociales y los procesos de judicialización de las conductas de las mujeres, mediando en la visión, el trato y el resultado de la lectura que se hizo de ellas, sus actos y sus sentires.

Las protagonistas de nuestras historias dan cuenta de sistemas de control porosos, instituciones lentas y sujetos portadores de lenguajes, códigos y recursos que pusieron en acción. Tales variables admiten una lectura diferenciada en los márgenes, especialmente en aquellos casos en

que las faltas, delitos y crímenes fueron cometidos por quienes estaban llamadas a adoptar un rol subalterno. En este caso, el cruce de los límites fue entendido como una amenaza no solo contra la sociedad, la familia y el matrimonio —como espacios naturales de contención de sus acciones—, sino contra todo el sistema y la autoridad sobre la que se fundaba el dominio masculino.

Estas reflexiones perfilan el croquis de una sociedad más compleja, donde las relaciones entre los sujetos —hombres y mujeres— y entre estos y las instituciones adquirieron matices y direcciones distintos a los itinerarios esperados, rompiendo la monotonía cotidiana, pero además dejando en entredicho la eficiencia y eficacia de discursos moralizantes y poderes sacralizados.

Este es un tema aún emergente dentro del campo de la historia y las ciencias sociales, más acostumbradas a empatizar con la visión de mujeres victimizadas y dolientes que con aquellas que pretendieron tomar el control y ensayar soluciones propias, incluso a través del uso de la violencia. Por eso nos parece que esta investigación es un aporte documentado y crítico de esa otra mirada que les reconoce a las féminas el derecho a desapegarse de las normas y también, por qué no decirlo, a ser «malas».

MUJERES, ESCRIBANÍAS Y REGISTROS EN SANTIAGO DE CHILE, SIGLOS XVII-XVIII¹

*Aude Argouse*²

Resumen

En este artículo, proponemos reflexionar sobre las relaciones que las mujeres de las sociedades coloniales americanas establecían con los registros de los escribanos. Cuestionamos la construcción de genealogías de la escritura pública a partir de la transmisión del oficio, por compra o por renunciación, en el caso del Chile. Interrogamos así las posibilidades de hacer una historia social y cultural del notariado americano, incluyendo la participación de las mujeres que rodean la escribanía, a partir de los archivos notariales y la documentación relativa a la transmisión de los oficios. Desde una perspectiva de género, la investigación muestra que la actuación de las mujeres permitió perennizar el oficio de escribano en la América Hispana.

Palabras clave: mujeres, registros notariales, historia social, Chile, historia moderna.

1 Esta investigación deriva del proyecto Fondecyt de iniciación n.º 11150817 sobre la materialidad de la cultura jurídica.

2 Doctora en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Historia y Ciencias Sociales de París, investigadora Fondecyt de la Universidad de Chile, miembro del Grupo de Estudios Historia y Justicia, e investigadora asociada al Laboratorio Mondes Américains.

Introducción

En la capitanía general de Chile, muchos hombres que recurren a los escribanos para trámites jurídicos hacen preceder sus nombres por un título que indica su pertenencia al fuero militar. Por su lado, los comerciantes registran sus negocios con capitanes de navíos y entregan o reciben mercancías, que luego arrieros comprometidos distribuyen en el territorio. Los encomenderos otorgan poderes a hombres de confianza para que vayan a recuperar indios tributarios que están en manos de otros encomenderos. Paralelamente, los artesanos, sus aprendices, los esclavos y los sirvientes domésticos recorren día y noche las calles de la ciudad para entregar artefactos, productos, materias y servicios. Este movimiento de los hombres del reino, descrito en género masculino, contrasta, en la tradición historiográfica, con la pretendida reducida movilidad de sus mujeres, hermanas, viudas, madres o hijas, cuyo espacio predilecto, se ha afirmado, son las casas y sus alrededores, o el espacio conventual. Si la clase social y el color de piel de las mujeres pueden haber sido objeto de negociación ante diversas instituciones, no es el caso del sexo —o raramente—, que es el «factor más importante para determinar el estatus de una persona en la sociedad».³

Por otra parte, la familia —espacio de legitimación de la transmisión de bienes que determina el papel de las mujeres y de los hombres en las sociedades— entra en competición con la ciudad —espacio de alienación de bienes y de competencias laborales.⁴ La confianza y el crédito funcionan como motores principales de la construcción social, de tal manera que la constitución de patrimonios se hace a partir del intercambio de bienes, generando obligaciones que se superponen a los compromisos procedentes de los vínculos familiares. El establecimiento de relaciones sociales se fundamenta en la confianza y no solo en la sangre.⁵

3 Susan Socolow, *The Women of Colonial America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 1.

4 Para su estudio sobre las instituciones de la ciudad de Quito, Pilar Ponce sitúa la familia en un espacio intermedio entre el linaje y la red social, donde las mujeres ejercen un «poder informal». Véase Pilar Ponce «El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo XVII», *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 23, 1997, pp. 97-111.

5 Sobre la noción de sangre, remitimos a Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.

La cohesión social cuenta con la variabilidad de la identidad de la mujer a lo largo de su vida —soltera, casada, viuda, hija, madre, esposa— y con su capacidad individual para generar una renovada confianza y una constante legitimidad. En esta perspectiva, se ha mostrado que participan plenamente de las negociaciones llevadas a cabo ante las justicias, y acudir a los escribanos les permite restablecer, fomentar, construir, rectificar y ordenar el mundo a su conveniencia y según sus representaciones.⁶ Las mujeres de la América Hispana participan, por tanto, de la vida social y pública, ocupando la calle, las iglesias, las haciendas, los conventos y todos los rincones de la ciudad.

En Chile, las mujeres radicadas en la capital de un reino en guerra juegan un papel importante en el mantenimiento de la economía local: participan en la venta de esclavos y esclavas, arriendan habitaciones, contratan indios e indias, gestionan haciendas, se comprometen en los censos con sus maridos, aportan dotes que permiten adquirir oficios, venden productos y participan de las diversiones urbanas. Los conventos de la ciudad gestionan censos, compras y ventas de tierras, y créditos, asegurando así la pervivencia de un modelo específico de reproducción social basado en mecanismos de caridad, con la constitución de censos para la educación de mujeres. La variedad de los autos que se encuentran en los protocolos notariales de Santiago en el siglo xvii invita a tomar en cuenta el uso razonado de la competencia del oficio de pluma, exclusivamente masculino, por parte de las mujeres.

Por otro lado, en un contexto historiográfico de los oficios públicos dominado por un modelo masculino, me llamó la atención la existencia de una alcaidesa en Santiago de Chile en el siglo xviii.⁷ La alcaidesa es la responsable de la cárcel pública de mujeres de la ciudad, es decir, un lugar en la real cárcel reservado a las mujeres presas. Lo interesante es que la alcaidesa es también la mujer del alcaide. Se puede representar así a una pareja casada ejerciendo como actividad remunerada la custodia de las cárceles. Sin embargo, el *Diccionario de las autoridades* de 1726 define a la

6 Frank Salomon, «Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments», *The Americas*, vol. 44, n.º 3, 1988, pp. 325-341.

7 En 1702, el alcaide es el alférez Juan Muñoz y su mujer, Agustina de Miranda. Archivo Nacional Histórico de Chile (ANHCh), Fondo Real Audiencia (RA), vol. 2198, pieza 5, fs. 254v. y 271. En 1761, la alcaidesa es María de Jesús Gaete. ANHCh, RA, vol. 2708, pieza 1. Véase Aude Argouse, «Archivos de la vulnerabilidad. Reos en Santiago de Chile, 1650-1780», *Clio & Crimen*, n.º 12, 2015, pp. 191-214.

alcaidesa como «la mujer del alcaide», y no con el femenino de «alcaide». Por su lado, la palabra «escribana» está señalada en los diccionarios solo a partir de 1925. Significa mujer del escribano, en un sentido «en desuso».⁸

A partir de estas constataciones, y en ausencia del uso de la palabra «escribana» en la documentación, me interesa indagar acerca de las «mujeres de escribanos», es decir, no solo sus esposas, sino también las personas femeninas que se encuentran en su entorno social, laboral y familiar.⁹ En las páginas siguientes, propongo reflexionar desde una perspectiva de género sobre la relación que establecen estas mujeres con las escrituras notariales en la ciudad de Santiago de Chile, entre fines del siglo xvii y principios del siglo xviii.

1. Genealogía de la escritura pública

La documentación notarial ha sido utilizada a lo largo de dos siglos de historiografía como pozo de informaciones que sirve a la historia económica, social o cultural.¹⁰ Estudios económicos y estudios sobre las familias, o genealogía, incentivaron el trabajo historiográfico a partir de series notariales, ya que encierran innumerables documentos como testamentos y cartas de dote, así como préstamos, fianzas, censos y poderes, que ayudan a entender cómo funcionaba el mecanismo del crédito, la confianza y la transmisión.¹¹ El historiador y notario francés Jean-Paul Poisson dedicó varios estudios a la práctica y la actividad notarial, y creó la noción de *donné notarial* para referirse a un conjunto de instrumentos notariales procedentes de un mismo fondo documental.¹² Esta concepción le permitió fomentar una historia social del notariado. Por su lado, la historia

8 Aparece en el *Diccionario usual* de 1925 (Madrid, RAE) solo en Argentina como «una mujer que ejerce la escribanía».

9 Miguel Ángel Extremera se refiere a la «dinámica del proceso», según la cual las mujeres participan en algunos oficios notariales. Miguel Ángel Extremera, *El notariado en la España moderna. Los escribanos públicos de Córdoba (siglos xvi-xix)*, Madrid, Ediciones Calambur/Biblioteca Litterae, 2009, pp. 66 y 178-194.

10 La idea de «pozo de información» proviene de una crítica, elaborada desde una sociología de la escritura, a la historiografía tradicional de los protocolos notariales.

11 Sobre el crédito, para Buenos Aires colonial, véase Martín Wasserman, «Diseño institucional, prácticas y crédito notarial en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo xvii», *Investigaciones de Historia Económica* vol. 10, n.º 1, 2014, pp. 1-12.

12 Jean-Paul Poisson, *Essais de notarialogie*, París, Economica, 2002.

cultural de las prácticas de escritura permite cuestionar el papel de uno de los principales agentes de la puesta por escrito de las relaciones sociales: el escribano.¹³ Este oficial de pluma ha sido objeto de numerosas publicaciones en España en los últimos años, fruto de valiosas colaboraciones entre archiveros e historiadores, gracias a, entre otros, la diplomática.¹⁴

Paralelamente, se inició una serie de interrogaciones sobre las representaciones culturales vinculadas a la escritura pública, por un lado, y a las prácticas de justicia, por el otro, en sociedades coloniales y en las metrópolis. Los agentes de la justicia actúan en el marco de la «administración colonial», es decir, el conjunto de oficios públicos cuyos archivos permiten, para los siglos xvi al xviii, poner de relieve la constitución de los sujetos políticos en aquel tiempo.¹⁵ Cabe recordar que, en el mundo hispanoamericano, los archivos públicos históricos están mayormente compuestos por escrituras confeccionadas, trasladadas o copiadas en registros de escribanos —sean reales, de cabildo, de gobernación, de cámara o del número—.¹⁶ En ausencia de tal garante de la fe pública, lo que ocurre en zonas remotas de la capitanía general de Chile o del virreinato del Perú, es que cualquier autoridad jurídica puede asentar, validar y autenticar autos entre partes.¹⁷ El fondo Escribanos de Santiago, como los demás fondos de archivos protocolares americanos, conservados en archivos nacionales históricos, permite por ende entender cómo se agenciaba la participación de los habitantes en la activación del proceso de escritura pública, a raíz de la producción de la memoria judicial, notarial y procesal.

En sociedades coloniales, existe una fragilidad de las relaciones interpersonales que solo la palabra confiable permite aguantar.¹⁸ Un consenso

13 Extremera aboga por indagar sobre la «identidad cultural» del colectivo notarial, es decir, «aquellos rasgos singulares y verdaderamente definitorios que les hacen diferenciarse de otros grupos socioprofesionales». Extremera, *op. cit.*, p. 335.

14 Enrique Villalba y Emilio Torné (eds.), *El nervio de la república: el oficio de escribano en el Siglo de Oro*, Madrid, Ediciones Calambur, 2010.

15 Elisa Caselli (coord.), *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la monarquía hispánica a los estados nacionales (España y América, siglos xvi-xix)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2016.

16 Nos referimos sobre todo al caso de Chile, que conocemos: los principales fondos de la época colonial (Real Audiencia, Capitanía General, y Escribanos de Santiago), así como numerosos fondos judiciales de provincias, contienen escrituras públicas de escribanos.

17 Véase *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*, 1681.

18 Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

historiográfico reconoce entonces la importancia social y cultural de la «institución notarial» en el mundo hispanoamericano, como transmisora y garantía de la memoria de las (últimas) voluntades de los otorgantes y, por tanto, de la cohesión social. El caso de Chile no desmiente esta aserción. Los escribanos del reino se desempeñan como secretarios de tribunales, de la Real Audiencia, del capitán general o del cabildo, de la Real Hacienda, de la gobernación, de las minas, etc. Acercarse a estos personajes permite agudizar y precisar la comprensión de los cambios sociales, las relaciones de poder, y la fuerza del derecho y las normas consuetudinarias. En suma, la historia de los escribanos y los oficiales de pluma trata de la difusión de una cultura jurídica y de la implementación del orden administrativo español en las sociedades del pasado americano.

En Chile, se elaboró una genealogía de la escritura pública a partir de la transmisión de las escribanías del número, con el establecimiento de una cronología de los escribanos del número y reales de la ciudad que sigue la numeración de los volúmenes actuales.¹⁹ ¿Por qué ha de ser un orden «masculino»?

La definición de las *Siete Partidas* precisa: «Escribano tanto quiere decir como home que es sabedor de escribir». Aunque lo puedan heredar y transmitir, las mujeres no gozan de la capacidad jurídica para ejercer este oficio público, a diferencia de otros oficios, tales como el de tesorero del papel sellado, que ejerce la mujer de un tesorero después de su fallecimiento. Por tanto, la construcción de una genealogía masculina de la escritura pública deriva de esta definición del escribano y —es importante— solo alude a dos atributos particulares: «ser home» y «sabor de escribir».

Esta genealogía escribanil no solo describe, sino que legitima la transmisión intergeneracional y masculina de la escritura pública. Afirma la estabilidad del oficio a través de los siglos, en el caso de Chile desde 1541 hasta el siglo xx. El notariado americano se encuentra descrito como heredero directo de un derecho notarial medieval y se ve poco afectado por los cambios políticos ocurridos en el continente. Lo anterior puede explicar su aparente inmutabilidad durante más de tres siglos de historia colonial,

19 Enrique Baeza, *El notariado*, memoria de licenciatura, Santiago, Imprenta Chile Nuevo, 1924; Iris Vittini y Carlos Gutiérrez, *El notariado en Chile: noticia histórica de la institución, organización, teoría y crítica*, memoria de licenciatura, Santiago, Editorial Universitaria, 1953; Bernardino Bravo, «La institución notarial en Chile», *Revista de Derecho Universidad Católica de Valparaíso* n.º 2, 1978, pp. 63-72; Antonio Dougnac, «El escribanato de Santiago de Chile a través de sus visitas en el siglo xviii», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n.º xix, 1997, pp. 49-93.

de tal manera que esta profesión legal se confunde con la institución del notariado, de índole pública, que pasó al periodo republicano con escasos cambios formales en las maneras de redactar los documentos notariales, hasta principios del siglo xx. Esto genera una impresión de continuidad ininterrumpida en su transmisión, condición misma de la institucionalidad a lo largo del tiempo del llamado notariado con raíces hispano-medievales.

En el caso chileno, esta construcción institucional se asienta con los trabajos de Tomás Thayer Ojeda, autor de la primera guía del fondo Escribanos de Santiago, publicada en 1914.²⁰ Para facilitar la consulta, se considera elaborar un índice, pero «la tarea es larga»:

A fin de obviar parcialmente la falta del índice enunciado, se publica el trabajo preliminar que a continuación y que consta de cuatro partes a saber:

- 1.º Series de escribanos que se han sucedido en las diversas escribanías de Santiago desde 1541 a 1911
- 2.º Lista alfabética de los mismos funcionarios
- 3.º Índice numérico de los volúmenes que constituyen el Archivo de Escribanos
- 4.º Lista de testamentos y poderes para otorgarlos, renunciaciones de religiosos y cartas dotales, contenidas en este archivo.²¹

En consecuencia, el principio de masculinidad del oficio no solo rige y asegura su reproducción a lo largo de la historia, sino que también justifica la constitución y el mantenimiento de un fondo documental del Archivo Nacional, y el levantamiento de una guía en 1914 para los 973 volúmenes de escrituras públicas a cargo de los escribanos de la ciudad.

Sin embargo, aunque brillen por su ausencia en las páginas introductorias de esta guía y en los trabajos posteriores sobre los escribanos de Santiago, las mujeres rodean el oficio como propietarias del título de escribano (sin derecho a usarlo, pero sí de transmitirlo) y como madres, hijas, esposas y nueras del escribano, es decir, en tanto miembros de su entorno familiar. Ellas «invaden» presencialmente el oficio, como habitantes de las casas de

20 Tomás Thayer, *Guía para facilitar la consulta del Archivo de Escribanos que se custodia en la Biblioteca Nacional*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1914. Precisa el autor, jefe de la sección de Manuscritos y Museo Bibliográfico, que los volúmenes pertenecientes a los escribanos de Santiago, el llamado Archivo de Escribanos, se custodian en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional.

21 Thayer, *op. cit.*, p. 3.

los escribanos, herederas de sus bienes, tenedoras de los mismos y albaaceas. Por lo tanto, si bien no ejercen de escribanos, participan plenamente en la *economía del oficio*, en la difusión de la cultura jurídica y en la expansión de la escritura pública en el territorio durante la época colonial.

Por otra parte, las voluntades económicas que se expresan ante los oficiales de pluma son el resultado de decisiones del género femenino que acude al registro del escribano para asentarlas: las otorgantes intervienen en los mecanismos de solución de conflictos regulados ante escribanos, en sociedades donde las justicias son esencialmente masculinas. La presencia de mujeres en los registros notariales chilenos como otorgantes regulares, en sus múltiples formas, invita entonces a considerar nuevamente su función como agentes de la valoración social y cultural del oficio público. En el ámbito historiográfico de la difusión de la cultura escrita, marcado por la división sexual de la economía del Antiguo Régimen, los registros de escrituras públicas del reino revelan así una discrepante realidad, fruto de la dinámica actuación de las mujeres alrededor de los escribanos.

La evolución historiográfica muestra que pasamos de una idea de transmisión del notariado como institución exclusivamente masculina y española, de la península a los territorios de ultramar, por un lado, a una aproximación de las prácticas notariales, desplegadas en el ámbito local, en las cuales participan varias personas, hombres y mujeres.²² Esta aproximación se desarrolla en función de necesidades locales, que abarcan a todos los habitantes de los territorios: mujeres, indios, indias, negros, negras, etc.

22 Los estudios históricos sobre los escribanos americanos se han enfocado en su labor cotidiana, la importancia de su quehacer en la administración de la justicia, su rol de intermediario cultural y social en diferentes contextos (urbanos o rurales, españoles, mestizos o indígenas) y su participación en la economía local para asegurar las transacciones. En esa línea podemos citar el trabajo de María de los Ángeles Guajardo-Fajardo, *Escribanos en Indias durante la primera mitad del siglo xvi*, 2 volúmenes, Madrid, Colegios Notariales de España, 1995, sobre la implementación de los escribanos en las Indias en el siglo xvi; Jorge Luján, *Los escribanos en las Indias Occidentales y en particular en el reino de Guatemala*, Guatemala, Instituto Guatemalteco de Derecho Notarial, 1977, cuyos aportes sirven para otros espacios; Ivonne Mijares, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo xvi: el caso de la Ciudad de México*, Ciudad de México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1997; Tamar Herzog, *Mediación, archivos y ejercicio. Los escribanos de Quito (siglo xvii)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996; Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and power in Colonial Peru*, Durham, London, Duke University Press, 2010, y Carolyn Dean «Beyond prescription: notarial doodles and other marks», *Word & Image*, vol. 25, n.º 3, 2009, pp. 293-316, sobre escribanos indios para la región del Cuzco en los comienzos del Perú virreinal.

No obstante esta orientación social en la historiografía del notariado americano, la mayoría de los autores dejaron de lado el papel de las mujeres en el desempeño del oficio. La construcción de su institucionalidad por la transmisión masculina nos lleva, por tanto, a interrogar los efectos de la transmisión del oficio —por renuncia o por remate— sobre el oficio mismo. Más allá del título de escribano público y del consiguiente listado cronológico de sus propietarios, ¿qué es lo que se transmite? ¿Un saber? ¿Se trata de un patrimonio?, ¿de una profesión?, ¿de una herramienta?, ¿de una competencia?, ¿de una red?, ¿de un capital familiar?, ¿o de todo eso que se divide al momento de su transmisión o se puede alienar?

2. Transmisión de la escribanía

Para la América Hispana, la escasez bastante «global» de trabajos biográficos sobre los plumarios puede explicarse por la dificultad de encontrar una documentación que no sea extremadamente fragmentaria en torno a su formación práctica, su aprendizaje en las diversas escribanías del imperio, las posibilidades de ascenso social vinculadas a su oficio, y su desempeño como profesionales del derecho frecuentemente no letrados.²³ Las propuestas de historia social del notariado, desarrolladas sobre todo en la península ibérica a partir de los fondos notariales, vienen entonces a completar el panorama historiográfico sobre los oficiales de pluma de la época moderna en Hispanoamérica.²⁴

23 Michael Scardaville, «Justice by Paperwork: A Day in the Life of a Court Scribe in Bourbon Mexico City», *Journal of Social History*, vol. 36, n.º 4, 2003, pp. 979-1007; Michael Zeuske y Orlando García, «Estado, notarios y esclavos en Cuba. Aspectos de una genealogía legal de la ciudadanía en sociedades esclavistas», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, n.º 8, 2008. Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/15842>

24 Sin embargo, incluso para España, pocos estudios se han dedicado al papel de las mujeres en los oficios públicos. Sobre los regidores, destacamos el de Felipe Lorenzana, «Sobre la incapacidad legal de las mujeres para ejercer oficios públicos. Las regidurías de Badajoz: 1648-1700», *Norba*, n.º 8-9, 1987/88, pp. 189-194, y el de María Trinidad López, «El papel de la mujer en la transmisión del oficio de regidor a finales del siglo xvii», en María Teresa Sauret y Amparo Quiles (coords.), *Luchas de género en la historia a través de la imagen. Ponencias y comunicaciones*, vol. 3, Málaga, Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, 2002, pp. 59-80. Sobre las escribanías, remitimos a Extremera, *op. cit.*, pp. 190-194, y Lorena C. Barco, «Aproximación al papel de la mujer en la institución notarial malagueña en la primera mitad del siglo xviii: la fémica como propietaria, transmisora y señora del oficio», *Revista de Humanidades*, n.º 32, 2017, pp. 25-43.

