

# Canciones para salvar el alma femenina. La expiación de las culpas propias y ajenas en el Concepción del siglo XVIII\*

Songs to save the female soul.  
The atonement of guilt in the city of Concepción,  
Chile in the 18th Century.

Carlos Vivallos Espinoza<sup>1</sup>  
Leonardo Mazzei de Grazia<sup>2</sup>

## Resumen.

A través de testamentos de mujeres de la ciudad de Concepción, realizados en el siglo XVIII, se busca analizar la construcción de

---

Este artículo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1040367, "Reconocimiento de procesos de autonomía femenina en un contexto de subordinación. Gestión Económica y la Vida Cotidiana de Mujeres en Concepción (1840 – 1920)". Investigadora Principal: Alejandra Brito Peña, Universidad de Concepción. Específicamente se presentan los resultados del estudio de 22 testamentos de mujeres de la ciudad de Concepción dados entre 1754 y 1807, correspondiendo a la totalidad de esta clase de documentos que se registran para el siglo XVIII, en el Fondo Notarial de Concepción, que utilizamos como antecedentes a la investigación anunciada.

Fecha recepción 16-11-2005  
Fecha aceptación 06-03-2006

identidad femenina en una sociedad tradicional. Específicamente el objetivo se centra en determinar cuales son los símbolos religiosos que se manifiestan en este tipo de documentos en busca de la salvación del alma.

**Palabras clave:** Testamentos de mujeres - Ciudad de Concepción - Siglo XVIII.

## Abstract.

Across women's testaments of Concepción's city, at XVIII century, one seeks to analyze the construction of feminine identity in a traditional society. Specifically the aim centres on indicating which are the religious symbols that demonstrate in this type of documents in search of the salvation of the soul.

**Key words:** Women's testaments - Concepción's city - XVIIIth century.

## Presentación.

La invisibilidad de las mujeres en la historia es un fenómeno con el que se encontraron continuamente los historiadores, a pesar de que recientes investigaciones han mostrado que las mujeres se encontraban lejos de ser inactivas o ausentes, como se pensaba en el acontecer histórico. El problema radicaba más bien, en "que fueron sistemáticamente omitidas de los registros oficiales" (Scott, 1992: 39). La historia de la sociedad humana y por lo tanto de su desarrollo, había sido contada generalmente por hombres, produciéndose una identificación de sus narradores con la humanidad, haciendo

---

<sup>1</sup> Programa de Magister en Antropología y Desarrollo de la Universidad de Chile. Ignacio Carrera Pinto 1045, Santiago, Chile. E-mail: carlosvivallos@yahoo.com.

<sup>2</sup> Departamento de Ciencias Históricas y Sociales de la Universidad de Concepción. Casilla 160-c, correo 3, Concepción, Chile. E-mail: lmazzei@esfera.cl.

desaparecer a las mujeres de este relato universal. Pero a lo largo del siglo XX el desarrollo de la historia social inició un giro hacia el acontecer de toda la experiencia humana, integrando inevitablemente una rica información acerca de la forma en que se relacionan los sexos.

Cuando se incorporó el género como categoría analítica, se logró comprender que existe un conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que, a partir de la diferenciación anatómica sexual, las sociedades elaboran dando sentido a los impulsos sexuales, a la reproducción y al relacionamiento de las personas (de Barbieri, 1992: 114). Se entendió que la sociedad construye genéricamente lo que somos y lo que hacemos, nos constriñe o nos permite ciertos grados de libertad, situación que se realiza históricamente y que por lo tanto, deja de ser esencialista. Reconocer cuáles son los medios por los que se constriñe a los sujetos es la labor historiográfica que nos guía y que nos hace reconocer los mecanismos de control, de poder y de resistencia de unos sobre otros<sup>3</sup>.

## 2. Discurso oficial y agobio personal.

Desde el primer momento de la conquista española, las huestes peninsulares llegaron imbuidas del espíritu de la «guerra santa». El símbolo que unía la cruz con la espada se confirmó, por lo menos, a lo largo de los dos primeros siglos coloniales (Salinas, 1994: 139). A la completa unidad entre Iglesia y Estado se reconoció genéricamente con el nombre de «Patronato», expresando el conjunto de atribuciones que el Estado ejercía sobre ella, que luego las autoridades republicanas intentaron

continuar, siempre con la tenaz oposición del papado.