No existe un solo tipo de trayectoria. Sabemos que algunos aprendieron su oficio antes de venir a Chile, en Perú o en España, y otros en las mismas escribanías del reino, como aprendices o escribientes de un escribano confirmado. Otros eran soldados, sabían escribir y tuvieron la oportunidad de adquirir una escribanía. El proceso de validación de la adquisición del oficio exigía ocho años de práctica. Pero no siempre se pudo localizar el contrato de aprendiz. En teoría, un examen ante la Real Audiencia consistía en validar los conocimientos en derecho y en prácticas procesales. Sin embargo, no todos los que dejaron huellas de una actividad escribanil, incluso los que obtuvieron el título por la Real Audiencia, fueron confirmados por el rey.

El oficio a veces no era la única actividad de estos hombres. Seguramente era importante y les quitaba casi todo su tiempo. Pero acceder al cargo podía ser una estrategia profesional para combinarlo con otros cargos administrativos, no solo para juntar prestigio, sino para juntar plata. Eso sí, era una preocupación constante de los escribanos del reino de Chile, pues implicaba perennizar la profesión en una sociedad colonial donde existía un importante número de habitantes que no eran «españoles» y que, teóricamente, no tenían acceso a este oficio. Eso me ha llevado a preguntar cómo se mantuvo en los territorios ultramarinos, sobre todo frente a la creciente competencia de otros profesionales de la escritura judicial y jurídica, como los abogados y los procuradores.²⁵

En suma, las contingencias históricas y materiales de los archivos históricos notariales de Santiago de Chile me llevaron a pensar esta «profesión de papeles» en términos de transmisión de saberes y prácticas en el seno de la escribanía, y no en términos de «escribanos» como herederos de una institución medieval.²⁶ Esto permite agregar a la lista de los actores de la escribanía a los amanuenses que viven de la escritura pública y comparten también estos saberes, y a las mujeres.²⁷

25 Aude Argouse, «Razón y secreto en los registros notariales virreinales. Madrid, Lima y Santiago de Chile (1670-1720)», *Historia Crítica*, n.º 60, 2016, pp. 23-41, y «Prueba, información y papeles. Hacia una plena inclusión del escribano y de sus agencias en la historia de la justicia en Hispanoamérica (Chile, siglos xvii-xviii)», *Revista Historia y Justicia*, n.º 8, 2017. Disponible en <http://journals.openedition.org/rhj/882>

26 En esta perspectiva, disminuye la importancia de un «derecho notarial» transmitido desde la península y surgen prácticas notariales transmisibles.

27 Aunque no tengamos certeza en el caso de Chile, no hay que descartar que entre los amanuenses figuren mujeres, sobre todo hijas de escribanos que pueden haber ayudado a sus padres.

3. Gaspar Valdés y la «cuarta escribanía» de Santiago de Chile

Pese a la fragmentación de datos biográficos, la trayectoria de uno de los propietarios del título de escribano del número de Santiago, Gaspar Valdés, permite entender lo que era un «profesional de papeles» en la América del siglo xvii. Adquiere el oficio de escribano del número en pública almoneda en 1683. Según Thayer Ojeda, se trata de la «cuarta» escribanía, creada en 1565.²⁸ Sin embargo, en los autos de remate de las escribanías, no se refiere a un número de escribanía: Valdés adquiere un oficio vacante.

Nacido alrededor de 1646 en Cádiz, de padre asturiano y madre de Badajoz, Gaspar Valdés pasó a América probablemente en la década de 1660.²⁹ A principios de los años 1670, era coadjutor de indios. Aparece como testigo recurrente en los registros de Antonio Sánchez de Bahamonde, un escribano real venido de Lima con el capitán general Juan Henríquez. Antonio Sánchez fue confirmado en su oficio el 10 de octubre de 1664, después de haber trabajado ocho años como oficial en la escribanía de Gonzalo de Vargas (nacido en 1597).³⁰ Gaspar Valdés tuvo la oportunidad de ejercer como escribiente de este escribano limeño y pudo aprender el derecho, en particular de los censos, defendiendo a los indios como coadjutor (nombrado por el protector). Luego, aparece como escribano de las bulas de la Santa Cruzada, adquiere el cargo de escribano del Cabildo de Santiago alrededor de 1705 y alcanza a firmar como escribano de cámara.³¹ Toda su vida, Valdés ejerce entonces la «profesión de papeles», siendo copista de muchos pleitos, remates y notificaciones. Su firma se encuentra hasta en España en papeles del Consejo de Indias.

Al momento de testar en 1734, Valdés deja un poder donde precisa que comunicó las «cosas importantes» a sus dos albaceas (dos de sus hijos) y que quiere ser enterrado en el convento de la Merced en Santiago, donde fue enterrada su primera esposa. Gaspar se había casado una primera vez

28 Hasta 1713, solo había cuatro escribanías en Santiago. Thayer, *op. cit.*, p. 5.

29 Archivo Nacional Histórico, Testamento de Gaspar Valdés, Escribanos de Santiago, vol. 496, 1734, f. 320.

30 Archivo General de Indias (AGI), Lima, vol. 191, n.º 23, 1665.

31 AGI, Chile, vol. 103. Gaspar Valdés declara en 1700: «Soy escribano del número de esta ciudad [Santiago de Chile] y que uso y exerzo de oficio de escribano de cámara de esta real audiencia». Como pasa a ser escribano del Cabildo, pasa a la «primera» escribanía, según Thayer, *op. cit.*, y ejerce hasta 1715. Sin embargo, encontramos su firma hasta 1721.

con Isabel Navarro Segura, con quien no tuvo hijos. Ella había testado en marzo de 1674, es decir, probablemente todavía joven.³² Era nativa de Santiago, hija natural de Alonso Navarro Segura y de madre desconocida. En su testamento, deja su cama a su marido Gaspar, junto con los siguientes objetos:

Una caja con llave, un escritorio nuevo, una mesita, cuatro láminas romanas y el altarito como está, una lámina de nuestra señora del Carmen, dos baras y media de ruban florete, un espejito, tres pares de medias de seda, tres pares de calsetas, un candelero de asotar y un escaño por que así es mi voluntad y por el mucho amor que le tengo y lo bien que me aga su lado y servido.³³

Posteriormente, Gaspar se casó con Josefina Olaherota, de cuya dote provino la casa que ocuparon. Siete hijos nacieron de este matrimonio. Uno de ellos, Thomas Valdés, hace su testamento en 1740. Al parecer es el único hijo de Gaspar que ejerció también en la escritura pública, pero sin ser escribano del número. Precisa en la cláusula de matrimonio de su testamento que no trajo nada como dote pero que arrienda la «escribanía del gobierno» y que tiene muchas dificultades para mantenerse. De sus padres, dice, solo heredó «quatro sillas viejas, una messa sin caxon, y un escritorio quebrado». En la cláusula de los hijos, cuenta:

No hemos habido hijos algunos, y tampoco tengo ningunos gananciales por que aun jusgo que en lo que actualmente posee la dicha mi mujer no tiene para el entero de su caudal respecto de que a ocho años que nos mantenemos vendiendo de una en una las alhajas que tenía la susodicha para su dote y asi lo declaro para que conste.³⁴

Luego de haber aprendido con el limeño Antonio Sánchez de Bahamonde, Gaspar Valdés pudo comprar el oficio de Juan Agurto Gastañaga el 9 de

32 ANHCh, Testamento de Isabel Navarro Segura, Escribanos de Santiago, vol. 304, 1674, fs. 111-138.

33 *Ibid.*, f. 111v.

34 ANHCh, Escribanos de Santiago, vol. 547, 1740, f. 258.

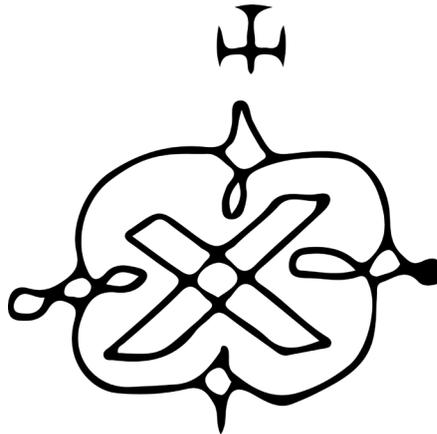
marzo de 1683, por un precio de mil pesos de a ocho reales. Pasó el examen ante la Real Audiencia el 12 de marzo y juró: «Por Dios nuestro señor y una señal de cruz según derecho de que bien y fielmente usara del [oficio] y guardara el arancel real y no llevara derechos de los negocios tocantes a la Real Hacienda ni a los pobres y de guardara el secreto que tiene obligación».³⁵

El contenido de lo que adquiere con el título está descrito en la decisión de la Real Audiencia:

Mandamos al cabildo justicia y regimiento de la dicha ciudad de Santiago caballeros escuderos oficiales y ombres buenos de dicha ciudad e sus términos y jurisdicción os reciban y usen con vos el dicho oficio y os acudan y hagan acudir con los derechos que os pertenecen y demás cosas a él anejas y concernientes y os guarden y hagan guardar todas las honras gracias mercedes franquezas preheminen prerrogativas inmunidades que por razón del dicho oficio debeis haber haber y gozar y os deben ser guardadas sin que os falte cosa alguna.³⁶

Además, Valdés deposita, como marca propia, el signo que va a usar para autenticar sus instrumentos:

Figura 1. Signo del escribano Gaspar Valdés



35 AGI, Chile, vol. 38, n.º 13, 1683.

36 *Ibid.*

La confirmación del oficio fue obtenida solo en 1692 «por causa de las dificultades que abido en llegar a esta corte los despachos por la longitud de tierras y mares tan distantes de esta corte y dificultades de navegación». ³⁷ Se pide la clemencia de la corte ya que Valdés «se halla con mucha familia». El 28 de febrero de 1692, obtiene el *fiat* de escribano y se le despacha la confirmación del oficio que había comprado nueve años antes, después del fallecimiento del entonces titular del oficio, Juan Agurto Gastañaga.

Natural de Loja, reino del Perú, Juan Agurto Gastañaga era hijo «del contador Pedro de Agurto Gastañaga, natural de Bilbao» y de Magdalena Abad, natural de Loja. Después de haber fallecido su mujer, María de Bega (o Ugas), que había nombrado su albacea, heredera y tenedor de bienes, Juan Agurto dice en su testamento en 1680: «Al tiempo y cuando contrajimos el dho matrimonio, de una parte, ni otra no trajimos dote ni capital, y vivimos treinta años y sustenté a la dicha mi mujer, con el lustre que se reconoció por haberlo trabajado». ³⁸

Afirma también que ha criado a sus hijas «con el lustre que se ha reconocido, porque todo ha sido de mi trabajo personal». Al final del auto testamentario, precisa sobre sus hijas: «Desde su nacimiento les he traario, precisalodo ha sido de o su mujer, Maru mujelecimiento del entonces titular del oficio, Juan s derechos que donsellas, cada una, tienen reconocido el dinero que les he dado, por si yo me muriere, para que tengan con qué acomodarse por quedar huérfanas».

En la «economía del oficio», frente a la escritura pública como recurso de ganancias para mantener «al hogar», es decir, el lustre al cual se refiere Juan Agurto Gastañaga en su testamento, aparecen las joyas de las hijas y las alhajas de la esposa. Él y su mujer mejoraron a su hija María, casada con el capitán Juan Pizarro del Pozo, de La Serena. La posesión de la escribanía repercute entonces sobre los intereses de la hija María, quien, viuda al momento de la muerte de su padre, reclama la escribanía como bien dotal. Es verosímil que el oficio le pareciera rentable, pese a las dificultades financieras señaladas por su padre: «Para remediar las en parte del aprieto en que me hallo se a de servirme VA de mandarme librar la cantidad que fuere servido en las condenaciones que se le hicieron

37 *Ibid.*

38 ANHCh, Testamento de Juan Agurto de Gastañaga, Escribanos de Santiago, vol. 347, 1680, fs. 75v.-78v.

al gobernador don Ygnacio de Carrerra Yturgoyen por el disgusto que tubo con el capitán Martín de Urquiza». ³⁹

María acaba de litigar con su cuñado para recuperar los bienes de su marido, situados en la región de Limarí, en La Serena. ⁴⁰ Hija de un escribano y viuda de un capitán, María Agurto pide entonces el privilegio de caso de corte para reclamar ante la Real Audiencia los bienes para sus hijos menores. Al momento del remate del oficio, en 1683, todos los escribanos de Santiago certifican que Juan de Agurto Gastañaga no ha renunciado al oficio y, por lo tanto, debe venderse en pública almoneda. El oficio no interesa a las hermanas de María, pero ella pierde la posibilidad de recuperar su dote. Por lo tanto, pidió que los escribanos de Santiago certificasen que su padre había hecho la renunciación. Pero, los oidores de la Real Audiencia le dieron solo tres días para reunir las certificaciones y María no alcanzó. El oficio fue declarado vacío. ⁴¹

La muerte de la esposa y del yerno del escribano Agurto Gastañaga parecen provocar la ineluctable venta de la escribanía a Gaspar Valdés. ⁴² En efecto, en 1648, cuando Juan de Agurto Gastañaga, casado con María de Bega, se marchaba para la ciudad de Concepción, dejó un poder para testar a su mujer donde designaba a sus padres, en Loja, como herederos universales de sus bienes en el Perú, y a su mujer como heredera de sus ganancias en Chile. También, justo antes, había renunciado al oficio de escribano receptor de la Real Audiencia en favor de Pedro de Vega, su cuñado. Más de treinta años después, con el oficio de escribano del número, Juan Agurto Gastañaga había probablemente considerado a su yerno como sucesor. Pero murió el yerno y, con las dificultades de su hija para recuperar algunos bienes en Limarí, parece que no pudo renunciar al oficio en favor de nadie.

Estas situaciones tocantes a las trayectorias de Gaspar y Thomas Valdés y de Juan de Agurto Gastañaga muestran que, en una perspectiva de *traslatio* del oficio notarial, desde los clérigos solitarios y solteros de la

39 ANHCh, RA, vol. 1707, f. 16.

40 ANHCh, RA, vol. 2115, pieza 38, 1683.

41 AGI, Chile, vol. 38, n.º 13, 1683.

42 Miguel Ángel Extremera recuerda para la España moderna que algunos autores usan el término de «yernocracia» para caracterizar las dinámicas de transmisión de oficios. Véase Paloma Fernández, *El rostro familiar de la metrópoli. Redes de parentesco y lazos mercantiles en Cádiz, 1700-1812*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 162-182, citado por Extremera, op. cit., p. 192.

Edad Media europea, dedicados a la ardua labor de copiar cartas y escrituras sagradas, hasta los escribanos que trabajan rodeados de escribientes y ayudantes, la escritura pública secular, como carrera profesional, puede apoyarse sobre una institución que la perenniza: el matrimonio. En efecto, varios de estos escribanos vienen de unos niveles intermedios de la sociedad colonial. Se considera entonces que la escritura pública funciona como ascensor social. Pero este ascensor no resulta sin la posibilidad, o de multiplicar las actividades remuneradas adquiriendo varias escribanías o compromisos de escrituras, o de contraer un matrimonio ventajoso. De esta manera, la escritura pública para un hombre de este rango social aparece como una alternativa a la carrera militar o al sacerdocio, a la condición de casarse con una mujer dotada o de alcanzar a trabajar mucho.

Al momento de transmitir el oficio, sea por herencia, venta o renuncia, se genera una tensión alrededor del objeto de la transmisión de los bienes materiales e inmateriales del oficio: sus clientes, sus redes y relaciones, su saber hacer, sus libros de registro, los archivos que custodia. Seguir los lineamientos de una historia social y cultural del notariado americano permite, por tanto, afirmar que las mujeres que rodean las escribanías invalidan la construcción de una dinámica esencialmente masculina. Además, en ausencia de sus maridos, hermanos o padres (por causa de viaje o de muerte, por incapacidad material o enfermedad), las mujeres toman la palabra y las riendas del patrimonio, administran y gestionan encomiendas, herencias, comunidad matrimonial y el futuro de sus hijos en la ciudad o, incluso, en provincias y lugares remotos. Ellas participan de la escritura de la memoria de la jurisdicción de la Real Audiencia de Santiago de Chile y colaboran con el quehacer de los escribanos. En la superficie de los registros existe un juego de luz y sombra entre lo masculino y lo femenino, entre ausencia y presencia, que solo una historia social y cultural de las prácticas notariales puede vislumbrar.

El momento de la transmisión del oficio revela entonces un interesante intersticio entre la escribanía como conjunto de prácticas sociales y culturales, por un lado, y como institución que cuenta con otra institución, el matrimonio, para garantizar su reproducción, por el otro. Este intersticio podría explicar, tal vez, la perennidad de las escribanías en América, más allá de un creciente número de habitantes que necesitan acudir al escribano y a pesar de las tentativas de los corregidores, entre otros, para apropiarse de la escritura pública.

Por tanto, el acceso al registro no se limita a los oficiales de pluma, y las mujeres se apropian de la escritura pública. Las tendencias que podemos establecer con bases de datos propias y otras confeccionadas a partir de estudios de historiadores y archiveros chilenos muestran que, en la mayoría de los autos que no tienen especificidad de género —las cartas de dote o las renunciaciones de oficio—, las mujeres aparecen como otorgantes con un porcentaje un poco más alto que los hombres (55 %-45 %), diferencia muy común en el mundo católico de aquel tiempo. De esta manera, el acceso al registro del escribano, y más ampliamente a las justicias, depende de elementos circunstanciales como el riesgo, la distancia y el costo.

En esta perspectiva, la apreciación de lo que importa para los otorgantes se debe hacer considerando el momento de confección de los autos.⁴³ En efecto, si bien la confianza intrafamiliar juega un papel esencial en la construcción de los vínculos sociales, no impide la variabilidad de las relaciones en la familia a través del tiempo, las disputas, los desgarros en su seno y la inversión de las relaciones de poder. Así, la premisa de una confianza natural entre parientes, o la obediencia a un padre o un marido, cae con la necesidad jurídica de reiterar ante el escribano la designación de albaceas, tenedores de bienes y herederos para validar el acto testamentario. En otras palabras, la legitimidad derivada del vínculo matrimonial no sustituye a la voluntad individual expresada por escrito ante el escribano. En una sociedad donde los hombres viajan por razones de comercio, guerra u otros, las mujeres, incluyendo a las indias y las esclavas, mantienen una relación particular con los registros de las filiaciones naturales. Las mujeres, hermanas, hijas, indias, esclavas atestiguan situaciones que se reiteran ante el escribano o ante la justicia. Aseguran la memoria de la palabra dicha y el proceso de conservación de ella. Debajo de las ficciones jurídicas, se esconden estados afectivos que pueden decirse o callarse. Así, madres de pila con ahijados y criados son numerosas en los registros notariales. A las madres no solo les toca reiterar quiénes son sus hijos, sus padres y su marido (muerto o no), sino también quién es el padre de los hijos. Al fin y al cabo, entendemos que, para controlar este tremendo poder femenino de designación del padre de los hijos, se instaura el registro notarial, custodiado por el ministerio de la fe pública.

43 Aude Argouse, «Disociar el gesto de la palabra. Prácticas de la cultura notarial, Santiago de Chile, siglos xvii-xviii», *Revista de Humanidades*, n.º 33, 2016, pp. 105-134.

Conclusión

La escritura pública es una práctica particular de escritura que la mayoría de los trabajos sobre la cultura escrita ha dejado de lado asumiendo que el oficio de pluma impide acceder a la voluntad propia de los otorgantes, a su «verdadera palabra», aplastada por una voluntad siempre masculina que oculta la de las mujeres, los indios, las indias, etc., y la relega a lugares escondidos, privados e íntimos. Así, los secretos en torno al nacimiento de los hijos naturales y los rumores serían los terrenos privilegiados de la expresión femenina, construcción desmentida por el uso de la escritura pública por hombres y mujeres para decir, mandar, declarar y suplicar. El sexo de las otorgantes no implica que su voluntad propia tenga un valor inferior o diferente al de los hombres. El registro notarial, en tanto técnica jurídica, permite equiparar la palabra escrita de las mujeres con la de los hombres.

Por otro lado, conviene interrogarse sobre la relación que tiene el registro con la escribanía. Porque si bien la materializa en parte el oficio, su transmisión no alude a los papeles de los escribanos. Ahora bien, el proceso de custodia y las técnicas de inventario de los documentos y de clasificación de los papeles forman parte de la profesionalización de los escribanos. En este proceso, el rol de las mujeres es importante, pues acuden, usan y valoran constantemente su registro.

IV.

MUJERES: OLVIDOS Y MEMORIAS EN LOS MÁRGENES.
DESAFÍOS, REFLEXIONES E INTERPELACIONES

PERIFERIA, CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS Y EXPRESIÓN DE PODERES EN LA ARAUCANÍA: EL CASO DE TEMUCO (1883-1933)

*Paula Pérez Pérez*¹

Resumen

Este artículo estudia los procesos de conformación de los espacios periféricos en la ciudad de Temuco entre 1883 y 1933, enfatizando la dinámica de los discursos de poder instaurados por la institucionalidad respecto a ellos. A partir del análisis de decretos de la Intendencia de Cautín y sobre la base del estudio de casos, analizamos las tensiones entre tales discursos y las prácticas de los sujetos periféricos frente a la intervención estatal de estos espacios. Asimismo, evidenciamos los conflictos entre las autoridades y los grupos marginales, así como su impacto en la generación de nuevas formas de relación entre el centro y la periferia, y viceversa dentro de Temuco.

Palabras clave: periferia, poder, discurso, grupos subalternos, resistencia, conductas transgresoras.

¹ Profesora de Historia, Geografía y Educación Cívica; licenciada en Educación, y magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de la Frontera.

Introducción

Este estudio se aproxima a la configuración de espacios periféricos en la ciudad de Temuco en el periodo comprendido entre 1883 y 1933 poniendo énfasis en la tensión generada entre las formas de relación y sociabilidad emergentes en dichos lugares y la visión que en torno a ellos proyectaban los grupos de poder y las autoridades, especialmente, las resistencias y las estrategias de oposición frente a la lógica impositiva emanada desde la elite hacia los grupos subalternos.

Un número considerable de ordenanzas de la Intendencia de Cautín contenidas en el Archivo Regional de la Araucanía —en adelante ARA— dan cuenta de la existencia de discursos producidos por la elite para controlar los espacios y a los sujetos, particularmente, la proliferación de casas de tolerancia, la prostitución y el consumo de alcohol. La documentación evidencia el empeño de las autoridades por establecer un «modelo civilizatorio» que, proyectado sobre los espacios periféricos, permitiera erradicar conductas poco decorosas y «socialmente reprochables» de la ciudad. Estas prácticas fueron generando una impronta geográfica que perfiló la ciudad de acuerdo con los patrones de comportamiento social y moral de los sectores populares y periféricos de Temuco, cuestión que de algún modo fue percibida como la nueva frontera sobre la cual autoridades y grupos de poder proyectaron distintas formas de control, disciplinamiento y vigilancia.

Las prácticas y los discursos desplegados hacia los espacios periféricos generaron un impacto en las formas de construcción y configuración no solo del espacio geográfico, sino también social, conformando una entidad territorial que escapaba fácilmente a las normas y que pronto fue señalada como «periferia». En este análisis dicho concepto será entendido en una doble dimensión, a saber: como espacio absoluto y como construcción social. Como espacio absoluto, el concepto de periferia se refiere al espacio tangible, es decir, al sustrato material donde se localizan construcciones o nichos no edificados dentro del perímetro urbano, como lotes aislados fuera de la ciudad. Esta conceptualización se relaciona con las características físicas del espacio y los factores económicos que inciden en el asentamiento de diversos grupos en ciertos márgenes lindantes a las áreas plenamente urbanizadas. Como constructo social, en tanto, la periferia se enlaza con los elementos propios de la vida cotidiana de los sujetos que la integran, cuyas formas de sociabilidad le otorgan un sello y

una identidad a dicho territorio. Ambos conceptos son complementarios, pues los sujetos definen su arraigo en función de la identificación con un espacio, pero también con aquella comunidad que los remite a una identidad en particular.²

De acuerdo con este contexto y desde una mirada sistémica, avanzaremos en la comprensión de las dinámicas del ejercicio del poder en grupos tan dispares como los habitantes de la periferia y los individuos que dan cuerpo a la institucionalidad en la ciudad de Temuco para el periodo señalado, quienes definen los dispositivos de control sobre dichos espacios y sus habitantes.

1. Espacio y población: dispositivos de control del Estado sobre el espacio regional

Desde el siglo XIX, la emergencia de nuevos núcleos urbanos en Chile se vinculó a la diversificación de las actividades económicas, la innovación tecnológica y la prometedora oferta laboral para la población. Este escenario en la región de la Araucanía ejerció una fuerte atracción para hombres y mujeres, campesinos, colonos y peones itinerantes que poco a poco comenzaron a poblar y asentarse en torno a las nacientes ciudades, configurando en ellas barrios periféricos.³ Asimismo, la emergencia y el crecimiento de este tipo de barrios se plasmó geográficamente en la reconfiguración de la planta de la ciudad, dando origen a sectores que escapaban a la lógica proyectada en su diseño original de acuerdo con modelos que pretendían ordenar el espacio y su población para establecer con éxito la institucionalidad, sus dispositivos de control y la articulación territorial. En estricto rigor, los nuevos habitantes de las «emergentes ciudades» se instalaron sin control alguno, hecho que se observó inmediatamente en la composición física de las urbes de la región, donde aumentaba aceleradamente la construcción de viviendas de dudosa calidad material y estética. Más

2 Alex Borsdorf, «Cómo modelar el desarrollo y la dinámica de la ciudad latinoamericana», *Revista Eure*, vol. XXIX, n.º 86, 2003, pp. 37-49.

3 Según los datos aportados por el historiador Jorge Pinto, en 1885 la región contaba con 176 253 habitantes, que en 1907 habían aumentado a 230 000, lo que evidencia una tasa de crecimiento anual de 2,9 %. En 1920, en tanto, la población alcanzaba los 315 057 habitantes, con una tasa de crecimiento cercana al 1,8 %, y, diez años más tarde, el número de habitantes ascendía a 451 089, con una tasa de crecimiento de 3,7 %, la más alta alcanzada por la Araucanía en el periodo. Véase Jorge Pinto, *La población de la Araucanía en el siglo XX. Crecimiento y distribución espacial*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 2009, p. 103.

que poblaciones, estas nuevas habitaciones parecían refugios para guarecer a los recién llegados y desplazados que buscaban nuevas oportunidades.

Desde un punto de vista social, los espacios marginales o periféricos de la Araucanía se caracterizaron por una estructura étnica y social diversa. Las microsociedades que se formaron en los arrabales de las ciudades estaban compuestas tanto por mestizos e indígenas como por colonos nacionales, una realidad que contrastaba con la pequeña minoría de origen europeo que habitaba la región.⁴ Este contexto permitió que se gestaran espacios marginales con colores propios, distintos a los del norte y la zona central del país.

Al respecto, la tardía incorporación del espacio regional al territorio nacional, sumada a la también tardía formación del Estado y su institucionalidad, provocaron que las fuerzas supeditadas a la tradición, compuestas por la población mestiza y aborígen, coexistieran con los planes de modernidad estimulados por empresarios, latifundistas y burócratas.⁵ La confluencia y contradicciones entre ambos elementos generaron focos de conflicto y tensión que aumentaron por las miserables condiciones de vida que afrontaba gran parte de la población en la zona.

En este esquema, los espacios propios conformados por los grupos subalternos constituyeron desde un comienzo territorios culturalmente autonomizados, donde hombres y mujeres desplegaron códigos comunicacionales propios, formas de solidaridad y manifestaciones de sociabilización vinculadas a la articulación de variadas estrategias de sobrevivencia, entre las que las transgresiones de carácter social, moral o sexual constituyeron un recurso más.⁶

La estructura habitacional a que dieron origen estos grupos, junto con albergar a familias numerosas, hacía que la privacidad y la intimidad fueran escasas o nulas, lo que incentivó conductas promiscuas entre los miembros del mismo o de distintos grupos, con las consecuencias propias de estas situaciones, como la violencia, la confusión de roles y los abusos.

4 El concepto de microsociedades será empleado desde la perspectiva de la construcción social del territorio. Desde esta óptica, poseen un conjunto de atributos sociales vinculados a las ideas, las imágenes y la construcción de conocimiento colectivo. Este tipo de configuraciones no se gesta en cualquier espacio, sino principalmente en la periferia y los suburbios de los centros urbanos. Véase Alicia Lindón, «La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana», *Revista Territorios*, vol. II, 2002, pp. 27-41.

5 Leonardo León, «Tradición y modernidad: vida cotidiana en la Araucanía (1900-1935)», *Revista Historia*, vol. II, n.º 40, 2007, pp. 333-378.

6 Igor Goicovic, «Ámbitos de sociabilidad y conflictividad social en Chile tradicional. Siglos XVIII y XIX», *Revista Escuela de Historia*, Facultad de Humanidades de la Universidad de Salta, vol. I, n.º 4, 2005, pp. 1-19.

Las autoridades y los integrantes de las comunidades coincidían en que las acciones violentas y los excesos llegaron a ser cotidianos en estos espacios, aunque entregaban explicaciones absolutamente contrapuestas. Mientras que para las primeras eran el resultado de formas de vida inmorales y conductas socialmente reprochables que había que extirpar, para los segundos eran la expresión más palpable de la miseria, la precariedad y la frustración generada por un proyecto de progreso y desarrollo no alcanzado. Frente a este escenario, el consumo de alcohol aparecía como un recurso de evasión, en tanto que el ejercicio de la prostitución era un medio para suplir carencias materiales y afectivas al que recurrían cientos de hombres solitarios, de paso o asentados en la Araucanía.⁷ En cualquier caso, para quienes detentaban el poder y eran responsables de la seguridad, el orden y el buen funcionamiento de la ciudad, la periferia era un espacio en el que se daba rienda suelta a prácticas transgresoras, coronadas por riñas y acciones violentas que se erguían como un mundo opuesto al control que el Estado pretendía ejercer a través de dispositivos como las escuelas, las iglesias y los decretos.

Las cantinas y las chinganas se convirtieron en focos de atracción para mineros, leñadores, peones de fundo y colonos pobres que acudían en masa a gastar sus salarios en las nacientes urbes, donde, al alero del alcohol, hombres y mujeres se liberaban de cualquier tapujo o resentimiento para reproducir los patrones culturales más arcaicos, que la institucionalidad se esmeraba por suprimir.

La persistencia de conductas transgresoras y la fuerte resistencia a las normas vinculadas al control de los individuos generaron que la institucionalidad tomara un rol más proactivo en la extirpación de los vicios. Ante este perturbador escenario, era necesario definir estrategias para el disciplinamiento de hombres y mujeres en el marco de un «modelo civilizatorio».⁸

7 León, *op. cit.*, pp. 333-378

8 El sociólogo alemán Norbert Elías instauro el concepto de «modelo civilizatorio». Este modelo se caracteriza por ser inherente al ser humano, puesto que desde el comienzo de su existencia hombres y mujeres se encuentran subyugados a las influencias y a la actitud modeladora de otros sujetos, es decir, todas las personas están sometidas a pautas de comportamiento producidas por entes externos a ellas, que intentan influir sobre sus acciones y conductas. Estas influencias provienen en su mayoría de la familia, el entorno inmediato, la sociedad, el Estado y la Iglesia, por lo que la adhesión a todas ellas ejerce la ansiada civilización del sujeto social. Desde este punto de vista, se reproducirán de forma creciente censuras sobre las conductas individuales, que serán normadas a partir de lo que se considera «socialmente aceptado» y validado por la comunidad en general. Véase Norbert Elías, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 47-57.

La proliferación de ordenanzas y decretos fue en esta dirección. De la mano del fortalecimiento de los discursos sobre el progreso, las bondades del trabajo y las virtudes de la religión para promocionar el bienestar material y espiritual, estos recursos apuntaron a insertar a la región y sus habitantes en el circuito nacional cuyo derrotero debía conducir hacia el progreso.

En el caso regional, el despliegue del modelo civilizatorio fue más evidente, debido a la existencia de una numerosa población mapuche en el territorio que obligaba al Estado a desarrollar estrategias efectivas para incluirla en el proyecto nacional. Entre tales estrategias, la educación fue percibida como una de las más potentes por su doble dimensión: como eje de subordinación y disciplinamiento del pueblo mapuche, y como mecanismo de conservación de los ideales europeos.⁹ Ambas dimensiones no eran excluyentes, pues los colonos transportaron sus códigos culturales a la región, mientras que la población mapuche era obligada a integrarse a estas pautas en lo que claramente constituyó un proceso de homogenización histórico y cultural.

Paralelamente, la Iglesia estaba entrelazada con el ejercicio educativo y las misiones religiosas de la región aspiraban a completar la integración de la población indígena iniciada tempranamente en la época colonial.

Pese a los esfuerzos de operacionalización del modelo civilizatorio, las formas de sociabilidad de los sectores subalternos siguieron latentes y vigentes. De igual modo, los grupos marginales fueron consolidando su presencia en la ciudad a través de la conformación de barrios y poblaciones periféricas, situación que originó conflictos entre estos grupos y las autoridades.

2. Impacto de los dispositivos de control sobre los espacios regionales: el caso de Temuco

Como dispositivos de control en el marco de un modelo de civilización, el Estado, la educación y la Iglesia fueron determinantes. Según la prensa de la época revisada en este trabajo, Temuco contaba con solo cuatro

9 José Manuel Zavala, «Los colonos y la escuela en la Araucanía: los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de la Araucanía (1887-1915)», *Revista Universum*, vol. 1, n.º 23, 2008, p. 276.

cabarets a inicios de siglo, por lo que el resto de los sitios dedicados al comercio sexual eran clandestinos y funcionaban de manera ilegal, lo que deja en evidencia la magnitud del problema para las autoridades.¹⁰ Como se observa, el problema de fondo no radicaba en el ejercicio de la prostitución en la metrópoli, sino en la ausencia de control que tenían las autoridades sobre su práctica clandestina. En virtud de este panorama, resultaba perentoria la necesidad de reglamentar la existencia y el funcionamiento de este tipo de locales a fin de garantizar el orden de la ciudad y la seguridad de sus habitantes. Así, por ejemplo, en 1911, el alcalde de Temuco informaba al intendente de Cautín respecto del

gran número de casas de tolerancia que hai en este pueblo i que aumenta a diario, hace indispensable someterlas a cierta vijilancia e inspección médica, sino se quiere continuar viendo con indiferencia de las enfermedades venéreas y sífilicas que tiene su oríjen en esos núcleos de infección que hoi funcionan sin ningún control de higiene i salubridad. Esta misma falta de reglamentación de estas casas es oríjen mui amenudo de grandes escándalos i desórdenes, muchas veces convertidos en desordenes que alarman a esta sociedad.¹¹

En atención a las observaciones realizadas por el alcalde, las casas de tolerancia eran percibidas como un foco de innumerables enfermedades y núcleo de desórdenes y escándalos que alarmaban a la comunidad en general, aumentando la inseguridad entre sus habitantes. De ahí el origen de las normativas orientadas a regular el comercio sexual y el expendio de bebidas alcohólicas. Ambos mecanismos o instrumentos permiten evidenciar el impacto de las conductas y la negociación implícita que se llevó a cabo para permitir de forma «normada» el ejercicio y el comercio de tales prácticas.

La ordenanza de prostitución publicada en mayo de 1912 estableció los límites bajo los cuales debía regirse el comercio sexual en los márgenes de la ciudad de Temuco. La normativa también apuntaba a diferenciar claramente entre aquellas mujeres públicas vinculadas al oficio,

10 Álvaro Bello, «La prostitución en Temuco, 1930-1950: la mirada del “cliente”», *Revista Propositiones*, n.º 21, 1992, p. 56.

11 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, decreto de la Intendencia de Cautín, vol. 65, 31 de octubre de 1911, fs. 358-359.

y las «señoritas y señoras de sociedad» vinculadas a los imaginarios sobre la familia y el matrimonio. Entre los diversos artículos contenidos en la normativa, está el relativo a la creación del Servicio de Inspección Sanitaria, organismo encargado de atender los temas vinculados a la salubridad e higiene pública, dentro de los que también cabía la prostitución. El artículo 2 prohibía el ejercicio de la prostitución, pero aclaraba que quienes se dedicaran a ella debían someterse necesariamente a las disposiciones de la ordenanza. No se trataba por tanto de prohibir el mercado sexual de aquellos cuerpos, sino de regularlo, de tener y ejercer control sobre ellos a fin de evitar los riesgos del oficio para el resto de la población: «Art. 2.º En la comuna de Temuco queda prohibido el ejercicio de la libre prostitución; y quienes se entreguen a ella deberán someterse a las disposiciones señaladas en la presente ordenanza».¹²

Resultaba poco probable que una ordenanza lograra terminar con prácticas en las que se relacionaban múltiples variables y no solo de índole moral. El comercio sexual brindaba a quienes se vinculaban al oficio posibilidades de sobrevivencia económica, acceso a medios y redes que bien podían servir como ámbitos de movilidad social y económica, sin obviar que, muchas veces, el prostíbulo y la prostitución pudieron ser vistos como espacios de autonomía y emancipación entre quienes llegaron a participar de ellos. La enunciación de estos espacios de negociación y «tolerancia» también pasó por la necesidad de definir y nombrar para controlar. Al respecto, el artículo 3 define claramente: «Se considerará prostituta toda mujer que notoriamente tiene por ocupación el comercio de su persona con uno o con diversos individuos, y sin otro medio suficiente de subsistencia que los que le proporcionan sus relaciones pasajeras con ellos».¹³

La ordenanza además establecía una suerte de «tipología» de las prostitutas, al diferenciar entre las mujeres dedicadas al oficio de modo «aislado», en casas de tolerancia donde vivían bajo la dependencia y protección de personas que administraban ese espacio, y quienes ejercían la prostitución en un domicilio particular. Llama la atención que tales prácticas

12 *Recopilación de ordenanzas, reglamentos y decretos municipales*, Ordenanza de la prostitución, Santiago, Imprenta Excelsior, 24 de mayo de 1912, f. 11.

13 *Ibid.*

sean definidas solo para el sexo femenino, cuestión que deja en evidencia el peso de los estereotipos e imaginarios vinculados a las mujeres y su sexualidad, así como la invisibilización de otros fenómenos como la prostitución masculina u homosexual.

Respecto a las casas de tolerancia, eran lugares que servían de domicilio a aquellas prostitutas que vivían en comunidad y donde se ejercía públicamente la prostitución. Esta conceptualización también concebía como casa de tolerancia aquellos espacios que eran proporcionados como albergue conocido para el tráfico de prostitutas.

Tal como se mencionó, frente al gran número de casas de tolerancia que funcionaban en la clandestinidad y sin control, era perentorio disponer de sanciones para quienes no acatasen la norma. Así, por ejemplo, el artículo 31 de la misma normativa establecía: «Todo desorden contra la moral y las buenas costumbres cometidos por una prostituta en los lugares públicos (teatros, paseos, templos, calles, etc.) será penado con una multa de cuarenta y un pesos».¹⁴

Tras la práctica ilegal de la prostitución en el radio urbano, se perfiló también un problema de salubridad pública asociado a la proliferación de las denominadas «enfermedades sociales». En 1905, la memoria de la Intendencia de Cautín señalaba a partir de los datos del hospital de la ciudad que, entre las enfermedades dominantes, era posible reconocer «heridas, fracturas u otros traumatismos: 21 %, enfermedades venéreas o sífilicas: 18 %, influenza i otras enfermedades epidémicas: 8 %, tuberculosis: 11 %, reumatismo: 7 %, enfermedades del corazón: 4 %, cáncer: 1 %, enfermedades de la piel: 3 %, otras enfermedades: 12 %».¹⁵ La sífilis se perfiló como una de las enfermedades más características de la población, y ello ciertamente era favorecido por la existencia de prostíbulos.

La preocupación no era gratuita, pues a inicios del siglo xx tales prácticas comenzaban a expandirse aceleradamente hacia sectores y barrios cada vez más próximos al centro de la ciudad. Pese a los esfuerzos por normar y controlar, y el discurso emanado de las autoridades, las

14 *Ibid.*, f. 15.

15 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, memoria de la Intendencia de Cautín, 1905, vol. 41, 16 de abril de 1906, fs. 399-401.

acciones no fueron determinantes.¹⁶ Esta problemática se evidencia en la entrevista realizada por el *Diario Austral* al doctor Enrique Gaona en 1930, quien declaraba que en sus registros tenía a ciento veinte prostitutas, de las cuales se controlaban semanalmente unas setenta, y que alrededor del 80 % eran prostitutas clandestinas que eludían todo control sanitario.¹⁷ Esta situación acrecentaba aún más la preocupación de las autoridades, que se esmeraron por perseguir y erradicar el problema, aunque sin resultados satisfactorios.

Los hombres y las mujeres que se encontraban subordinados al discurso civilizador demostraron capacidad de agencia, pues en su caso, más que vicios, las prácticas combatidas respondían a formas de vida y estrategias de sobrevivencia que, muchas veces, constituyeron un modo de evasión ante un contexto hostil, precario y poco alentador.

Frente a ello, el control pretendido por las autoridades no ofrecía alternativas, excepto la imposición de un nuevo orden, funcional al modelo proyectado desde el centro hacia la periferia. En este contexto, uno de los principales agentes de orden, la policía, se tornaba esencial. A ella correspondía la vigilancia y la restauración del orden, como a la justicia correspondería la aplicación de la norma y el castigo a su infracción.

Dentro de este juego de poderes, el protagonismo de las comunidades resultaba fundamental, tanto para legitimar las medidas adoptadas como para colaborar en su aplicación. La delación de situaciones anómalas, violentas o reñidas con la moral y el orden fue agudizando las tensiones y marcando aún más la diferencia entre unos sujetos y otros, aunque hubo espacios de convergencia, curiosamente los mismos que se pretendía combatir. A modo de ejemplo, analizaremos el caso de la regenta de una casa

16 Sobre este punto, Teun van Dijk analiza el vínculo entre el discurso y la cognición como el proceso mediante el cual la mente de las personas realiza una traducción del poder que incide en su propia cotidianidad. En este contexto, Van Dijk señala que el discurso no se entrelaza directamente con la sociedad, puesto que entre ambos está la cognición, que permite descifrar los códigos imperantes en el discurso del poder para transmitirlo a la sociedad. No obstante, dentro de este proceso cognitivo que ejerce un grupo dominante sobre los grupos subalternos, es necesario aclarar que las acciones sociales de reproducción no son determinantes. Esto quiere decir que los individuos que se encuentran sometidos a los discursos desplegados por los grupos que ostentan el poder evidencian una resistencia cognitiva, lo que genera una oposición entre el discurso y las prácticas cotidianas. Véase Teun van Dijk, *El discurso*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009, pp. 36-39.

17 Eduardo Pino, *Historia de Temuco. Biografía de la capital de la Frontera*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1998, p. 57.

de tolerancia, Clemira Méndez, quien fue denunciada en reiteradas oportunidades a la policía y las autoridades de la ciudad de Temuco por los constantes desórdenes y escándalos que se producían en las inmediaciones del local que estaba bajo su administración.

Pese a la publicidad de que gozaba dicho establecimiento, la incomodidad de los vecinos del sector se hizo sentir cuando los desórdenes y «escándalos» traspasaron sus paredes y se proyectaron hacia el exterior. Frente a esto, llama la atención que en los partes de denuncia figure como causa el escándalo en la vía pública más que el ejercicio de la prostitución, probablemente, porque Clemira contaba con un negocio establecido y, por tanto, regulado y controlado.

El 2 de enero de 1918, la alcaldía decretó su cierre debido a que se encontraba a «menos de cincuenta metros de una escuela de mujeres i a menos de 150 de otra de hombres; teniendo presente lo establecido en el n.º 2 del art. 22 de la ordenanza sobre prostitución»,¹⁸ por lo que la municipalidad instruyó: «Declarase clausurado el mencionado establecimiento de prostitución i se concede a la rejente el plazo de 48 horas a contar desde hoy para que abandone el local».¹⁹

De la mano de esta preocupación por la expansión del mercado sexual y sus riesgos, estaba el problema de la ingesta excesiva de alcohol. De acuerdo con los datos manejados por la autoridad, a principios de la década del treinta, y ya en plena crisis económica, en la ciudad se consumían 15 000 litros de vino diarios, sin contar la ingesta de otros licores. En contraste y para el mismo periodo, el consumo de leche difícilmente se acercaba a los 3000 litros diarios.²⁰ A juicio de las autoridades y los cuerpos de policía, este era un problema grave que iba más allá de los límites de la ciudad, pues era fácil identificar cantinas y chinganas en los caminos de los sectores aledaños a Temuco, donde además ocurrían desórdenes y desmanes. Sobre este punto, el jefe del Tercer Escuadrón de Temuco manifestaba:

En los caminos públicos el tráfico de jente ebria se ha hecho jeneral por el motivo de que tanto en los pueblos vecinos a esta ciudad, como en

18 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, ordenanza clausura casa de tolerancia, vol. 71, 2 de enero de 1918, f. 460.

19 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, ordenanza clausura casa de tolerancia, vol. 71, 16 de octubre de 1918, f. 342.

20 Pino, *op., cit.*, p. 57.

muchas casas que existen a orillas de los caminos, espenden hasta tarde la noche bebidas alcohólicas hasta embriagar a los transeúntes que en mucho de los casos forman desordenes, que son reprimidos por las patrullas del escuadrón.²¹

No obstante, la falta de tropas hacía imposible el control y dejaba en evidencia la precariedad de los sistemas de vigilancia, así como los riesgos para vecinos y transeúntes. También cabe considerar que, detrás de todo el discurso y la denuncia de los vicios y excesos de la población local, estaba la necesidad de frenar prácticas que iban en directo perjuicio del erario. Cada local clandestino en funcionamiento representaba no solo una normativa sin acatar, sino también la evasión de impuestos y patentes. Los vecinos esperaban que las autoridades ensayaran soluciones efectivas para estos problemas, como se observa en esta carta: «Para evitar que continúe el desarrollo de aquel mal i en previsión de futuras y graves consecuencias, sírvase Ud. tomar las medidas del caso a fin de reprimir en lo posible el abuso de ventas clandestinas de licores».²²

Asimismo, los documentos permiten percibir la molestia y el rechazo que sentían los agentes y la elite por los establecimientos que expendían alcohol y sobre todo por las vergonzosas manifestaciones de sus efectos:

Es profundamente inmoral y contrario a la decencia que en el centro de la población se permita el funcionamiento de chinganas; estas constituyen una verdadera gangrena [...]. La constante aglomeración de individuos en estado de ebriedad puede ser causa bastante a propagar epidemias de todo jenero, teniendo presente que a la policía no le es posible establecer una vigilancia capaz de impedir desordenes que continuamente se orijinan en aquellos sitios y que jeneran alarmas en el vecindario y dolorosos desenlaces.²³

21 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del jefe del Tercer Escuadrón de Policía, vol. 63, 1918, f. 87.

22 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del jefe del Tercer Escuadrón de Policía, vol. 63, 14 de diciembre de 1910, f. 129.

23 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del presidente de la Liga Antialcohólica de Temuco, vol. 12, 7 de diciembre de 1902, fs. 334-335.

Los constantes desórdenes y escándalos originados por la ingesta excesiva de alcohol y la frecuencia con que los habitantes de Temuco acudían a distenderse en estos espacios de divertimento hicieron que en 1904 se aprobara un decreto que prohibía el funcionamiento de chinganas y burdeles en las cercanías de la plaza Aníbal Pinto: «Prohíbese el funcionamiento de chinganas o burdeles en que expendan licores y se cante para la diversión o expectación pública a cinco cuadras a la redonda de la plaza Aníbal Pinto, que permitirá el canto fuera de estos límites, solo los días festivos de 12 a 5 pm en invierno, y hasta las 7 en verano».²⁴ Un año después de la promulgación de este decreto, el presidente de la Liga Antialcohólica de Temuco registraba el estado de la lucha contra los vicios de la población:

Ya no se ven esos espectáculos repugnantes en que individuos en el más completo estado de ebriedad formaban grandes desordenes i actos tan en pugna con la moral pública. El considerable número de individuos que diariamente se acrecentaban en el cuartel por ebriedad, que a veces en los calabozos de la policía no cabían han disminuido considerablemente desde que se puso en vijencia dicha lei, hasta el punto que hai días en no ingresa ninguno por el referido delito.²⁵

Desde la perspectiva de la institucionalidad, la criminalidad se encontraba íntimamente entrelazada con el constante estado de embriaguez en que se encontraba un número significativo de personas proveniente de los sectores marginales de la ciudad, por lo que el control y la aparente disminución de este vicio resultaban alentadores. No obstante, y pese al optimismo del presidente de la Liga Antialcohólica, las cifras entregadas por las autoridades en 1916 volvieron a encender las alarmas. Se estimó que solo en Temuco había 2300 cantinas funcionando, las que a juzgar por las estadísticas parecían insuficientes para calmar la sed de sus habitantes.²⁶ La solución ensayada frente a tan oscuro panorama fue la emisión de nuevos decretos. Uno de ellos, publicado por la Municipalidad de Temuco el 13 de septiembre de 1917, señalaba: «Se prohíbe totalmente el expendio de bebidas alcohólicas

24 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, decreto de cantinas y casas de tolerancia, vol. 31, marzo de 1904, f. 296.

25 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del presidente de la Liga Antialcohólica de Temuco, vol. 29, 5 de agosto de 1903, fs. 254-255.

26 Pino, *op. cit.*, p. 57.

en las diversas poblaciones que rodean Temuco a pesar de que en ellas existen los servicios de policía y alumbrado». ²⁷

Pese a los esfuerzos y la naturaleza de los discursos, la escasa capacidad de control que tenían las autoridades tendía a aumentar el relajamiento de las conductas. Frente a esta situación, otros medios apuntaron a la construcción de iglesias con ayuda del Estado para moralizar a la población. ²⁸ Un ejemplo se evidencia en la carta enviada por el primer párroco de Temuco al ministro de culto en 1897:

No ignora a US que el gobierno entrega amablemente de los fondos para la fábrica de templos consultada la lei de presupuestos i que ha creado una junta especial con el nombre de Comisión Fiscal de Fabrica, que dirige los trabajos de construcción i reparación de iglesias e invierte los fondos para que se destinen con este objeto. ²⁹

La inversión de recursos fiscales para consolidar la presencia de la Iglesia en la región demuestra la alianza estatal y eclesiástica a la hora de instaurar el orden y la moral. Asimismo, en 1900 se fomentó el establecimiento de misiones en los alrededores de Temuco a través de decretos estatales, con el claro objetivo de reafirmar la presencia eclesiástica y su efecto moralizante sobre las conductas de los sujetos, como se desprende del siguiente extracto: «Súmanse a la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María la manzana de la población situada entre las calles Jeneral Zenteno i Diego Portales». ³⁰ La entrega de terrenos del Estado a la congregación solo viene a ratificar lo expuesto.

En tanto, la educación se orientó a la creación de escuelas en diversos sectores de la ciudad, en un esfuerzo por establecer definitivamente un modelo de formación de hombres y mujeres funcionales al proyecto

27 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del alcalde de Temuco al presidente de la república, vol. 71, 13 de septiembre de 1913, f. 412.

28 Este esquema se asemeja a las concepciones elaboradas por Michel Foucault, para quien el poder es un componente disciplinario que tiene como función «enderezar las conductas» a través de mecanismos de inspección estatal, educacional y eclesiástica, fundamentados en un discurso basado en la sanción moralizadora. Véase Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, p. 16.

29 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del primer cura de Temuco, vol. 5, 9 de noviembre de 1887, fs. 157-158.

30 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, decreto de la Intendencia de Cautín, vol. 11, 20 de abril de 1900, fs. 176-177.

de sociedad que, en el caso regional, contemplaba la asimilación de la cultura mapuche en función del predominio de ideas y valores considerados nacionales y con una clara admiración por lo europeo (presencia de colonos).

En 1906 la situación de la instrucción pública era desglosada en profundidad por el intendente de Cautín, quien informaba al Ministerio del Interior de los avances y el estado real de la educación dentro del departamento de Temuco. En aquel entonces, y según las estimaciones de la Intendencia, el departamento contaba con 18 escuelas, una matrícula total de 2838 niños y una asistencia de 1840 escolares. Establecía además la necesidad de construir nuevas escuelas, pues los locales destinados a la instrucción eran arrendados y resultaban inadecuados para su objeto. El intendente informaba, además, sobre los tipos de escuelas que funcionaban en el departamento, entre las que era posible reconocer a las particulares y a las que dependían de órdenes misionales:

Entre las escuelas particulares hai algunas como las escuelas alemanas de Temuco y Nueva Imperial, las escuelas mantenidas por la misión anglicana en Quepe i Chochol, las escuelas de Padre las Casas i Boroa i la Escuela para niños araucanos de la provincia. En Temuco que están bien instaladas i prestan útiles servicios siendo acreedoras de la subvención fiscal que reciben algunas de ellas i que he solicitado para la Escuela Alemana de Temuco i para la Escuela Agrícola e Industrial de Quepe.³¹

En cuanto a la instrucción secundaria, la memoria ministerial de la Intendencia señalaba:

Para la instrucción secundaria hai en Temuco un liceo de hombres y un liceo de niñas i una escuela profesional. Los dos primeros se instalaron a mediados del año pasado, i han presentado útiles servicios. La matrícula ha sido de cien alumnos respectivamente. El liceo de hombres tuvo en 1905 una matrícula de 302 alumnos. Tiene un curso práctico de agricultura i comercio i se instalará luego en un local propio.³²

31 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, memoria de la Intendencia de Cautín, vol. 41, 16 de abril de 1906, fs. 424-425.

32 *Ibid.*, f. 126.

El establecimiento de escuelas en el departamento de Temuco demuestra el creciente interés del Estado por subvencionar a un gran número de ellas, en concordancia con una tríada de objetivos: por una parte, servir de medio para la «civilización» y «cristianización» de la población mapuche; por otra, promover y conservar los ideales sociales europeos, y, finalmente, generar mano de obra calificada para desempeñar los oficios y las actividades económicas requeridas en la ciudad y sus espacios circundantes. Este último punto se revela en un documento enviado por el Ministerio del Interior a la Intendencia de Cautín en 1902, que estipula las asignaturas que deberán impartirse en las escuelas públicas a lo largo del país:

En los liceos de San Fernando, Curicó y Temuco se enseñará: contabilidad comercial y agrícola, jeografía política y económica, química aplicada a la agricultura, nociones de agricultura y zootecnia, complemento de una lengua viva, nociones de derecho administrativo y economía política, dibujo de paisaje y de máquina, y trabajos manuales.³³

La definición de las asignaturas de formación académica de los liceos públicos de Temuco permite constatar que el modelo de instrucción era funcional a los objetivos económicos del Estado, pues resulta evidente que buscaba capacitar a la mano de obra que ejerció las labores productivas en la ciudad y la región. Este fue un elemento de suma importancia, no obstante, el objetivo preponderante del entramado era civilizar a los grupos subalternos por medio de la instrucción y el trabajo.³⁴

3. La configuración de la periferia

Respecto a la configuración de la periferia, es necesario diferenciar los espacios de sociabilidad que se produjeron en Temuco a principios del siglo XIX. Por una parte, estaban los nichos o las edificaciones en los alrededores del centro de la ciudad, donde la vivienda emergió como núcleo central. La mayoría de las casas que se localizaron en la periferia de la urbe eran lugares de residencia con habitaciones para el comercio que

33 ARA, Memorias de la Intendencia de Cautín, carta del Ministerio del Interior, vol. 17, 16 de enero 1902, f. 63.

34 Sobre el particular véase Fanny Acevedo, «El discurso republicano y el disciplinamiento social en Chile del siglo XVIII», *Revista Pléyade* n.º 3, 2009, pp. 91-103.

sustentaba a las familias.³⁵ Por otra parte, estaban los espacios de sociabilidad que transgredían la norma impuesta por la institucionalidad.

La configuración de los espacios marginales de Temuco da cuenta del acelerado crecimiento urbano que se produjo en la ciudad durante los primeros cincuenta años tras su fundación. Su proliferación hizo que fuera necesario anexarlos a los marcos regulatorios de la urbe, a través de mecanismos de incorporación como la construcción de iglesias y escuelas; el aumento de las rondas de vigilancia policiaca en la urbe y los espacios periféricos, y la elaboración de decretos y ordenanzas destinados a garantizar el orden y la seguridad. Así, la inserción de los sectores marginales respondió principalmente a la necesidad de regular y normar las formas de sociabilidad propias de estas microsociedades, que dieron forma a una cultura cruzada por modos de relación alternativos, cuyos roces, violencia y conflictos inquietaban a las autoridades e insegurizaban al resto de los grupos sociales presentes en la urbe.

La composición de este y otros tipos de manifestaciones imprimió un sello característico a la ciudad y a los espacios y poblaciones periféricas contenidos en ella. Un ejemplo es la zona de Villa Alegre, ubicada al suroriente del río Cautín.

De conformación variopinta, Villa Alegre fue el resultado de la agrupación espontánea de diversas poblaciones provenientes de los sectores rurales aledaños a Temuco y otras desplazadas de la ciudad. De oficios diversos, o sin ellos, el común denominador de los hombres y las mujeres que la habitaban era la marginalidad social y la precariedad material, cuya notoriedad se hizo particularmente evidente entre 1921 y 1931.

Atraídos por la creciente concentración poblacional, el comercio de alcohol y los lugares de divertimento, pronto proliferarían en Villa Alegre las cantinas y los prostíbulos.³⁶ De esta manera, el río se convertía en una frontera natural que separaba, como en otras épocas históricas, la civilización del *malentretenimiento*; el orden de la falta de disciplinamiento, los vicios y la inmoralidad. El lugar se transformó en una entidad territorial única que entró en contradicción con el modelo de planificación urbano y social proyectado para él de la mano de la voluntad y los discursos de las autoridades, en el marco de procesos mayores vinculados a los ideales de

35 Goicovic, *op., cit.*, p. 3.

36 Pino, *op., cit.*, p. 58.

progreso, desarrollo y civilización. Frente a este escenario, los hombres y las mujeres que habitaron espacios como Villa Alegre y las autoridades que pretendieron intervenir sobre ellos generaron múltiples estrategias de control y resistencia, a veces a partir de la oposición, otras a través de la negociación.

La periferia se configura, entonces, a partir de la necesidad de los sectores subalternos de encontrar un espacio dentro de la urbe en el contexto de las nuevas actividades económicas³⁷ que comenzaron a desarrollarse en la ciudad, por lo que su asentamiento se originó sin mayor planificación. Este hecho permite constatar las dimensiones del desarrollo urbano en Temuco: por una parte, evidencia la voluntad institucional de establecer límites legales en la ciudad, controlando el comportamiento con pautas vinculadas al ideal occidental-europeo, mientras que, por otra, muestra cómo las personas de los sectores subalternos transgreden esa norma asentándose por necesidad y creando una nueva delimitación territorial y, con ello, formas propias de sociabilidad en los márgenes de la urbe.

Consideraciones finales

La revisión de decretos y ordenanzas emanados de la Intendencia de Cautín revela la presencia de diversas visiones y prácticas subalternas que pusieron en peligro el ideal civilizador que la institucionalidad intentaba desplegar. Estos archivos dejan al descubierto las relaciones de poder entre los grupos subalternos y las autoridades; las estrategias utilizadas por estas últimas para erradicar, normar y controlar las conductas consideradas «impropias» y poco «civilizadas», y las tácticas utilizadas por los primeros para transgredir la norma impuesta.

Los decretos y ordenanzas de la intendencia de Cautín constituyen una fuente de considerable valor para entender estos procesos, cuyo origen y desarrollo permiten constatar la multiplicidad de factores que intervienen en ellos. En el caso de la configuración de los sectores periféricos de Temuco, comenzaron a emerger conductas que divergieron claramente del ideal civilizador instaurado por los grupos dominantes que detentaban más cuotas de poder. El modelo civilizatorio intentó enderezar dichas conductas, consideradas peligrosas para la consolidación de su proyecto.

37 Véase Pinto, *op. cit.*

La forma utilizada para materializar este objetivo fue promulgar decretos y ordenanzas para regular las conductas, estableciendo las que estaban permitidas y prohibiendo las que contradecían los intereses de la elite. Una de las particularidades de estos decretos y ordenanzas fueron sus alcances, pues incidieron en el impulso dado a intervenciones materiales, como la construcción de iglesias de diferentes misiones apoyadas por el Estado y la edificación de establecimientos educacionales en la ciudad, ambas con un doble rol: adoctrinar a la población bajo el modelo civilizatorio y mantener los ideales europeos.

Sin embargo, el desarrollo de estas estrategias generó tensiones y contradicciones entre los grupos subalternos y los grupos dirigentes, debido a que las conductas de los primeros se encontraban profundamente arraigadas en su quehacer cotidiano, lo que dificultó sobremanera la ejecución del modelo civilizatorio.

El mecanismo para resolver estos conflictos fue una negociación tácita entre ambos sectores, ya que, si bien las conductas transgresoras eran el foco de lo que la institucionalidad quería extirpar, no fue posible erradicarlas totalmente, y los grupos dominantes se vieron obligados a establecer ciertos parámetros bajo los cuales estas se podían desarrollar.

En el caso de Temuco, estas expresiones estaban relacionadas con el consumo de alcohol y el ejercicio de la prostitución. Ambas prácticas generaban una serie de eventos de violencia en las afueras de las numerosas cantinas legales e ilegales que había en la ciudad, lo que entorpecía la concreción del modelo civilizatorio. Estos conflictos dieron origen a la ordenanza de prostitución de 1912 y la ley de alcoholes de Temuco, que, si bien intentaban erradicar estas actividades, terminaron por normar su existencia.

En este contexto, se podría entender que el despliegue del modelo civilizatorio y los mecanismos a través de los cuales se operacionalizó habrían disminuido o al menos estancado el crecimiento de los espacios periféricos en la ciudad de Temuco. No obstante, los espacios marginales continuaron aumentando en el periodo que contempla esta investigación.

Finalmente, este estudio ha evidenciado la emergencia de los espacios periféricos en la ciudad, vinculados a los procesos políticos y económicos desarrollados en el periodo; las prácticas consideradas transgresoras; las estrategias utilizadas por la institucionalidad, y las negociaciones tácitas desarrolladas entre los grupos dirigentes y los sectores subalternos. No

obstante, aún queda por profundizar en diversas aristas de estas temáticas en el espacio regional, particularmente, las relativas a los sectores más invisibilizados: los grupos subalternos. Las fuentes analizadas nos invitan a explorar nuevos elementos que formaron parte de las dinámicas que permearon la sociedad regional de la época, para ampliar el conocimiento de una de las dimensiones relevantes de la historia local durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

CUERPO FEMENINO, TRAICIÓN Y SEXUALIDAD.
APUNTES PARA UNA REFLEXIÓN

*María Olga Ruiz Cabello*¹ y *Claudia Montero Miranda*²

Resumen

El texto analiza el modo en que se entrelazan simbólicamente la sexualidad de las mujeres que enfrentan situaciones de violencia de distinto signo y el estigma de traición que recae sobre ellas y sus cuerpos sexuados. Con ese fin ponemos el foco en tres momentos y espacios históricos diferentes, en los cuales la sexualidad femenina aparece anudada y entrelazada culturalmente a acusaciones de traición y colaboración con el enemigo.

Palabras clave: cuerpo femenino, traición, sexualidad, memoria.

1 Autora. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile y académica del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera. Este artículo está asociado a los siguientes proyectos: DI-UFRO n.º 0049 (Universidad de la Frontera), PICT 2016-3107 (Argentina) y Fondecyt de Iniciación n.º 11180110 (Chile).

2 Coautora. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile e investigadora de la Universidad de Valparaíso.

Introducción

En los últimos años hemos asistido a una notable producción académica sobre la historia social y política del Cono Sur latinoamericano durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx. Estas investigaciones han permitido ensanchar las posibilidades de conocimiento y complejizar el análisis sobre actores y procesos históricos del periodo a partir de nuevos enfoques. Simultáneamente, hemos asistido a una enorme producción testimonial, en su mayoría relatos de exmilitantes y sobrevivientes de la represión estatal desatada por las dictaduras civil-militares de la región.

Estos acercamientos se vienen realizando desde diversas perspectivas disciplinarias, un rasgo característico de los estudios de la memoria social. En este campo heterogéneo y rico en abordajes y miradas, destacan los que provienen del mundo de las humanidades y las ciencias sociales, trabajos que han puesto el foco en otras dimensiones de la experiencia histórica, relevando su arista subjetiva y explorando aspectos menos estudiados de la violencia política.

En este texto nos interesa contribuir a algunos de esos enfoques, en especial aquellos que provocan debates y generan controversias en tanto sugieren preguntas que no encuentran respuestas sencillas. Seguimos los planteamientos del historiador francés Henry Rousso, quien advierte acerca de los peligros que acarrea para el quehacer historiográfico someterse a un «deber de memoria» que, en virtud de la empatía política hacia las víctimas, puede inducir a silenciar ciertos temas o intentar que los resultados de las pesquisas coincidan con las lecturas que esos sectores vulnerados han construido sobre la historia y sobre sí mismos. Rousso va más lejos:

Quando los militantes defienden el deber de memoria, aceptan a veces mentir sobre la historia, muchas veces intencionadamente, para salvaguardar una idea pura y simple del pasado, con buenos y malos bien identificados, fuera de toda la complejidad de los comportamientos humanos. ¿Debemos escribir una historia falsa del pasado para condenar ese pasado?³

3 Henry Rousso, «El duelo es imposible y necesario», entrevista por Claudia Feld, *Revista Puentes*, año 1, n.º 2, 2000, p. 23.

En esta línea, hacemos propias las propuestas del intelectual palestino Edward Said, quien reivindica el rol perturbador de la labor intelectual que no se somete a ningún tipo de reduccionismo ni simplificación y que invita a asumir el riesgo de observar críticamente a la propia comunidad, si es preciso. Justamente, la aproximación a nuestro pasado-presente desde una perspectiva complejizadora que no intente borrar ni eludir las zonas grises, sino, por el contrario, comprenderlas, es lo que moviliza este escrito.

En la actualidad, un tema que está siendo abordado en forma cada vez más recurrente es el de la violencia sexual en contra de las mujeres en el marco de las dictaduras conosureñas. La visibilización de este problema se manifiesta no solo en la proliferación de investigaciones académicas, sino también en la circulación de testimonios y la apertura de causas judiciales que abordan la violencia sexual como una forma de tortura específica.

En el presente escrito cerramos el foco poniendo atención en el modo en que se entrelazan simbólicamente la sexualidad de las mujeres que enfrentan situaciones de violencia de distinto signo y el estigma de traición que recae sobre ellas y sus cuerpos sexuados. Para ello nos aproximamos a tres momentos y espacios históricos diferentes, en los cuales la sexualidad femenina aparece anudada y entrelazada culturalmente a acusaciones de traición y colaboración con el enemigo.

La Malinche, otra vez

Una figura fundacional del México independiente es doña Marina o Malintzin (posteriormente, Malinche). La historia de esa india, esclava, traductora y «amante» de Hernán Cortés fue olvidada por cientos de años hasta que en el siglo XIX resurgió para convertirse en un mito que se resignifica de tanto en tanto, entrelazando simbólicamente cuerpo femenino y traición.

De acuerdo con la historiadora Camilla Townsed, esta reaparición ocurre en el marco del proceso de independencia mexicana y la emergencia de un sentimiento nacionalista que rechazó cualquier vínculo con España.⁴

4 De acuerdo con el antropólogo francés Georges Baudot, el primer «padre» de Malintzin es Bernal Díaz del Castillo, soldado de Cortés y cronista que se refiere a ella en forma recurrente y admirativa, en un relato que se sostiene en los modelos de las novelas de caballería de su época. Señala Baudot que a los muchos «padres» que tiene la Malintzin mítica a partir del siglo XIX, habría que sumar a Bernal del Castillo, de modo que el relato mitificante encuentra su tiempo en los orígenes mismos del personaje. Ello, según el autor, no invalida las crónicas como fuente para reconstruir la historia, aunque sea parcialmente, de Malintzin.

Fue, de hecho, en la novela anónima *Xicoténcatl* donde la Malinche aparece por primera vez representada como una traidora insidiosa y de sexualidad desbordada. Este libro, considerado la primera novela histórica e indigenista escrita en lengua española, trata de la llegada de Cortés a las tierras de Tlaxcala y destaca el heroísmo del Xicoténcatl, líder guerrero tlaxcalteca que en un primer momento lo enfrentó y le opuso resistencia. En la novela, aquella joven que es entregada como regalo a los conquistadores y que en el futuro será llamada doña Marina es descrita como un instrumento fundamental en el proceso de conquista y posterior derrota de los pueblos mesoamericanos.⁵

Por su parte, el intelectual mexicano Carlos Monsiváis ha planteado en el texto «La Malinche y el malinchismo»⁶ una idea que nos sirve para poner en marcha esta reflexión. Doña Marina/Malinche fue un símbolo indispensable en la construcción del nacionalismo mexicano del siglo XIX. En el marco de la reforma liberal, era preciso construir un relato común que dotara a la patria de metas compartidas, santos laicos, símbolos y, por cierto, «un repertorio de personajes alegóricos»⁷ para ser interiorizados por una sociedad mayoritariamente analfabeta.

Monsiváis pone el foco en la figura del liberal Ignacio Ramírez, a quien considera uno de los ideólogos de la nueva soberanía nacional y para quien la «barragana de Cortés» representa una doble traición: «a su pueblo y a las fortalezas y castidades de su sexo».⁸ Justamente, Ramírez define a Marina en oposición a doña María Josefa Ortiz, que es, de acuerdo con su perspectiva, la encarnación del patriotismo y el espíritu independentista. En la búsqueda de símbolos y figuras que fuesen fácilmente apropiables por el pueblo, establece una analogía entre ambas mujeres y los personajes bíblicos femeninos de Eva y María. Señala Ramírez:

Es uno de los misterios de la fatalidad que todas las naciones deban su pérdida y su baldón a una mujer, y a otra mujer su salvación y su gloria; en todas partes se reproduce el mito de Eva y de María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés y jamás olvidaremos en nuestra

5 Anónimo, *Xicoténcatl*, edición de Gustavo Forero, Madrid, Iberoamericana, 2012.

6 Carlos Monsiváis, «La malinche y el malinchismo», en Margo Glantz (coord.), *La malinche, sus padres y sus hijos*, Ciudad de México, Taurus, 2013, pp. 183-193.

7 *Ibid.*, p. 203.

8 *Ibid.*, p. 206.

gratitud a doña María Josefa Ortiz [...], que se atrevió a pronunciar el fiat de la independencia para que la encarnación del patriotismo lo realizara.⁹

La apelación a figuras femeninas para referirse al deshonor, el oprobio y la vergüenza en oposición a lo inmaculado, digno y prestigioso fue usada exitosamente para construir un relato histórico sobre la nación. De hecho, esta perspectiva dicotómica fue resignificada en el marco de la Revolución mexicana, donde adquirió un nuevo impulso narrativo en el que doña Marina fue asimilada a otros traidores, por ejemplo, personajes que apoyaron la invasión de los EE. UU. y la intervención francesa. En la larga lista de traidores —destaca Monsiváis—, una sola mujer: la Malinche, cuyo nombre fue usado para denominar a todos los que expresaban fascinación por lo extranjero y se sometían a ello sin oponer resistencia.

De este modo, el malinchismo se refiere a un sometimiento de carácter político y cultural asociado simbólicamente a una entrega sexual ilícita, oportunista y desleal con lo propio (en este caso, la nación). De acuerdo con la investigadora Claudia Leitner,¹⁰ en la década del cuarenta del siglo pasado, el escritor mexicano Rubens Salazar publicaba un artículo titulado «El complejo de la Malinche», donde se refería al desprecio por lo propio y la valoración de lo afuerino. Ese complejo —que opera según el autor como una pulsión emanada desde el subconsciente— fue el que impulsó a la Malinche a traicionar a sus hermanos indígenas.

Como señala Monsiváis, durante los años treinta y cuarenta el término malinchismo se masificó y en las décadas siguientes adquirió nuevos sentidos y más fuerza narrativa, gracias a obras que hoy son parte del canon literario latinoamericano. En este marco, *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, es un trabajo ineludible, ya que propone una nueva lectura en la cual doña Marina es reconfigurada como la madre india violada por el conquistador. Esta violación es definida por Octavio Paz como una entrega, y Marina —rebautizada como la Chingada— se transforma en el símbolo de una traición femenina que no puede ser perdonada por sus hijos. Octavio Paz asocia esa violación fundante del orden social latinoamericano a la fascinación que sienten las indias por los conquistadores y establece nuevos binarismos: por un lado, lo femenino/abierto/pasivo,

9 *Ibid.*

10 Claudia Leitner, «El complejo de la Malinche», en Glantz (coord.), *op. cit.*, p. 241.

encarnado en la Malinche/Chingada; por el otro, la masculinidad del indio, estoica, cerrada, impasible. Asimismo, opone la traición de la india chingada/violada a la virgen de Guadalupe, símbolo de la mujer mestiza, sexualmente pura y libre de pecado:

El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero este, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina representa a las indias, fascinadas o violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo en que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche.¹¹

Asimismo, la cultura popular reprodujo y difundió la figura del malinchismo como expresión de la fascinación por lo ajeno y el sometimiento político-cultural a las potencias extranjeras. En los años setenta, y en el marco de un profundo malestar antimperialista que se expandía en Latinoamérica, el activista y cantautor mexicano Gabino Palomares creó la canción «La maldición de Malinche», obra que fue popularizada por la cantante —también mexicana— Amparo Ochoa, una de las representantes más importantes del movimiento musical conocido como nueva canción. Malinche ya no solo era una traidora, sino también la maldita. Esa maldición no era otra cosa que la traición infinita de Malintzin, que se prolongaba a través de los siglos, sin que los pueblos latinoamericanos —ya no solo el mexicano— consiguieran liberarse de su condena. Ella, por supuesto, era el origen y la explicación histórica de la subordinación y la dependencia latinoamericana respecto de imperialismos de distinto signo, la culpable de la esclavitud a la que fue sometido su pueblo por los poderosos. La canción establece un lazo directo entre el momento de la conquista y la subordinación latinoamericana «en pleno siglo xx», donde la Malinche es, por cierto, la encarnación de ese maleficio.

Se nos quedó el maleficio de brindar al extranjero nuestra fe, nuestra cultura, nuestro pan, nuestro dinero.

Y les seguimos cambiando oro por cuentas de vidrio y damos nuestras riquezas por sus espejos con brillo. Hoy, en pleno siglo veinte

11 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 127.

nos siguen llegando rubios y les abrimos la casa y les llamamos amigos. Pero si llega cansado un indio de andar la sierra lo humillamos y lo vemos como extraño por su tierra.¹²

De este modo, los diversos nacionalismos de los siglos XIX y XX construyeron una mitología en que Malintzin representa la traición y el deshonor, en oposición a la figura de la virgen de Guadalupe, madre virginal y pura. Ese binarismo promovió por décadas el rechazo a la india violada y la admiración de la mestiza virginal.¹³

Existen, por cierto, otras apropiaciones de la figura de Malintzin que revisan críticamente y se alejan de su representación como traidora y puta. Algunos de los cuestionamientos más fructíferos —en el sentido de proponer enfoques complejizadores— provienen del campo del feminismo, un espacio por cierto heterogéneo, desde donde surgen nuevas y diversas miradas. Una de ellas es la que propone Donna Haraway, destacada pensadora feminista de EE. UU., que en su *Manifiesto Ciborg* la define como madre del mestizo bastardo del Nuevo Mundo, maestra de lenguas y amante de Cortés. Haraway recurre a la figura de Malintzin relevando su capacidad para apropiarse de la lengua del conquistador: «Despojada de identidad, la raza bastarda enseña el poder de los márgenes y la importancia de una madre como la Malinche. Las mujeres de color la han transformado y, de ser la madre diabólica del miedo masculinista, ha pasado a ser la madre letrada original que enseña a sobrevivir».¹⁴ Con ello, le reconoce agencia histórica y pone en valor su experiencia de resistencia a través de la palabra. Esto supone un quiebre con las lecturas antes señaladas, pues revierte la condena moral y política y, al mismo tiempo, reconoce en ella a una mujer con capacidad de acción.¹⁵

12 Gabino Palomares, «La maldición de Malinche».

13 Roger Bartra, «Los hijos de la Malinche», en Glantz (coord.), *op. cit.*, p. 214.

14 Donna Haraway, *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*, 1984, p. 32. Disponible en http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf

15 Esta mirada, alejada de la condena y la victimización, fue cuestionada por otras voces al interior del feminismo que sospecharon de las versiones de una Malinche «demasiado» empoderada, pues podían subestimar las condiciones históricas especialmente complejas en las que ella se desenvolvió. Paula Moya, «Postmodernism, "realism" and the politics of identity: Cherríe Moraga and Chicana feminism», en M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade (eds.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997, pp. 125-150; Claudia Leitner, «El complejo de la Malinche», en Glantz (coord.), *op. cit.*, p. 235.

Ahora bien, como advierte Paula Moya, esa revalorización comienza en los setenta con las feministas chicanas¹⁶ que le asignaron nuevos sentidos y valores a su figura, cuestionaron el mito patriarcal y pusieron el foco en la experiencia de victimización a la que la expusieron indígenas y españoles. Malinche no era ya una traidora (¿acaso le debía lealtad a quienes la habían entregado como esclava?), sino una víctima reiterada de diversos tipos de violencia. Asimismo, algunas de estas voces proponían que Malintzin había transgredido la normativa sexual dominante de su época, lo que explicaría el odio masculino a su figura. Como señala Cherríe Moraga:

Sobre los hombros de la Malinche recae toda la culpa de la «bastardización» de la población nativa de México; Malintzin, también llamada Malinche, tuvo relaciones con el hombre blanco que conquistó a los pueblos indios de México y destruyó su cultura. Desde entonces, los hombres de piel morena la han estado acusando de haber traicionado a su raza y a lo largo de los siglos han seguido culpando a todo su sexo por esta transgresión.¹⁷

Por su parte, Jean Franco considera que, lejos de los enfoques de la traición y la victimización, y en el marco de la crisis de las identidades nacionales, la Malinche se transformó en el símbolo de la identidad fragmentada y el multiculturalismo. A partir del análisis de estos enfoques, nos interesa relevar que Franco señala que doña Marina gozaba de algún grado de libertad en su rol de colaboradora de Cortés, función que habría sido clave no solo en el triunfo militar de los hispanos sobre los indios, sino también en la conversión de los mismos a la fe católica. Asimismo, propone que la posición que ella alcanzó como traductora y faraute era indudablemente mejor a la que poseía como esclava, y describe su relación con los conquistadores como un contrato sexual voluntario, que, sin embargo —y esto es importante resaltarlo—, fue pactado en condiciones previas de violencia. Franco apunta acá al nudo central que atraviesa la experiencia de Malintzin y los distintos enfoques que intentan comprenderla

16 Véase, por ejemplo, el texto de Norma Alarcón, «Malintzin: devolver la carne al objeto», en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ismo, 1988.

17 Cherríe Moraga, «From a long line of vendidas: chicanas and feminism», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies. Critical Studies*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

y resignificarla: ¿hasta qué punto su colaboración con los conquistadores fue voluntaria?, ¿actuó desde la subordinación o desde la libertad?, ¿su relación con Cortés fue de sometimiento o de compromiso?

En este punto, se hace necesario transitar desde el mito de la Malinche y su rol en la construcción del relato nacional y latinoamericano sobre lo propio y lo ajeno, lo femenino y lo masculino, lo heroico y lo abyecto (entre muchas otras dicotomías posibles), hacia la india particular e histórica, la joven esclavizada por unos y otros que logra abrirse paso en un escenario hostil y extraño gracias a su destreza con las palabras. Afortunadamente, existen obras que intentan recuperar a la figura histórica, sin reproducir acríticamente los estigmas y condenas derivados del mito y sus distintas variantes. Estos esfuerzos no están libres de controversias y debates, pero responden a la necesidad de comprender, con todas las limitaciones del caso, quién era esta india y las circunstancias históricas en que se desarrolló.

No es una tarea sencilla, ya que, como señala el intelectual mexicano Robert Bartra, la historiografía ha sido influenciada por la fuerza del mito o, si se quiere, por las memorias de la traición femenina. La labor de traductora y consejera se ha visto desplazada por la figura de la traidora-amante que colaboró activamente con el opresor-conquistador en la derrota militar de su pueblo.

Pese a estas dificultades, existen trabajos que han desplegado esfuerzos en esa dirección. Gracias a ellos sabemos que la infancia de Malintzin transcurrió en una zona fronteriza entre los territorios de población náhuatl y el ámbito cultural maya (Tabasco), que siendo muy joven fue raptada (posiblemente con el apoyo de su familia) por una red de comerciantes de esclavos y que en tal condición llegó a manos de un cacique maya (a raíz de lo cual conoció la lengua maya-yucateca y su idioma materno, el náhuatl). Después de la Batalla de Centla, en que los españoles vencieron a los mayas, Malintzin fue entregada a Cortés (1519) junto con otras mujeres, oro y mantas.¹⁸ Cortés la bautizó con el nombre de Marina (Malintzin para los indígenas, que derivó luego en Malinche) y la entregó a un miembro de su expedición (Alonso Hernández). A partir de entonces,

18 De acuerdo con Sandra Cypress, el intercambio de mujeres era una práctica común entre los indígenas y, al mismo tiempo, algo aceptado por los españoles, cuestión que explicaría, en parte, la obediencia de Malintzin a sus amos (independientemente de si eran indígenas o españoles).

Cortés se sirvió de sus conocimientos como traductora entre el maya y el náhuatl, labor que Marina realizó junto con otro español que había estado cautivo, Jerónimo de Aguilar, que traducía del maya al español. De hecho, y siguiendo a la investigadora mexicana Margó Glantz, lo que distinguió a Malintzin respecto a las otras muchas cautivas de la época fue su condición de bilingüe. El dominio del maya y del náhuatl significó, paradójicamente, su salvación y su condena, ya que el despliegue de esa destreza la hizo ingresar a la historia como el símbolo de la traición.

Es claro que el rol de traductora de Malintzin fue relevante para los fines de la conquista —Cortés se refiere a ella en sus *Cartas de relación* como «la lengua»— y que actuó como mediadora cultural, ayudando a los españoles a comprender la cultura de los indígenas. Su relevancia estratégica fue destacada en numerosas crónicas de conquistadores que señalan que su papel fue decisivo en la conquista de Tenochtitlán. Sin embargo, su participación estuvo lejos de ser excepcional, ya que esos mismos textos afirman que el triunfo sobre los mexicas solo fue posible gracias a la colaboración política y militar de numerosos grupos indígenas que se unieron a Cortés para liberarse del dominio azteca. Asimismo, existen registros de cartas enviadas por «indios conquistadores» que le escribían al monarca español solicitando su reconocimiento como guerreros aliados de los hispanos, con el objeto de no pagar tributos o recibir un mejor trato de la corona. Un ejemplo notable es el de los tlaxcaltecas, que enviaron escritos al rey para pedir que fuera reconocida su participación en el triunfo sobre Moctezuma y conseguir algunos privilegios. En esos textos, se describen como feroces guerreros enemigos de los mexicas y leales amigos de los españoles.

Este punto ha sido confirmado de un modo bastante categórico por el reciente trabajo de la historiadora estadounidense Camilla Townsend, que señala que Malintzin no le debía ningún tipo de lealtad a Moctezuma, dado que él y su pueblo eran más bien enemigos o adversarios. Suponer que ella debía prestarle protección o apoyo implica un desconocimiento de la realidad histórica en que se desarrolló, en la que no existía, —por cierto— América Latina como unidad, sino una gran diversidad de grupos étnicos atravesados por el conflicto y la guerra. Señala la autora que muy probablemente los mexicas representaban para ella una sombra amenazante, dado que su familia de origen habitaba una región que se encontraba en los márgenes de su dominio.

El libro de Townsed se aproxima a la «muchacha real» y las complejas circunstancias históricas en que se desarrolló. Avanza, en este sentido, en la reivindicación de Monsiváis sobre la necesidad de recuperar la precisión histórica de su figura. Es justamente lo que plantea esta historiadora en las primeras páginas de su libro:

Se han escrito muchos libros sobre la Malinche mítica, pero hace tiempo que necesitamos un libro serio sobre la mujer real. Nos hace falta humanizarla: a ella y a las incontables mujeres indígenas como ella, obligadas a enfrentar la conquista en sus propias vidas. Sin eso, siguen cargando con el estigma, se las sigue considerando como seductoras o monstruosas (o las dos cosas) y nunca se las ve en toda su complejidad, como las personas reales que alguna vez fueron. Sobrevivieron a las situaciones más dramáticas con toda la dignidad a su alcance. No merecen los estereotipos y las acusaciones que se les han lanzado y siguen manchando su recuerdo. Y parece profundamente injusto que a sus herederos culturales todavía los persiga la memoria de crímenes que sus antepasadas —reales o simbólicas— nunca cometieron.¹⁹

Colaboración horizontal o el silencio de las rapadas

En el escenario de la liberación de Francia, recientes investigaciones nos permiten conocer la experiencia de ciudades y poblados en las horas y días posteriores a la expulsión de los alemanes. A medida que las fuerzas del Eje iban perdiendo territorio, en las zonas recién liberadas se desataban diversas formas de justicia popular y de persecución y castigo colectivo a quienes eran identificados como colaboradores. De acuerdo con Fabrice Virgili, en este periodo fueron rapadas alrededor de 20 000 mujeres, acusadas de haber colaborado de distintas formas con los alemanes. Según el autor, la represión sexuada del colaboracionismo tenía un rasgo particular: la proximidad de los protagonistas (acusados y acusadores), quienes muchas veces eran parte de la misma comunidad rural o urbana. Y, si bien este castigo se aplicó a distintas formas de colaboración (y no únicamente

19 Camilla Townsed, *Una mujer indígena en la conquista de México*, Ciudad de México, Ediciones Era, 2015, p. 21.

a la sexual), progresivamente *la rapada* se transformó en la imagen emblemática de la liberación.²⁰

Como señala el historiador británico Tony Judt, muchas de esas acusaciones escondían algo de verdad, es decir, esas mujeres habían colaborado efectivamente con el enemigo. Pero ¿qué se entendía por colaboración? En palabras de Judt: «Ofrecer servicios sexuales a cambio de comida o ropa, o algún tipo de ayuda personal, constituía con frecuencia un recurso, a veces el único, con el que contaban las mujeres y familias que estaban atravesando situaciones desesperadas».²¹

De acuerdo con el historiador estadounidense Robert O. Paxton, las condiciones de vida de la Francia ocupada eran extremas: no había carbón, la energía eléctrica padeció serias restricciones y el hambre golpeó a amplios sectores de la población:

Las condiciones de vida pasaron de la austeridad en 1940 a una gravísima escasez en 1944. Incluso la desazón moral de un país humillado, la separación de tantas familias, las restricciones en el movimiento y la información y la presencia de un ejército ocupante fueron superadas por los problemas de carácter físico [...]. El problema principal era el de la comida y Francia llegaría a ser la peor nutrida de las naciones occidentales ocupadas.²²

La persecución a las mujeres acusadas de «colaboración horizontal» (terminología usada para aludir a la «entrega sexual» al enemigo) se realizó fuera de los cauces institucionales, en forma caótica y desordenada a través de juicios populares en que cientos de mujeres fueron castigadas con la degradación y la humillación pública. La aplicación de estas formas de justicia popular era parte de la fiesta con que se celebraba la derrota de los nazis y la liberación de Francia. En forma paralela, se realizaron juicios formales para castigar la colaboración con las fuerzas de ocupación. De acuerdo con las cifras que entrega Judt, entre 1944 y 1951 los tribunales dictaron más de

20 Fabrice Virgili, «Víctimas, culpables y silenciosas: memorias de las mujeres rapadas en la Francia de la posguerra», en Julio Aróstegui y François Godichau (eds.), *Guerra civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 363.

21 Tony Judt, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Random House, 2015, p. 78.

22 Robert O. Paxton, *La Francia de Vichy. Vieja guardia y nuevo orden 1940-1944*, Barcelona, Editorial Noguer, 1974, p. 217.

6000 condenas a muerte, de las cuales menos de 800 se ejecutaron. La forma más común de castigo fue la «degradación nacional», que alcanzó a cerca de 350 000 personas y consideraba distintos tipos de sanción, desde la exclusión de cargos y profesiones hasta el impedimento de emprender ciertos tipos de actividad económica.

Justamente, la aplicación de amnistías provocó una extendida sensación de descontento entre la población que esperaba un castigo ejemplar y una sanción drástica para los acusados de colaboración. De este modo, se desataron conflictos entre la violencia *desde abajo* y la justicia institucional de la Francia recién liberada, que expresaban —más allá de lo estrictamente punitivo— una alegoría de la derrota fascista y, tal vez lo más importante, señalaban quién detentaba, en este nuevo escenario, el poder político. Como bien señala el historiador español José Luis Ledesma, «su propia presencia y el hecho de que sustituyera a la violencia “desde abajo” daba a las nuevas autoridades una legitimidad que en aquellas circunstancias no resultaba nada fácil cosechar de otro modo».²³ Sin embargo, el peso de la Resistencia era muy difícil de obviar, por su rol crucial en la derrota de los alemanes. Y para los resistentes, la aplicación de justicia popular suponía una demostración de sus propias fuerzas políticas y militares, de modo que la depuración estuvo en el centro de las luchas y disputas por el control del orden político posliberación. Siguiendo la perspectiva analítica de Ledesma:

Si se supera un enfoque meramente institucional y se indaga en las actitudes, convicciones, formas de responsabilidad y atribución de significados de los actores individuales y colectivos, es posible encontrar que tras la aplicación o demanda de castigo había asimismo otros elementos: estructuras culturales y emotivas, criterios de legitimidad parainstitucionales, formas de justicia al margen de la ley y horizontes mentales y de moralidad que podían incorporar la violencia como un valor en sí misma.²⁴

Ahora bien, fue la «depuración salvaje» la que se ha instalado con más fuerza en la memoria de la ocupación, desplazando del foco de atención a

23 José Luis Ledesma, «Violencias para salir de una guerra: la depuración en la Francia de finales de la Segunda Guerra Mundial», en Javier Rodrigo, *Políticas de la violencia. Europa, siglo xx*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 362.

24 *Ibid.*, p. 365.

las depuraciones institucionales que incluían sanciones políticas, administrativas y económicas. Pese a estar en el centro de los debates y las polémicas, existen escasos trabajos historiográficos que aborden este tema, quizá justamente por su carácter controversial, lo que, según el propio Ledesma, suele inhibir más que estimular la investigación histórica. Es posible que parte de las dificultades para aproximarse analíticamente a estas formas de violencia se encuentre en aquello que el historiador Henry Rousso ha definido como el «síndrome de Vichy». Rousso señala que la ocupación de Francia por Alemania y el gobierno colaboracionista de Vichy constituyeron una experiencia traumática y que el discurso oficial, en especial durante los primeros años de las posguerra, omitió y silenció la experiencia colaboracionista de Pétain, al mismo tiempo que sobredimensionó la figura de Charles de Gaulle y de la Resistencia, la que fue caracterizada como una empresa patriótica nacional, cuando en realidad en ella participaron mayoritariamente extranjeros movilizados por el ideal del internacionalismo antifascista. Asimismo, la actitud de colaboración con el régimen respondía no solo al antisemitismo presente en la cultura política nacional, sino a una arremetida conservadora en contra de la República.

En la misma línea, el temprano trabajo de Robert Paxton puso en evidencia que el gobierno de Vichy contó con mucha más popularidad de la que el propio pueblo francés quiso admitir por mucho tiempo, ya que amplios sectores de la sociedad —en especial el mundo católico y conservador— criticaban el desorden social provocado —en su perspectiva— por la Tercera República. Nostálgicos de un gobierno fuerte, miles de franceses recibieron con alivio e incluso con entusiasmo al gobierno de Vichy. La gran cantidad de personas que fueron sancionadas y castigadas como parte de las políticas de depuración da cuenta de que la colaboración con los ocupantes —en sus distintas manifestaciones y grados de compromiso— estuvo lejos de ser una experiencia acotada o excepcional: 350 000 franceses fueron procesados, 100 000 de ellos fueron condenados y casi 30 000 enfrentaron castigos administrativos. Y, si bien muchas de esas sanciones quedaron sin efecto, revelan que la colaboración fue una práctica extendida en gran parte de la sociedad francesa. Los posteriores mitos que permitieron eludir la responsabilidad colaboracionista se sostenían en la creencia de que la memoria sobre el pasado podía provocar la división y amenazar la unidad nacional, de modo que se hizo una reinterpretación

del pasado funcional a la integración nacional, centrada en la figura de De Gaulle y de la Francia resistente. La imagen de las rapadas como encarnación de la colaboración civil era absolutamente funcional a ese gran relato nacional.

Como señala Ledesma, la justicia *desde abajo* comenzó mucho antes de la liberación, puesto que ya en 1941 se llevó a cabo la ejecución de un antiguo dirigente del Partido Comunista francés acusado de colaboración (Marcel Gitton). Durante el periodo de ocupación, las amenazas y los castigos populares a traidores y colaboradores fueron una práctica habitual de las fuerzas resistentes. Y en el escenario de la liberación, esa justicia popular adquirió otro tono, acorde con un momento que fue vivido como una suerte de purificación colectiva, de fiesta popular en la que no estuvieron ausentes las transgresiones y los excesos propios de un carnaval. Sin embargo, la existencia de estos castigos colectivos desmorona la imagen clásica de la ocupación, cuyos actores principales eran los resistentes franceses y los ocupantes alemanes. Por el contrario, da cuenta del modo en que la guerra mundial anidaba en su interior conflictos entre civiles de un mismo país.

Estos castigos ejemplares pueden ser entendidos de acuerdo con las propuestas de Peter A. French, quien señala que existen formas de venganza que intentan restaurar un orden perdido. Una «venganza virtuosa» sería aquella que descansa en la autoridad moral del vengador y en el hecho de que no se realiza en nombre de una víctima específica, sino de una comunidad moral.²⁵

Ese fue, justamente, el escenario en el cual se castigó a las mujeres acusadas de colaboración horizontal. De acuerdo con Ledesma, miles de mujeres sufrieron un castigo que consistía en humillarlas públicamente, haciéndolas desfilar desnudas con el símbolo del nazismo marcado en la frente. Este castigo particular

significaba una específica práctica violenta contra las mujeres alimentada por unos esquemas de género machistas que presentaban toda colaboración femenina como sexual y la leían en términos de traición y engaño como si sus cuerpos pertenecieran a la nación. Por eso mismo atacaba un símbolo de la femineidad como el pelo mediante una práctica que las sociedades

25 Peter A. French, *The Virtues of Vengeance*, Lawrence, University Press of Kansas, 2001.

tradicionales reservaban a las prostitutas. Y por eso se dirigía a la reappropriación de ese cuerpo y con ello a la reconstrucción identitaria de una Francia viril que reforzaba así los roles de género precisamente cuando las francesas alcanzaban con el sufragio universal la plena ciudadanía.²⁶

De este modo, y tal como lo señala con notable lucidez este historiador, toda colaboración femenina fue leída como sexual (no importaba, de hecho, si efectivamente había ocurrido un intercambio sexual con los ocupantes y, menos aún, si ese intercambio había sido forzado o voluntario). La colaboración femenina era leída como entrega sexual al extranjero-ocupante-invasor y, por lo tanto, como un agravio para la propia comunidad ocupada-resistente. Al mismo tiempo, Ledesma señala un aspecto, desde nuestro punto de vista, crucial: el cuerpo de las mujeres le pertenecía a la nación —y no a ellas mismas— y ese cuerpo mancillado debía ser castigado y reappropriado por y para esa comunidad de hombres, cuyo honor había sido puesto en juego. La colaboradora-prostituta merecía un castigo ejemplar, público, que restableciera el honor masculino de la nación y, al mismo tiempo, fundara simbólicamente un nuevo periodo en la vida de la comunidad. El castigo a las rapadas permitía, al mismo tiempo, concentrar las culpas en la figura de estas mujeres, exonerando al resto de la sociedad de acciones que también podían ser catalogadas como colaboración y traición. Cumplía así, una función expiatoria que permitía la continuidad y el fortalecimiento identitario de la comunidad.

Cerramos este apartado con la lectura que hace Raúl Beceyro —crítico de cine y fotografía— de la imagen de Robert Capa *Liberación de Chartres, 1944* (su nombre original era *Francia, 1944*), pues invierte los análisis habituales que se han realizado acerca de ella:

Capa habla acá de humillación, de sometimiento, de terror, y habla también de la resistencia de una mujer humillada frente a una multitud sonriente y amenazadora. Los espectadores-actores creían estar viendo un instante de heroísmo al enfrentarse al ejército de ocupación, no se daban cuenta de que se limitaban a abuchear a una mujer que tenía un hijo en sus brazos. Capa desenmascara cruelmente a estos ocupados que acaban de dejar de serlo para convertirse inmediatamente

26 Ledesma, *op. cit.*, p. 379.

en ocupadores, enfrentados, ellos también, a una resistencia [...]. Pero gracias a su mirada, a su caminar, a sus gestos, la colaboracionista es la verdadera protagonista; en ese mismo momento deja de ser la «colaboradora». Rapada, humillada, vencida, sola entre la multitud que la mira como a una bestia enjaulada, y en razón de su propia tragedia, ella se convierte en la resistente.²⁷

Imagen 1. Liberación de Chartres, 1944



Fuente: Robert Capa.

Sobrevivientes, putas y traidoras

En 2007 fue publicado el libro *Traiciones*,²⁸ de la investigadora argentina Ana Longoni, obra que abordó un tema especialmente complejo y problemático, una suerte de tabú en el mundo de la izquierda y los organismos de derechos humanos. El libro de Longoni ensanchó las posibilidades de comprender un nudo de nuestra historia reciente, ofreciendo opiniones y posturas que fueron en sí mismas controversiales y desmontaron analíticamente los enfoques hegemónicos que consideraban al traidor un

27 Raúl Beceyro, *Ensayos sobre fotografía*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 72.

28 Ana Longoni, *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2007.

elemento infecto y abyecto en el cuerpo idealizado de la izquierda militante de los setenta.

Longoni analiza la experiencia y el estigma de la traición que afectó a muchos de quienes sobrevivieron. La sobrevivida debía ser explicada y justificada, como si se tratara de un hecho vergonzante para la comunidad y la propia víctima. En esa aproximación, la autora señala con temprana lucidez que la traición femenina fue representada y leída en términos de entrega sexual, a diferencia de lo que pasó con los varones, cuya deslealtad o colaboración con el «enemigo» fue comprendida como conversión ideológica. Las mujeres debían explicar que el precio de esa sobrevivida no había sido la delación de otros compañeros ni la deslealtad a los principios de la revolución y que las violaciones habían sido, de hecho, violaciones, y no entrega sexual voluntaria a los agentes represivos.

En el libro *Poder y desaparición*,²⁹ Pilar Calveiro, socióloga y exsecuestrada de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), rechaza la división entre héroes y traidores (binarismo en torno al cual se ha construido parte importante de la memoria reciente de la militancia), y advierte que al interior de los centros clandestinos los límites entre una y otra categoría eran difusos. La existencia de una zona gris al interior de los campos clandestinos se materializaba en una amplia gama de acciones que podían ser consideradas «colaboración», en la medida en que eran funcionales al desenvolvimiento cotidiano del campo. De este modo, y de acuerdo con su perspectiva, los centros clandestinos poseían una racionalidad «que incorpora[ba] lo esquizofrénico como sustancial»³⁰. Estos lugares estaban regidos por lógicas incomprensibles para los secuestrados, lo que incrementaba su sensación de desprotección y vulnerabilidad. Esa locura suponía habitar una zona llena de matices, en la que —por ejemplo— militantes dados por muertos hacía meses aparecían vivos. Los agentes represivos exhibían a los prisioneros ante los recién llegados con el objeto de reforzar la idea de que al interior del campo «todos colaboraban». Esto golpeaba duramente y desmoralizaba tanto a quienes eran exhibidos como a los militantes que acababan de ingresar.

29 Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2004.

30 *Ibid.*

Asimismo, era perfectamente posible que las mismas personas que torturaban y hacían desaparecer se mostraran compasivas o generosas con algún prisionero. No había coherencia ni continuidad lógica entre una y otra conducta, y eso desorientaba aún más a las víctimas. En el libro *Ese infierno*, las autoras —todas sobrevivientes de la ESMA— señalan que una de las cosas más difíciles de sobrellevar era la relación perversa con los represores. En palabras de Munú Actis: «Era una ensalada. Estaba el tipo que lloraba, se arrepentía y luego torturaba de nuevo, te sacaba a cenar, luego te traía otra vez y te mandaba a Capucha ¡Arbitrariedad absoluta!».³¹

La ESMA fue escenario de una modalidad específica de represión: en 1977 se puso en marcha un proyecto cuyo propósito era «recuperar» a algunos secuestrados y reintegrarlos política y culturalmente al universo de los «valores occidentales y cristianos». El denominado «proceso de recuperación» involucró a un pequeño grupo de prisioneros, llamado Staff por los propios represores, que permitiría utilizar las capacidades y recursos intelectuales y políticos de los secuestrados, que eran usados como mano de obra esclava funcional al campo de concentración. La selección de los prisioneros del Staff, así como el tipo de labor que debían desempeñar eran de arbitrio absoluto de los represores. Su trabajo era utilizado en función de los objetivos políticos del almirante Massera, cuyo propósito personal era fortalecer su liderazgo al interior de las fuerzas armadas. Con ese fin, los prisioneros debían realizar diversas tareas, como traducciones, análisis de prensa nacional e internacional, elaboración de documentación falsa, y labores de oficina en general.

Pertenecer al Staff permitía a los secuestrados mejorar sus condiciones de confinamiento, pero para ello debían simular que el proceso de recuperación daba resultados y estaba bien encaminado. Además de realizar los trabajos encomendados, los prisioneros debían demostrar que estaban «recuperándose» de acuerdo con los parámetros de los represores. La recuperación poseía también una dimensión de género, pues las secuestradas debían mostrar preocupación por su aspecto personal, es decir, «feminizarse». Para los marinos, que las mujeres usaran joyas o se maquillaran eran señales inequívocas de «recuperación».

31 Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar, *Ese infierno*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, p. 172.

Así lo señala Miriam: «La ropa linda, la pinturita, las joyas [...], que las usáramos era síntoma de que habíamos renegado de nuestras ideas». ³² Las secuestradas —siguiendo las propuestas de Judith Butler— debían actuar *performáticamente* el género, aceptando ciertas normas reguladoras del sexo y poniendo en práctica acciones y gestos que materializaban corporalmente la diferencia sexual. ³³

La colaboración simulada significaba un enorme esfuerzo intelectual y emocional para los secuestrados, que debían fingir ante a los represores —y en muchas ocasiones ante otros prisioneros— que se habían recuperado. Como recuerda Munú Actis: «Esto era lo perverso. Nosotros éramos secuestrados, los marinos eran dueños de nuestra vida, pero circulábamos y debíamos hablarles como si nada pasara, como si la cotidianeidad en el campo fuera “lo normal”». ³⁴

El juego de la simulación resultaba agotador y poseía sus riesgos; como señala la exsecuestrada Graciela Daleo: «El otro gran riesgo que teníamos los prisioneros seleccionados para el proceso de recuperación era la locura, es decir, ¿quién soy yo? ¿Quién es la que está simulando? ¿O ya me pasé de la raya y me convertí en aquella que estoy simulando ser?». ³⁵

La idea que los militantes tenían acerca de lo que significaba «colaborar» antes de ser secuestrados cambió radicalmente una vez que fueron apresados y se enfrentaron a la realidad de los centros clandestinos. En palabras de Daleo: «Porque cuando vos caíste, pensabas: acá adentro, ni apagar la luz. Era una forma que teníamos nosotros de graficar lo que era colaborar. Apagar la luz era colaborar. Y de repente, ahí adentro, te encontrabas apagando la luz». ³⁶

Si consideramos que muchos sobrevivientes de la ESMA estuvieron secuestrados por periodos significativamente largos (entre dos y tres años, algunos más), el tiempo y el espacio compartido con sus captores

32 Actis et al., *op. cit.*, p. 173.

33 Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

34 Actis et al., *op. cit.*, p. 93.

35 Andrés Di Tella, «La vida privada en los campos de concentración», en Fernando Devoto y Marta Madero (coords.), *Historia de la vida privada en la Argentina. Tomo III. La Argentina entre multitudes y soledades. De los años treinta a la actualidad*, Buenos Aires, Taurus, 1999, p. 94.

36 Di Tella, *op. cit.*, p. 94.

—quienes también pasaban mucho tiempo al interior de la Escuela—,³⁷ hizo posible que se tejieran relaciones de distinta naturaleza. Como señala Munú, esa convivencia y cotidianeidad compartida era inevitable y ello explica que con algunos represores hubiera vínculos de mayor cercanía que con otros:

Uno no podía evitar en esta convivencia, en este verte todos los días, que con algún oficial te entendieses más que con otro, hubiese posibilidades de hablar de otra forma que con otro, para mí no era lo mismo hablar con este Mariano que me llevaba a mi casa, que de todas maneras era el que me había torturado, el que de alguna manera era el responsable de mí... yo le decía cosas que él mismo me decía «esto que me lo dices a mí no se lo digas a otro», entonces yo en algún punto tenía que sentir que esta persona me protegía, entonces cómo no desarrollar un afecto diferente, ya no una bronca, un odio, porque esto te servía para muchas cosas, prebendas para vos y prebendas para otros presos que iban cayendo..., esto te dejaba como una rendijita, ¿cómo hacer que esta rendijita no te generara con esta persona una relación diferente al otro que cada vez que hablaba me quería matar?³⁸

Por otra parte, en la ESMA, y posiblemente en otros centros clandestinos, algunas prisioneras se vincularon afectivamente —en forma simulada o real— con sus captores. Esas relaciones se dieron en un contexto específico, de horror y locura, y solo pueden entenderse como resultado de las relaciones violentas y siempre asimétricas que se establecían entre las víctimas y sus victimarios.

La experiencia del secuestro y de la sobrevivida afectó a hombres y mujeres en forma diferente. Las memorias que se han construido en torno a los centros clandestinos reproducen, en muchas ocasiones, estigmas de género que culpabilizan doblemente a las mujeres sobrevivientes. Así lo sostiene Miriam Lewin en el libro *Putas y guerrilleras*:

37 Cristina Aldini señala: «Estos tipos, por los motivos que fuera y con todo lo complejo que es tratar de analizarlo, se pasaban las veinticuatro horas del día ahí adentro; la vida para ellos transcurría en ese lugar, así que aún en el marco del proyecto que sostenían, también allí canalizaban sus necesidades personales» (Actis et al., op. cit., p. 186).

38 Memoria Abierta, «Testimonio de Nilda Actis Goretta (Munú)», Buenos Aires, 2001.

Fuera del campo, las acusaciones más o menos explícitas a los sobrevivientes fueron la regla, así como la idealización de quienes no sobrevivieron. Los militantes que salieron de los campos con vida y que se volvieron a conectar con sus compañeros en el exterior fueron sometidos a cuestionarios y cuestionamientos de todo tipo, obligados a someterse a pruebas de lealtad que en muchos casos terminaron con su vuelta al país en una misión de imposible éxito, su nuevo secuestro y su muerte, tal vez una condena encubierta [...].

Las mujeres sobrevivientes sufrimos doblemente el estigma. La hipótesis general era que, si estábamos vivas, éramos deladoras y además prostitutas. La única posibilidad de que las sobrevivientes hubiéramos conseguido salir de un campo de concentración era a través de la entrega de datos en la tortura y, aún más, por medio de una transacción que se consideraba todavía más infame y que involucraba nuestro cuerpo.

Nos habíamos acostado con los represores. Y no éramos víctimas, sino que había existido una alta cuota de voluntad propia: nos habíamos entregado de buen grado a la lascivia de nuestros captores cuando habríamos podido elegir no hacerlo. Habíamos traicionado doblemente nuestro mandato como mujeres: el de la sociedad en general y el de la organización en que militábamos.³⁹

No sabemos con total precisión si las relaciones afectivas —amores prohibidos, los llama Fernando Reati— entre las prisioneras y sus torturadores fueron simuladas o reales. Sí conocemos las condiciones y los escenarios en que esas relaciones se establecieron, lo que debería invitarnos a ser cuidadosos al momento de emitir juicios acerca de las conductas de esas mujeres. Omitir o subestimar las circunstancias en que se encontraban y sostener la tesis de que eran «amantes-traidoras» de sus captores es, a todas luces, una ligereza.

Por otro lado, el creciente interés que existe por esas relaciones exhibe el modo en que las sociedades posdictatoriales (en este caso, la Argentina) están recordando su pasado reciente y, en particular, el tema de la colaboración con la dictadura. ¿Qué se esconde detrás de esta obsesión con las mujeres secuestradas que mantuvieron —en esas condiciones— relaciones

39 Miriam Lewin y Olga Wornat, *Putas y guerrilleras. Crímenes sexuales en los centros clandestinos de detención. La pervisión de los represores y la controversia en la militancia. Las historias silenciadas. El debate pendiente*, Buenos Aires, Planeta, 2014, p. 30.

sexuales con sus victimarios?, ¿por qué la sociedad pone el foco en ellas?, ¿qué zonas iluminan y que zonas oscurecen estas memorias? Fernando Reati propone una tesis que compartimos:

La fascinación mezclada con horror con que el imaginario argentino contempla a las mujeres presas que se acostaron con sus victimarios no es otra cosa que el espejo en que esa sociedad se contempla a sí misma. En esta autocontemplación no pueden evitarse sentimientos ambiguos por el hecho de que la sociedad permitió en su seno la existencia del Estado terrorista [...]. Ese mismo sentimiento de culpa y vergüenza explica el espejamiento por el que se coloca en el «colaborador» aquellos rasgos negativos propios que causan escozor [...]. Los verdaderos «amores prohibidos» no son los de unas pocas y desafortunadas mujeres con sus torturadores, sino los de un país envuelto en ambivalencias y contradicciones.⁴⁰

Llama la atención que, al momento de abordar el tema de la colaboración y la traición en el marco de las dictaduras, las sociedades pongan justamente el foco en mujeres que estaba secuestradas en centros clandestinos. La dictadura de Argentina contó con el apoyo de amplios sectores de la sociedad, civiles y personas comunes y corrientes que, por los motivos más diversos, delataron a familiares, amigos y colegas, o se beneficiaron del orden social y económico impuesto, o incluso tuvieron un rol más activo como «verdugos voluntarios».⁴¹ Afirma Reati: «En un país donde tantos eligieron no darse cuenta de lo que pasaba alrededor, ¿por qué el ciudadano común que continuó su vida más o menos normal en medio de la violencia recibe menos escrutinio que la militante que sucumbió al terror?».⁴²

Es posible que concentrar en ellas las culpas y las vergüenzas haya permitido expiar las responsabilidades de toda una comunidad que sostuvo distintos niveles de adhesión a la dictadura. Ellas, sus cuerpos y su sexualidad han operado como un chivo expiatorio efectivo y, por lo mismo,

40 Fernando Reati, «Historias de amores prohibidos: prisioneras y torturadores en el imaginario argentino de la posdictadura», *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas. Letras argentinas, un nuevo comienzo. Novela y cuento*, n.º 711, 2006, p. 30.

41 Gabriela Águila, *Dictaduras, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión y los comportamientos y actitudes sociales en dictadura*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2008.

42 Reati, *op. cit.*, p. 31.

recurrente, que permite continuar la vida social. Su culpa y su vergüenza le permiten al resto de la sociedad pensarse a sí misma como inocente y pura.

Al mismo tiempo, Longoni sostiene que la estigmatización y la sospecha que recae sobre algunos sobrevivientes expresa la incapacidad de la izquierda para admitir la derrota y revisar críticamente las políticas adoptadas en los setenta. De este modo, concentrar la atención y la culpa en las mujeres militantes permite eludir las propias responsabilidades históricas.

Preguntas

¿Por qué son ellas —las mujeres sobrevivientes que estuvieron secuestradas en centros clandestinos— el símbolo de la traición?, ¿por qué la acusación de traición está entrelazada con la sexualidad femenina? A diferencia de la traición y la colaboración masculina, existe un juicio moral —y no estrictamente político— que lee la violación como entrega voluntaria. Se sospecha que esas mujeres no opusieron suficiente resistencia y que, en algún grado, consintieron el vínculo con sus torturadores. En otras palabras, que usaron sus cuerpos y su sexualidad para sobrevivir y no ser asesinadas. Eso se juzga no solo como debilidad política, sino como inmoralidad, pues mancha la honra de la comunidad (étnica, nacional o política) de pertenencia. Las condiciones y el contexto concentracionario en que se encontraban esas mujeres son obviados o minimizados a la hora de emitir el juicio y alimentar los estigmas. Las llamadas «colaboradoras-amantes-traidoras» no solo violaron las reglas partidarias de no «entregar» información bajo tortura, sino que, además, entregaron sus cuerpos al enemigo —un otro radical— ensuciando la dignidad de sus organizaciones.

Las organizaciones políticas revolucionarias de los setenta poseían sus propios códigos de honor a partir de los cuales se establecían modos de comportamiento y pautas ideales de acción. Como señala John Peristiany, «todas las sociedades poseen sus propias formas de honor y de vergüenza».⁴³ Y ese honor, como puede leerse en los documentos que esas organizaciones producían, se fundaba —en gran medida— en la sangre de

43 John Peristiany, *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968. Véase también Verónica Undurraga, *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial siglo XVIII*, Santiago, Dibam/Editorial Universitaria, 2012, p. 41.

los militantes caídos. Era un honor que descansaba en la sangre de los héroes muertos y, por lo mismo, los actos de deshonor eran un atentado a su memoria.

La traición, entonces, es leída como la entrega (entendida como entregar-se/rendir-se) de la palabra y, en el caso de las mujeres, del cuerpo. Al igual que la Malinche, las militantes acusadas de traición «entregaron» al enemigo su palabra (datos, nombres, fechas) y su sexualidad. Su traición no es solo política, sino también moral. Y esa «entrega» sexual contaminó (ideológica y moralmente) a la propia comunidad a través del contacto carnal y genital con el enemigo. El cuerpo femenino como metáfora del cuerpo social instala a las mujeres como responsables de la violación y a los hombres cuyo honor ha sido mancillado como los responsables de restituir esa dignidad dañada.

¿Y si efectivamente esas mujeres hubiesen usado su sexualidad para sobrevivir? Malinche tuvo un hijo con Cortés y muchas mujeres francesas tuvieron encuentros sexuales con militares alemanes por distintas razones: protección, comida, carbón o afecto. De esos encuentros nacieron hijos e hijas, que también debieron vivir con el estigma sobre sus hombros. En este punto, las palabras de una mujer alemana que escribió un diario contando la vida cotidiana en el Berlín recién ocupado por las fuerzas aliadas deben hacernos reflexionar. Frente a las violaciones masivas de los rusos a las mujeres alemanas, señala:

¿Qué significa violación? Cuando escuché esa palabra en voz alta el viernes por la noche en el refugio me recorrió un escalofrío por toda la espalda. Ahora ya puedo pensar en su significado, la puedo escribir sin que me tiemblen las manos. Le pronuncio para mí, para acostumbrarme a su sonido. Suena a lo más extremo imaginable, pero no lo es, sin embargo [...]. Está más claro que el agua: aquí hace falta un lobo que me defienda de los demás lobos. Un oficial del más alto rango, comandante, general, lo que pueda pillar. ¿Para qué tengo yo, si no, mis sesos y mis pocos conocimientos de la lengua del enemigo?⁴⁴

Días más tarde, en el diario, escribe con la misma ironía que recorre el conjunto del texto: «Estoy de lo más orgullosa de haber logrado domesticar

44 Anónima, *Una mujer en Berlín*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 94.

a uno de los lobos, acaso el más fuerte, para que me mantenga lejos del alcance del resto de la manada».⁴⁵

En efecto, en situaciones extremas como la guerra, la conquista o el terrorismo de Estado, era mejor ser víctima de un solo hombre que del conjunto de ellos. Sabemos que algunas presas políticas fueron *adoptadas* por algunos de sus torturadores o que algunos de ellos se sentían dueños de alguna secuestrada en particular. Ser propiedad de uno de ellos podía ofrecer, en esas condiciones, algún grado de protección. ¿Y si las mujeres ocuparon los pequeños espacios de agencia que se podía tener en esos escenarios de violencia extrema para intentar sobrevivir? Si hubo espacio para la voluntad, en esas condiciones límite, ¿desde qué entramado valórico, cultural y político se las condena por usarla para seguir vivas?

Tal como señala Jean Franco en su análisis sobre la Malinche y el malinchismo, es preciso considerar «la profunda carga genérica de términos tales como “lealtad” y “traición”». ⁴⁶ Esa advertencia deberíamos tenerla en consideración al analizar diferentes momentos de la historia en que las mujeres han enfrentado situaciones de violencia extrema, como las que hemos abordado en este artículo.

Las memorias sobre estos tres momentos históricos y sus protagonistas son generizadas, y muchas de ellas han reproducido estereotipos y estigmas condenatorios. Y es el propio género —como categoría analítica— el que nos permite desmontar esas memorias.

45 Reati, *op. cit.* p. 31.

46 Jean Franco, *op. cit.*, p. 259.

LA INVOCACIÓN DEL CONVENIO 169 Y LA IMPROCEDENCIA
DEL ACUERDO REPARATORIO: ERRORES HISTÓRICOS, JURÍDICOS
Y CULTURALES RESPECTO A LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL
TERRITORIO MAPUCHE DURANTE 2011 Y 2012¹

*Ana Inés Matus Paredes*²

Resumen

Este trabajo analiza el uso de recursos judiciales en procesos de violencia intrafamiliar entre miembros de comunidades mapuches llevados a cabo en la región de la Araucanía durante 2011 y 2012. Se trata del estudio de diecisiete casos que, tras ser denunciados, fueron resueltos en primera instancia judicial a través de acuerdos reparatorios, como salida alternativa a los hechos vividos y reconocidos en el contexto familiar. Interesa describir las prácticas y discursos implícitos en los procesos, así como el peso de los roles de género en combinación con el componente cultural y las prácticas de justicia en espacios interétnicos.

Palabras clave: Araucanía, violencia, derecho, género.

1 Este artículo está basado en la investigación *Las no sanciones a los delitos de violencia de género en el contexto familiar mapuche, ¿salida alternativa, invisibilizante o estructurante del rol de las mujeres mapuches? La Araucanía, años 2011-2012*, tesis de magíster, Universidad de Chile, 2015. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/138581>

2 Profesora de Estado de Enseñanza Media en Historia, Geografía y Educación Cívica por la Universidad de la Frontera y magíster en Estudios de Género y Cultura por la Universidad de Chile.

Introducción

Entre 2011 y 2012 la prensa de la región de la Araucanía informó de la existencia de diecisiete casos de violencia de género experimentados por mujeres mapuches, que, tras ser denunciados, fueron resueltos en primera instancia judicial a través de acuerdos reparatorios. Los hechos aludidos remiten a conflictos producidos en un escenario cultural y territorialmente complejo³, en el que, a la luz de los sucesos, la defensa de los victimarios invocó la aplicación de un trato diferenciado en relación con el marco jurídico nacional, atendiendo a razones étnicas y culturales e invocando la «mayor jerarquía jurídica del Convenio 169».⁴ En las causas analizadas fueron invocados los artículos 9 y 10 de dicho convenio,⁵ que en lo sustancial contiene un mandato general de respeto a la costumbre indígena y su derecho consuetudinario por sobre los marcos legales internos o nacionales.

Dicha situación derivó en que los delitos de violencia experimentados por las denunciadas no fueran sancionados, lo que generó una doble vulneración de las víctimas: por una parte, infringió los alcances de otras convenciones internacionales suscritas por el Estado de Chile en atención al resguardo de los derechos humanos y la equidad de trato hacia las mujeres, y, por otra, transgredió los alcances de la Ley 20066/2005, sobre Violencia Intrafamiliar. En ambos casos, se prohíbe la búsqueda de salidas alternativas frente a situaciones de vulneración de derechos fundamentales, como la integridad física, moral y sexual de las personas.

De acuerdo con este precedente, resolver el conflicto jurídico invocando la «mayor jerarquía» del Convenio 169 dio lugar a la invisibilización y

3 Jorge Pinto, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Santiago, Dibam, 2003, pp. 185-186. La Araucanía es un territorio ancestralmente habitado por el pueblo mapuche, una cultura que, inmersa en la ruralidad, ha resistido con discursos reivindicatorios desde los márgenes los vejámenes que primero cometió la Corona española, con la arbitraria justificación «civilizadora», y luego el Estado chileno, con la reducción y la expropiación territorial y cultural bajo el disfraz de «pacificación de la Araucanía» para hacerlo parte de su proyecto de Estado nación.

4 Cristóbal Carmona, *Hacia una comprensión «trágica» de los conflictos multiculturales: acuerdos reparatorios, violencia intrafamiliar y derecho propio indígena*, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 42, n.º 3, 2015, pp. 987-988.

5 OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos indígenas, Lima, 2014.

desprotección de las víctimas no solo frente a la institucionalidad en la que confiaron, sino también al interior de sus propias comunidades, donde fueron expuestas a situaciones de discriminación de trato que pusieron en doble riesgo su integridad física y equilibrio emocional, así como su derecho a la reparación y la justicia.

El presente trabajo busca exponer algunas características básicas derivadas de esta controversia, con el afán de reconocer los alcances y las limitaciones del derecho y las prácticas de justicia en la búsqueda por reparar los efectos de la violencia de género en contextos étnica y culturalmente diferenciados.

La violencia como atentado a los derechos de las mujeres

La violencia contra las mujeres transgrede gravemente el goce de libertades fundamentales, toda vez que las menoscaba y anula, por lo que constituye un hecho discriminatorio y un delito. Esta violencia conlleva la vulneración de múltiples derechos y la afectación directa de la dignidad humana, razón por la cual representa una de las formas más graves de violación a los derechos humanos.⁶ Asimismo, cuando es perpetrada por razones étnicas y de género, las víctimas se ven expuestas a una doble forma de discriminación y vulneración de derechos, en atención a su condición de mujeres e indígenas. Esta conceptualización encuentra su fundamento en múltiples disposiciones de instrumentos internacionales.⁷

Las violaciones a los derechos humanos han sido concebidas como violaciones cometidas por el Estado, en virtud de la ausencia de garantías frente a situaciones de abuso, inequidad, o uso de fuerza. Es el Estado el responsable de mantener estándares de estabilidad e inteligencia, por lo que, desde el punto de vista político y jurídico, está obligado a prevenir, investigar y sancionar toda violación de los derechos reconocidos a cada

6 CIDH, *Informe anual de fondo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, Brasil, CIDH, n.º 54/01, 2011.

7 La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), la Convención Interamericana para Prevenir, Castigar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Belém do Pará), la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, la Convención de los Derechos del Niño, los Principios de las Naciones Unidas en favor de las Personas de Edad, entre otras. Variadas son también las reflexiones anotadas y discutidas al respecto. Destaca la Declaración Universal de Derechos Humanos (ONU, 1948) y diversos preceptos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1966) y de la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes (ONU, 1984).

persona, además de procurar restablecer el derecho violado y reparar los daños producidos.⁸

Para el caso de Chile, conforme a lo dispuesto en el art. 5 de la Constitución Política de la República, los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos fueron ratificados e incorporados al ordenamiento jurídico nacional y, en consecuencia, las normativas internas garantizan la implementación de todas y cada una de las disposiciones aplicables.⁹

En materia de violencia, la promulgación de la Ley 20066/2005 reconoce que será constitutivo de violencia intrafamiliar todo maltrato que afecte la vida o la integridad física o psíquica de quien tenga o haya tenido la calidad de cónyuge o una relación de convivencia con quien cometa el delito. A partir de esta ley y sus modificaciones, se definen los deberes del Estado y sus instituciones en materia de protección de derechos humanos afectados y se establece la improcedencia de los acuerdos reparatorios y de mediación, lo que elimina la posibilidad de salidas alternativas en sede penal y de familia.¹⁰

Así, entonces, se crea el delito de maltrato habitual y se vuelve obligatorio el otorgamiento de medidas cautelares para las víctimas que se encuentren en situación de riesgo, facultando a instancias como la policía y el Servicio Nacional de la Mujer —actualmente Sernameg— para intervenir, asesorar y amparar acciones de protección a las víctimas de violencia doméstica o intrafamiliar. La opción legislativa es plenamente coherente con la doctrina de los derechos humanos y se concentra en la necesidad de que los actos de violencia intrafamiliar y particularmente los ejercidos contra las mujeres sean objeto de sanciones y no se permitan las conciliaciones entre imputados y víctimas.¹¹

8 Distintos órganos se han pronunciado respecto al deber garantista de los Estados en esta materia. Un caso es el de *A.T. vs. Hungary*, que el Comité de la CEDAW alegó denunciando y resolviendo que el Estado parte había violado la Convención al no proteger a la víctima de los ataques violentos de su pareja a pesar de sus esfuerzos para obtener ayuda estatal.

9 El año 1994 se dicta la Ley 19325/1994, primera ley de violencia intrafamiliar donde el Estado chileno reconoce la violencia como una conducta inaceptable contra las personas, específicamente, en el ámbito familiar. La ley estableció iniciativas públicas que crearon un sistema de protección, atención, asistencia jurídica y sanción para las víctimas de violencia intrafamiliar.

10 Respecto de la problemática que aborda esta investigación, la Ley 20066/2005 establece expresamente en su art. 19 la improcedencia de los acuerdos reparatorios. Por tanto, en los procesos por delitos constitutivos de violencia intrafamiliar no tendrá aplicación el artículo 241 del Código Procesal Penal.

11 La violencia no puede mediar. Existiendo una relación abusiva y un patrón de conducta discriminatorio, no puede expresarse libremente la voluntad y llegar a un acuerdo entre las partes.

De acuerdo con los alcances de estos principios, se desprenden varios efectos en materia de resguardo de los derechos de las mujeres. En primer lugar, la supremacía del imperio de las normas que amparan la protección de los derechos y garantías fundamentales de las personas por sobre cualquier cuerpo normativo interno o externo suscrito por el Estado de Chile.

En segundo lugar, la visibilización de un fenómeno que históricamente se ha basado en un sistema de relaciones inequitativas que ha perpetuado situaciones de abuso hacia las mujeres, con independencia de su origen y condición económica, étnica o ideológica. En tercer lugar, la obligación del Estado de establecer sanciones de acuerdo con el imperio del derecho para quienes perpetren actos de violencia física, material o psicológica contra las mujeres.

La violencia como origen y resultado de todo poder hegemónico desclasifica prácticas de dominación y poder que recorren de modo solapado y figurativo los cuerpos sociales y a los sujetos para reforzar condiciones de discriminación, marginalidad y falta de equidad. La mayoría de los actos violentos se dan en el marco de las relaciones sociales inequitativas que obedecen a construcciones culturales que pueden ser modificadas.¹²

Frente a las múltiples manifestaciones que puede adquirir la violencia dentro de las sociedades, sin duda, algunos de sus miembros se han visto históricamente y culturalmente más expuestos a sus efectos que otros. Este ha sido el caso de las víctimas de las formas de violencia ancladas en razones de género.¹³ Al respecto, los imaginarios sociales constituyen una fuerza generadora y portadora de significados que han perpetuado las representaciones vinculadas a desigualdades de trato y acceso al poder en que se justifica, en más de un modo, la violencia material y simbólica de la que puede llegar a ser víctima una parte importante de sus miembros.¹⁴

12 Esta definición corresponde a lo señalado por la OMS en 2012. Varios otros han abordado el tema de la violencia dentro de las relaciones de pareja, Girard (1983), Foucault (1999), Reed (1993), Lagarde (1997), Ferreira (1995), Corsi (1995), Ramírez (2000), Bourdieu (2000), etc. Todos estos estudios coinciden en señalar la existencia de formas de normalización de las instituciones sociales respecto de los roles y estereotipos de género.

13 Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 132.

14 Manuel Baeza, *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de la sociología profunda*, Santiago, Ensayos y Estudios RIL, 2009, p. 257.

En este proceso, los imaginarios sociales no se constituyen desde el sujeto socializado, sino desde un colectivo socializador. La sociedad propone a las personas una determinada construcción del mundo, que determina e integra imaginarios validados colectivamente y que, por tanto, son dominantes y se basan en concepciones diferenciadas de poder.¹⁵ A partir de aquí, es posible comprender la dominación entre los géneros y la perpetuación de la violencia.¹⁶ En términos de relaciones sociales, esta cuestión hace que una de las partes se convierta en el subalterno, que es residual frente a la homogeneidad y el orden de los estatus como una parte fundamental del engranaje que explica la dominación masculina hegemónica.

El discurso feminista señala que para entender las relaciones sociales y las complejidades culturales es necesario detenerse en el enigma de raza-clase-género y desarrollarlo en sus trayectos históricos y contextos particulares.¹⁷ Al respecto, Lena Dominelli y Eileen McLeod¹⁸ explican que los problemas sociales que residen en la construcción patriarcal de las relaciones dentro de las sociedades se ven remarcados en el escenario donde se desenvuelven las mujeres. Dentro de dicho escenario, lo doméstico, la casa y lo cotidiano son reflejo de las identidades de género. Visto de este modo, los hogares no son solo lugares de conflicto de género, sino también escenarios donde se tensionan las identidades existentes y ello es válido también para el estudio de las relaciones de género en contextos étnicos diferenciados.¹⁹

Dentro de la construcción histórica y cultural mapuche, la condición femenina siempre ha estado rodeada de una especial reverencia. En su cosmovisión, lo femenino representa lo trascendente en tanto da permanencia a las etnias. Sin embargo, dentro de estos grupos también es posible reconocer una posición de inferioridad de lo femenino. Los estudios de

15 Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981, p. 15. Sobre el poder, M. Foucault sostenía que «nadie hablando con propiedad es un titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección con unos a un lado y con los otros en el otro, no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene». Por tanto, y considerando la construcción social entre hombres y mujeres, la tenencia del poder es algo muy claro y complejo al mismo tiempo.

16 Sonia Arribas, «Cornelius Castoriadis y el imaginario político», *Foro interno*, vol. 8, 2008, pp. 106-111.

17 Girard, *op. cit.*, p. 13.

18 Lena Dominelli y Eileen McLeod, *Trabajo social feminista*, Valencia, Universitat de Valencia, 1999.

19 Matthew Gutmann, *Machos que no tienen ni madre: la paternidad y la masculinidad en la ciudad de México*, Ciudad de México, La Ventana, 1998, p. 158.

etnohistoria encasillan a las mujeres mapuches dentro de zonas liminales o de frontera en el plano material y simbólico. Esto se justificaría en el orden patrilíneo y patrilocal en que estas se han desenvuelto, lo que permite entender sus tránsitos hacia condiciones de subordinación. Aunque por razones justificadas en factores culturales, dentro de las comunidades indígenas, las mujeres fueron históricamente empleadas como objetos y medios de mediación y negociación. Cedidas en alianzas matrimoniales, desde la niñez se constituyeron en sujetos para otros, una situación que se ha visto reforzada a lo largo del tiempo, hasta derivar en la normalización de situaciones de dominio sobre ellas y sus cuerpos.²⁰ Así, las mujeres mapuches han transitado por el camino de la subordinación agravada por la doble discriminación de género y étnica, y experimentado además los efectos de la violencia dentro y fuera de sus comunidades.

El convenio 169 y el *az mapu* frente a casos de violencia de género

Cuando el Estado de Chile suscribió el Convenio 169, este se proyectaba como un instrumento para terminar con las deficiencias jurídicas que limitaban el derecho al reconocimiento de los grupos indígenas, insertando dentro del sistema jurídico el derecho a la consulta previa.²¹ Esto vino a complementar otros instrumentos internacionales que fomentaban la autocomposición de los pueblos indígenas y su derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y costumbres, de conformidad con las normas internacionales de los derechos humanos (art. 34).²²

José Mariátegui, citando a Carnevalli y a Touraine, suscribe que la identidad de cada persona está referida a un contexto cultural, por lo que el Estado debe defender a aquellas culturas que tienen dificultades para subsistir como tales en contextos de marcada desigualdad, como ocurre en el caso de los pueblos originarios.²³

20 Margarita Calfío y Luisa Velasco, *Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia?*, Santiago, Cepal, 2005, p. 3.

21 El Convenio 169 de la OIT se contraponía a la visión integracionista y asimilacionista que tenía el Convenio 107 de la OIT, que pretendía incluir a los pueblos indígenas en cada Estado nación.

22 Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 2017, p. 13.

23 José Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Cultura Peruana, 2002.

La situación descrita en los párrafos anteriores no dista de la realidad que históricamente ha afectado la persistencia y el desarrollo de las poblaciones indígenas en nuestro país y que ha derivado en la vulneración de una serie de derechos de los hombres y mujeres que componen sus comunidades hasta hoy. El despojo y la vulneración de derechos, así como su histórica postergación dan cuenta de una larga lista de conflictos y tensiones que han derivado en una marcada desconfianza por parte de dichos grupos hacia el Estado y sus instituciones, especialmente las ligadas a la justicia.

En términos generales, los mapuches no confían en el Estado chileno para que administre la justicia, pues han experimentado los efectos de un proceso de criminalización histórico frente a demandas que consideran ancestrales.²⁴ En virtud de lo anterior, no es extraño que prácticas resolutivas de conflictos con base en el *az mapu* pervivan —aunque de formas más rudimentarias—, con más o menos intensidad, al margen del Estado o de forma complementaria.²⁵

Sandra Torres y Myrna Villegas²⁶ plantean que, cuando los mapuches denuncian en la justicia chilena o estatal, lo hacen solo porque el proceso de desintegración cultural ha limitado la presencia de autoridades o ancianos capaces de aplicar el *az mapu*. En consecuencia, se trataría de una estrategia empleada solo como última instancia o cuando no pueden resolver sus demandas al interior de las comunidades. Estos factores, sumados al principio de desconfianza histórico al que hemos aludido, explican la marcada tendencia a la recuperación del derecho propio²⁷ sobre la base de la costumbre. De acuerdo con lo anterior, en un sistema sancionatorio cuyo eje central es la comunidad y no el individuo, no resulta posible equiparar el *az mapu* con el derecho penal occidental. Si por este último entendemos un sistema de garantías establecido en favor del individuo para frenar el poder punitivo representado por el Estado; en el primero no es posible distinguir entre infracciones civiles, administrativas y penales, pues el *az mapu* es todo. A partir de esta contradicción, se han interpretado las garantías individuales para

24 Myrna Villegas, «Sistemas sancionatorios indígenas y derecho penal: ¿Subsiste el *az mapu*?», *Política Criminal*, vol. 9, n.º 17, 2014, p. 236.

25 *Ibid.*, p. 237.

26 Sandra Torres y Myrna Villegas, «Derecho penal y diversidad cultural. Una mirada a la nueva justicia penal en contexto mapuche», *Revista Electrónica del Instituto Latinoamericano en Ciencias Penales y Criminología*, 2009, pp. 1-24.

27 Villegas, *op. cit.*, p. 238.

permitir el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el marco de un sistema diferente del marcado por su propia tradición. Ello ha implicado, por un lado, maximizar la autonomía indígena respetando siempre el contenido esencial del derecho y, por otro, minimizar las condiciones de su autonomía cuando se trata de una medida necesaria. Entonces, cabe preguntarse si el Convenio 169 puede ser incluido en la legislación nacional chilena como autoejecutable.

Sobre ello, al momento de emitir la sentencia de constitucionalidad del Convenio 169, el Tribunal Constitucional definió que algunos derechos son autoejecutables, como el derecho a la consulta previa, en tanto que otros, como el derecho propio, no lo son, cuestión que ha dado origen a marcadas controversias en torno a la aplicación, interpretación, complementariedad y contradicción entre la costumbre del derecho indígena y el conjunto de normas, leyes y procedimientos que implica el derecho dentro de los márgenes de un ordenamiento estatal. En este contexto, los tribunales de justicia juegan un papel preponderante, ya que, en estricto rigor, y frente a casos concretos, deben armonizar los ámbitos jurídicos cuando hay conflicto legal entre los alcances del convenio y el ordenamiento interno que rige para el conjunto de la sociedad.²⁸

En Chile el Convenio 169 fue ratificado en 2008²⁹ y, a diferencia de lo que sucede en otros países latinoamericanos, no admite una jurisdicción especial. Además, y como el ordenamiento jurídico ancestral que tenían los mapuches no pervive, el derecho consuetudinario se toma solo como fuente de derecho penal, quedando la justicia para los indígenas coordinada y abierta a la interpretación de los jueces,³⁰ pues para que el derecho

28 Minda Bustamante, *Pluralismo jurídico en Chile, la relación entre regímenes jurídicos: internacional y nacional desde la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT*, tesis de magíster, Universidad de Chile, 2015, p. 40. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/140211>

29 En Chile el Convenio 169 se ratificó después de la suscripción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General en septiembre de 2007.

30 «Artículo 8: 1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. 2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. 3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes» (OIT, *op. cit.*, pp. 30-31).

consuetudinario mapuche tenga efectos jurídicos se debe identificar su uso repetitivo en el tiempo y generalizado dentro de la comunidad, así como probar que existe conciencia de su obligatoriedad entre los miembros de las comunidades que lo componen. En otras palabras, todos deben considerar que la conducta es común, y no puede obviarse ningún principio que regule la vida al interior de la comunidad, incluida la regulación de las relaciones de género.

Dentro de la cultura mapuche el derecho consuetudinario es regulado por el *ad mapu* o *az mapu*,³¹ que, como código universal dentro de la cultura, establece las normas de conducta necesarias para mantener el equilibrio del cosmos tanto individual como colectivo. El *az mapu* tiene un carácter imperativo respecto del «qué hacer» y del «cómo debe hacerse» al interior de las comunidades. Del mismo modo, establece límites de carácter prohibitivo sobre «qué no hacer»³² y funciona como código de ética y comportamiento que garantiza el equilibrio entre los miembros de la sociedad al regular los alcances del ser mapuche, por lo que en el *az mapu* también encontramos los referentes definitorios de la identidad colectiva.³³ De acuerdo con este principio, para la cultura mapuche ninguna falta queda sin sanción.

Ancestralmente, las autoridades tradicionales aplicaban las sanciones de forma pública y, aunque no existía un procedimiento establecido —ya que se realizaba de forma oral—, un protocolo determinaba sanciones cuyo impacto era individual pero también comunitario. Así, la aplicación de castigos podía ir desde el reconocimiento del culpable y su exposición ante la comunidad, hasta la expulsión temporal o incluso el destierro dependiendo de la gravedad de los hechos.

De acuerdo con esta lógica, el *az mapu* pena los delitos cometidos en el contexto familiar porque traicionan los valores comunitarios asociados al respeto y el resguardo de la integridad de sus miembros. Así, el perdón y la promesa de no volver a cometer la mala conducta

31 Para esta investigación se optó por la palabra *az mapu*, por ser la más utilizada en las investigaciones culturales recientes (como los trabajos dirigidos por Calfío, Ñanculef y Villegas).

32 José Sánchez, *El az mapu o sistema jurídico mapuche*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2001, p. 32.

33 Juan Ñanculef, «La cosmovisión y la filosofía mapuche: Un enfoque del *az mapu* y del derecho consuetudinario en la cultura mapuche», *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios*, n.º 6, 2003, p. 37.

vinculados al arrepentimiento se consideran implícitos y contemplan la reparación del daño a el o los afectados. Estas nociones sobre las que opera el derecho comunitario permiten recuperar los equilibrios rotos y garantizar la restauración de roles y relaciones entre los miembros. La vulneración de derechos valida la aplicación de castigos, principio que, en los casos de violencia experimentados por las mujeres en el contexto familiar, garantizarían la justicia reparatoria frente a la mayor o menor gravedad de los daños infligidos. Esto en términos ideales. En términos reales, como ocurre con los casos que fundamentan este análisis, es posible reconocer el uso acomodaticio de la costumbre ante la ley como parte de una estrategia orientada a evadir las sanciones que merece el uso de la violencia contra las mujeres. Lo anterior da cuenta de que, pese a que la violencia de género es un fenómeno presente y latente al interior de las comunidades indígenas, no ha sido visibilizado en la esfera pública ni ha sido reconocido plenamente como un problema dentro de las formas de organización de las propias comunidades o respecto a los alcances del propio *az mapu*.³⁴

Por otro lado, la invocación del Convenio 169 en las causas de violencia intrafamiliar resueltas a través de acuerdos reparatorios vulneró el objetivo de reivindicación política que supuso originalmente dicho instrumento. Dentro de la normativa interna chilena, el art. 241 del Código Procesal Penal precisa que los acuerdos reparatorios como salida alternativa son procedentes en ciertos casos, siempre y cuando los hechos afecten bienes jurídicos disponibles de carácter patrimonial y consistan en lesiones menos graves o constituyan delitos culposos.

Así, cuando la Defensoría Penal Mapuche invoca el Convenio 169 en causas de violencia de género, y el acuerdo reparatorio como salida alternativa a través del diálogo y las disculpas públicas, contradice la Ley 20066/2005, que tiene por norma prohibitiva este tipo de salida, dada la situación asimétrica implícita entre las partes. El principio básico aquí es que en hechos constitutivos de delito no puede haber negociación.

Si bien en las causas analizadas las partes estimaron y acordaron frente al juez de garantía este tipo de salida alternativa, el acuerdo reparatorio nunca debió haber tenido cabida. Sobre ello, el Instituto Nacional de

34 Claudia Valderas, *Violencia de género dentro y fuera de las comunidades indígenas desde una perspectiva feminista decolonial*, tesis de licenciatura, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2016, p. 4 y ss.

Derechos Humanos (INDH), basándose en los propios límites que establece el Convenio 169, acogió la jurisprudencia y planteó que el límite de su aplicación está señalado de manera expresa en el art. 9.³⁵ No obstante, los acuerdos reparatorios han sido empleados en estos y otros casos, lo que evidencia no solo confusiones jurídicas entre las normas, su aplicabilidad y sus alcances, sino también la perpetuación de los desequilibrios a los que suelen estar sometidas las mujeres al interior de sus comunidades y sus culturas de origen.

Cuando la Defensoría Penal Mapuche invoca y justifica el uso de las «disculpas públicas» en torno al Convenio 169 para compensar la gravedad de los hechos en los casos de violencia intrafamiliar, no solo contradice el derecho nacional y el propio convenio, sino que además reduce el recurso a una trivialización: primero, porque los acuerdos no corresponden frente a hechos constitutivos de delito y, segundo, porque dentro de este esquema de defensa la función del *lonko* fue reducida a un trámite administrativo tendiente a informar, pero no a opinar frente a la naturaleza y gravedad de los hechos denunciados. La consecuencia más evidente es la desvalorización de su autoridad frente a los integrantes de su comunidad. Bajo el imperio del *az mapu*, los casos habrían sido presentados ante el *lonko* y habría sido este quien determinara la gravedad de los hechos, sus sanciones y la pertinencia del uso del recurso de las disculpas públicas, las que habrían sido ofrecidas a la víctima y a la comunidad, pero en su presencia. Dentro de esta dinámica, la participación de la comunidad también habría sido fundamental en la búsqueda de soluciones, lo que marca una diferencia importante entre las lógicas y las prácticas de justicia al interior de las comunidades y la justicia civil chilena.

En la materia que nos ocupa, existen registros de casos en que las víctimas de violencia intrafamiliar recurrieron a la mediación de la autoridad ancestral reconocida comunitariamente para resolver el conflicto. En uno de los hechos, que citamos a continuación, la pena impuesta al infractor fue la expulsión de la comunidad:

Le pegó, después supimos, se le perdonó, después volvió a hacerlo, ya después fue mayor, la encerró. Estaba muy mal ella porque ya era mayor, bueno la comunidad conversó, conversaron los más mayores y decidieron

35 INDH, *Amicus curiae*, rol 388/2012.

que debía denunciarse a tribunales y él tenía que irse de la comunidad, era la única manera de solucionar el problema, la tía podía vivir sola y el resto la podía ayudar, sus parientes, sus sobrinos, pero él no podía seguir en la comunidad porque podía cometer algo mayor. Y así se hizo, él se fue de la comunidad, se expulsó porque así nosotros resolvimos el problema (comunera del *lof* Kurrache).³⁶

Frente a estos casos, la justicia chilena generalmente sanciona con encarcelamiento al infractor. Sin embargo, y aquí se observa una primera diferencia de fondo entre un sistema y otro, los mapuches consideran que la pena privativa de libertad no cumple ninguna función ni revierte los daños causados a las víctimas. Así se desprende de la lectura de la siguiente cita:

¿Para qué sirve la cárcel? [...]. Yo digo, ¿quién inventó la cárcel? Digamos ¡privarnos de libertad! Para los mapuche la cárcel no existe, a lo mejor que pague con trabajo, con esfuerzo, no privarlo de la libertad, que la gente lo vea que va cambiando, que la misma gente lo vaya evaluando [...]. Entonces yo para mí la verdadera justicia debiera hacerse así, o sea donde participe la comunidad en tomar decisiones donde diga este es culpable de tal asunto, ¿cuál va ser el castigo? El castigo va ser reparar los daños, en el caso de la vida va a ser difícil reparar los daños, pero suplir eso con trabajo que la persona esté ahí visible, no estar dentro de la pared porque no servirá de nada, sirve mucho más afuera que adentro (*lonko* de Temulemu).³⁷

En el sistema validado por la defensa, tales disculpas fueron presentadas ante el juez, fortaleciendo la supremacía de las figuras de autoridad del sistema judicial nacional por sobre el comunitario.

Convenio 169, violencia de género y acuerdo reparatorio

La salida alternativa del acuerdo reparatorio utilizada para suspender la pena asociada a los hechos de violencia de género en el contexto familiar

36 Villegas, *op. cit.*, p. 239.

37 *Ibid.*, p. 233.

mapuche fue reconocida en diecisiete causas presentadas en tribunales de garantía de la Araucanía, en las comunas de Carahue, Collipulli, Lautaro, Nueva Imperial, Temuco y Traiguén.³⁸ En doce de ellas, las víctimas fueron mujeres, y las denuncias fueron tipificadas como lesiones leves, lesiones menos graves y amenazas simples. De acuerdo con la competencia territorial, las víctimas declararon ante Carabineros y también ante fiscalías locales. Recibidos los antecedentes, el Ministerio Público consideró que los hechos constituían delitos, por lo que, de acuerdo con el procedimiento instituido, se realizó una primera audiencia de formalización donde se comunicó a los imputados que existía una investigación en su contra para que eligieran a su defensa.³⁹

En varios de los procesos revisados, los abogados defensores, ya en la primera audiencia, presentaron como argumento base que *la costumbre indígena debía ser tomada en cuenta*, invocando para ello los artículos 9⁴⁰ y 10⁴¹ del Convenio 169, con la pretensión de llegar a una salida alternativa que acortara el proceso a través de una suspensión condicional o un acuerdo reparatorio. Así, por ejemplo, el 8 de diciembre de 2011, en el Tribunal de Garantía de Collipulli, una de las víctimas concurría ante la autoridad a interponer una denuncia por maltrato reiterado en contra de su conviviente y padre de su hija, que además era un reconocido dirigente de su comunidad. De acuerdo con el procedimiento establecido para estos casos, la víctima constató lesiones en un centro de salud, donde fueron tipificadas como menos graves: «Eritema facial izquierdo, herida erosiva cortante

38 La revisión de estas causas se concretó a través de la página del Poder Judicial: <http://www.pjud.cl>, donde si bien figuraron algunos documentos sin acceso, se rescataron procesos y actuaciones judiciales. Se hace presente que, durante la investigación, se intentó conseguir la carpeta completa de cada proceso, lo que no fue permitido.

39 En cinco de las causas, la Defensoría Penal Mapuche les asignó un abogado a los imputados. Cabe precisar que causas que habían sido iniciadas por defensorías lícitas, a mitad del proceso fueron vistas y terminadas también por la Defensoría Penal Mapuche.

40 El apartado 2 de este artículo ordena tomar en cuenta la costumbre indígena para definir la responsabilidad penal como solución más aceptada en «delitos culturalmente motivados». En ese sentido, la responsabilidad penal siempre debe analizarse en razón de la cultura a la que pertenece quien transgrede. Sin embargo, en el apartado 1 del mismo artículo se establece la misma limitante que en el apartado 2 del art. 8. OIT, *op. cit.* p. 32.

41 En su apartado 1 el artículo 10 ordena tomar en cuenta la costumbre indígena para definir la responsabilidad penal. En su apartado 2 este artículo establece que, de preferencia, el encarcelamiento no puede ser la sanción recurrida. Pero ambos apartados pierden validez en el apartado 2 del art. 8, que señala que esto puede ejecutarse siempre que no sea incompatible con el marco jurídico nacional. OIT, *op. cit.*, p. 32.

codo izquierdo, erosión superficial antebrazo derecho y equimosis pierna derecha». ⁴² La denuncia no hizo sino dejar al descubierto los matices más oscuros de una relación desgastada y conflictiva, dentro de la cual eran comunes los cuadros de agresión.

Realizado el control de detención, el Ministerio Público solicitó un procedimiento simplificado verbal de acuerdo al art. 393 del Código de Procedimiento Penal, sobre la base del cual se clasificaron los hechos como lesiones menos graves en el contexto de violencia intrafamiliar, se le imputó responsabilidad al agresor en calidad de autor en grado consumado, y se le reconoció la circunstancia de atenuante de acuerdo al art. 6 del Código Penal. Se solicitó la imposición de una pena de trescientos días de presidio menor en su grado mínimo, además de las accesorias contempladas en la Ley 20066/2005: someterse a un tratamiento para controlar sus impulsos con el objeto de evitar la reiteración de las agresiones, dado el agravante de consumo de alcohol descrito por la víctima.

Sin embargo, la imputación no fue ejecutada y, luego de varias audiencias, la defensa del agresor invocó el Convenio 169 para restar peso a la sanción y fundamentar la validez del acuerdo reparatorio como derecho del imputado en atención a su origen mapuche. Durante el proceso, el agresor amparó su solicitud de sobreseer el procedimiento en dos hechos: que había ofrecido disculpas públicas a la víctima, tal como dictaba la costumbre comunitaria, y que le prometía a esta y a la autoridad asistir a terapia para superar su alcoholismo. El juez de la Corte de Apelaciones de Temuco atendió el requerimiento y sobreseyó la causa cuando se extendió un certificado en que el acusado se comprometía a iniciar una terapia. Al respecto, el juez declaró:

Es un hecho público y notorio en esta región que las personas de etnia mapuche históricamente han resuelto sus conflictos, incluso algunos de mayor gravedad que los que motivan esta causa, mediante negociación, por cuanto es propio de su cultura resolver de esta manera los conflictos, razón por la cual resulta plenamente aplicable al Convenio 169 ya referido por sobre la Ley 20066/2005.

La resolución del caso dejó en evidencia tanto el uso instrumental del convenio como el hecho de que el problema de fondo tenía que ver con la invisibilización de los alcances de la violencia crónica que aquejaba a la denunciante.

42 INDH, *op. cit.*, fs. 3-4.

En la denuncia tomada por Carabineros, la víctima señaló que consideraba determinante la relación familiar y de liderazgo que tenía el imputado dentro del contexto familiar y la comunidad mapuche de procedencia de ambos, razón por la cual se había allanado al acuerdo reparatorio. Agregó que había denunciado por cansancio y para «atemorizarlo un poco», pues «para un líder mapuche pasar por esta vergüenza es el mejor castigo».⁴³

Claramente la conciencia de su condición subordinada y del poder y las redes de su pareja al interior de la comunidad actuaron de modo determinante en el rumbo del proceso.

En sus declaraciones, la víctima también señaló que, aunque su pareja «la viene maltratando desde que conviven, especialmente delante de la bebé, cosa que hace seguido, especialmente maltratos psicológicos y dos veces maltrato físico», continuar adelante con un proceso «hubiera sido muy difícil por el tiempo que eso llevaría» y porque «ella no podía permitirse desafiarlo dejándolo preso». Estos argumentos no distan mucho de lo que podríamos encontrar en cualquier expediente de denuncia de una mujer no mapuche. Sin embargo, lo que aquí marca la diferencia es la invocación de un convenio por sobre la ley que abre una arista de mayor exposición a la impunidad frente a los hechos descritos.

En otra causa, correspondiente a septiembre de 2012, una mujer mapuche de setenta y cuatro años de edad denunciaba a su hijo por amenazarla de muerte, a lo que se sumaban otros hechos de violencia psicológica en que incurría cuando estaba bajo los efectos del alcohol. Aunque en este caso las declaraciones serían ratificadas por testigos, la defensa del acusado también invocó la figura del acuerdo reparatorio como salida alternativa al conflicto. Tras ello, el Ministerio Público presentó un recurso en la Corte de Apelaciones, organismo que en febrero de 2013 revocó la decisión del tribunal de garantía atendiendo el mérito de los antecedentes. Al parecer de la Corte, no se podía dar por acreditada la calidad ni la costumbre indígena de los intervinientes y, de acuerdo con el tenor del art. 241 del Código Procesal Penal, el delito de amenaza no era susceptible de este tipo de salida. En tanto, el delito de amenaza en el contexto familiar fue sancionado, de acuerdo con el art. 296, n.º 3 del Código Penal, con presidio menor en su grado mínimo, sanción que en la práctica no superó los sesenta días de pena remitida, dado que el agresor no tenía condenas anteriores.

43 *Ibid.*

En las siguientes audiencias, se revisó la intachable conducta del imputado y, cuando correspondió, se solicitó que ingresara a alguna terapia de apoyo para superar el consumo de alcohol y controlar sus impulsos. A diferencia del caso anterior, en este existió cierta exposición mediática a partir del reportaje realizado por una revista de *El Mercurio*, bajo el título «El otro conflicto mapuche». A poco avanzar en su lectura, es posible destacar algunos planteamientos de la víctima respecto a su situación de mujer, madre y víctima de la violencia. En cada respuesta que le dio al periodista, reparó en que quien la había amenazado era un hijo suyo y señaló que eso, sumado a su dependencia doméstica, la habían hecho optar por el acuerdo reparatorio. Respecto a la relación con su agresor, dijo que siempre había sido problemática: «Siempre hay peleas de él para mí». Sin embargo, también se refirió al vínculo familiar que los unía y justificó los malos tratos y las amenazas con el consumo alcohol.

La víctima se refirió a las razones que había tenido para hacer la denuncia y para aceptar las disculpas públicas: «Estaba haciendo algo malo y le tenía miedo». Su hijo le habría dicho: «Perdón mamá, nunca más lo voy a hacer», y eso le había bastado para perdonarlo. La víctima habría aceptado las disculpas pensando en que dependía de él y en que no tendía a nadie más a su lado: «¿Quién me va a buscar la leña aquí?», «¿quién me va a ayudar aquí?», «nadie más me puede traer la leña»; «mi soledad me hizo perdonarlo».

Cuando se le preguntó sobre el Convenio 169, la víctima señaló que lo desconocía, lo mismo que las sanciones o recursos legales del proceso. El hecho de que las partes llegaran a un acuerdo reparatorio no permitió seguir con el proceso penal, al igual que en las otras causas ocurridas durante el periodo considerado en este estudio. Aun así, estas causas fueron apeladas por el Ministerio Público. Como resultado, ocho fueron confirmadas y solo tres fueron revocadas por la Corte de Apelaciones. Incluso se presentaron recursos de queja ante la Corte Suprema en tres de ellas. Dos fueron rechazados y uno declarado inadmisibile.

A modo de síntesis

Entre 2011 y 2012, la prensa escrita publicó diferentes miradas juristas respecto de las situaciones de violencia vividas por mujeres mapuches. En general, las publicaciones hicieron referencia a ideales de bien común, justicia y defensa de la familia, y manifestaron una fuerte crítica al rol

garantista del Estado. Las figuras que más opinaron estaban ligadas a las instituciones jurídicas o el aparato público, y sus reflexiones giraban en torno a las normas, la violencia que viven las mujeres en general y la impunidad de los hechos, pero de la estructuración ética, cultural y corpórea de las víctimas poco dijeron. Interesante hubiera sido que la prensa diera a conocer el parecer de figuras relevantes para el contexto en el cual convivían víctimas e imputados.

De trece publicaciones revisadas, solo fue posible encontrar una entrevista a un antropólogo y un reportaje sobre una de las víctimas. Los valores temáticos se referían a la construcción cultural y a la fragmentación de las comunidades; destacaban la sensación de indefensión e impunidad, y la vulneración de derechos, pero siempre más asociados a la situación mapuche que a la violencia de género. También hubo sesgos discursivos en las publicaciones. En casi todas se muestra a las mujeres como participantes mudas, nunca protagonistas. Los hechos de violencia de género fueron convertidos en hechos noticiosos y, al ser noticia, las mujeres fueron expuestas de modo marginal, lo que claramente acentuó los estereotipos hacia ellas y los prejuicios hacia sus grupos de origen.

En las causas judiciales analizadas, se justificó la salida alternativa del acuerdo reparatorio y la suspensión de la pena asociada a la conducta violenta ejercida contra mujeres de origen mapuche dentro de sus hogares. Se esgrimió que su pueblo habría resuelto sus conflictos históricamente mediante la negociación y que el Convenio 169, además de la autocomposición, apela a cumplir con la Constitución Política de la República respecto al fortalecimiento de la familia, que para el caso mapuche significaría, además, la integración de la propia comunidad.

En contraposición, esta investigación ha criticado la elección del acuerdo reparatorio frente a hechos que atentan contra los derechos humanos, en este caso, de las mujeres. Cuando las situaciones de violencia son exportadas a la vida pública, y el Estado chileno, a través de sus agencias y estructura legal, no reacciona, se proyecta el camuflaje, el olvido y la impunidad, naturalizando la violencia y la discriminación de género. En los casos analizados, las víctimas estuvieron siempre conscientes de sus vejaciones y, cuando acordaron la salida alternativa, algunas sabían lo que ocurriría con el proceso judicial y otras pensaban que seguirían protegidas por la justicia *winka*, pero la mayoría actuó para mantener el equilibrio dentro de sus familias y comunidades.

El hecho de que las víctimas hayan «perdonado» a sus agresores no se diferencia de lo que ocurre en múltiples casos de violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico, precisamente por la existencia de relaciones donde los afectos se mezclan con conductas y prácticas de control, abuso y poder. Invocar el Convenio 169 en estos casos fue un error jurídico que trivializó su objetivo político, y utilizó occidental y tendenciosamente las normativas del *az mapu*. El Estado nación chileno es dueño de la verdad jurídica, y esto hace que intervenga siempre intrusiva y equivocadamente en la cultura mapuche. A fin de cuentas, cualquier introducción estatal a la realidad cultural mapuche es equívoca.



Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
Andros Impresores, en enero de 2020.

Para la composición del interior se utilizó la fuente Skolar Latin,
diseñada por David Březina. Para el texto de la portada se usó Libertad,
del tipógrafo Fernando Díaz.

La edición estuvo al cuidado del equipo de
Ediciones Universidad de la Frontera.

Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes

Chile y América, siglos xvii-xxi

Si la dimensión política de la investigación histórica es disputar los términos en que los sujetos han sido tradicionalmente pensados y representados, los artículos aquí reunidos interrogan la dinámica de las relaciones de género resignificando la presencia de las mujeres en distintos lugares de Chile y América desde el siglo xvii hasta el presente.

Las mujeres de este libro protagonizan historias criminales, laborales, políticas y judiciales. En ellas delinquen, trabajan, luchan, litigan y, sobre todo, ejercen y no solo padecen el entramado del poder. A partir de distintas fuentes documentales, las autoras y el autor de estos textos nos invitan a leer esa historia no contada que llevamos con nosotros: indígenas, mulatas y mestizas procesadas por superstición y hechicería que vulneran las rígidas estructuras sociales del virreinato peruano; mujeres abandonadas que deslegitiman el control masculino y trabajan en la calle; africanas y afrodescendientes que luchan por adquirir grados de honor, y beatas que se organizan en bandos para desafiar a la autoridad eclesiástica de Lima.

En el contexto chileno, las mujeres intervienen en los ámbitos de justicia y los espacios de frontera. Entre otras cosas, participan en pleitos por injurias y se relacionan con las escribanías, y resisten la violencia material y simbólica de la sociedad fronteriza mediante descatos, transgresiones y conductas delictivas. Son las precursoras de una genealogía que las historiadoras del pasado y del presente van urdiendo para hablar de ellas, al tiempo que disputan su propio lugar de enunciación en la academia y desmontan, de paso, los códigos de la feminidad.



ISBN: 978-956-236-359-4



9 789562 363594