La Iglesia Católica por esta intervención era la “única y obligada religión para todos los súbditos” (Vergara, 1985: 326), recibía protección a sus labores y privilegios a sus miembros, como fuero eclesiástico, exención de tributos y una fidelidad del Estado por los dogmas y enseñanza de la religión. La Iglesia, así se constituyó como la institución social más poderosa, por su control en la educación, la organización familiar y las costumbres, y su influencia en el gobierno.

Sin embargo, el poder de la Iglesia del siglo XVIII no es el mismo que el de siglos anteriores, afectada por la influencia de los filósofos ilustrados que aunque no alcanzaron a renovar “el misticismo de los pensadores de la iglesia ni de las masas de fieles” (Salinas, 1994: 142), lograron imponer un moralismo útil para la organización de la vida colonial, junto a la realización del llamado «despotismo ilustrado», apoyando directamente la soberanía del Estado y la subordinación del clero a las instituciones del poder Real<sup>4</sup>. A pesar de esto, la Iglesia mantuvo su principal papel de establecer las normas que debían regir las

<sup>3</sup> Para una aproximación al estudio de las relaciones de género en situaciones de conflicto matrimonial (cfr. Rocha, Vivallos y Mazzei, 2005).

<sup>4</sup> La normatividad de los pensadores de la Iglesia Católica, apuntaba preferentemente a la actuación de las mujeres, y en éstas, fundamentalmente a su sexualidad. San Pablo cuestionaba a la mujer como reproductora de la vida, al decir que “no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón” (Corintios I, 11-17) añadiendo “tu deseo será el de tu marido y él reinará sobre ti” (Génesis 3-16). Tertuliano la maldecía diciendo que “tú eres la puerta del infierno, tú fuiste la que rompió los sellos del árbol vedado”. San Ambrosio racionalizaba el patriarcado cuando habla que: “Adán fue inducido al pecado por Eva y no Eva por Adán. Es justo que aquél a quien la mujer ha inducido al pecado sea recibido por ellas como soberano”. Finalmente, Santo Tomás de Aquino establecía que: “la mujer necesita marido no solamente para la generación, lo mismo que ocurre en los demás animales, sino también para su propio gobierno, pues el varón es más perfecto en cuanto a la razón y más enérgico en valor” (Summa contra gentiles, II, 123; cfr. Vitale, 1997: 56-57).

costumbres y la moral, tanto de mujeres como de hombres. Fue la mejor ayuda a la colonización y al gobierno civil, “en tanto estatúa la ubicación exacta de las personas, con un patrón ideológico claro que colaboraba a la imposición del orden y organización de la sociedad” (Salinas, 1994: 147).

Este conjunto de normas legales y consuetudinarias, se impondrán en los siglos coloniales con mayor claridad en los sectores económicos más acomodados y ordenados de la sociedad, razón que explicaría el hecho que en los sectores campesinos y/o populares “el acatamiento a la normativa ética sea muy diferente” (Salinas, 1994: 149). Igualmente la asimilación de estas normas y la capacidad de imponerlo en la sociedad -comenzando con la familia- es dirigida claramente hacia las mujeres, teniendo para ello un modelo ideal, conveniente a la religión y funcional a la ideología del gobierno civil.

La capacidad de imponer esta normativa se puede observar claramente en el testamento, que en un primer momento dominado por las consideraciones religiosas, proyecta lo que se ha llamado «la salvación del alma», que consideraba un conjunto de disposiciones para la intercesión en el más allá, el funeral y el entierro de los cuerpos. Definido en las Partidas como “voluntad ordenada en que uno establece su heredero, o, departe lo suyo en aquella manera que quiere quede lo suyo después de su muerte” (ley 2, tít. 1, partida 6; Ots Capdequí, 1943: 143), se decía, que era una de las cosas en que los hombres deben tener más cordura cuando lo hacen, ya sea porque es su última voluntad, o porque después de muerto “no pueden tornar otra vez a enderezarlos”(ley 2, tít. 1, partida 6; Ots Capdequí, 1943: 143). Se

entiende como un documento solemne, hasta fines del siglo XIX, que iniciaba el tránsito a la muerte, haciendo referencia a un testimonio con una doble finalidad “por un lado, jurídica y, por otro, espiritual, que busca la salvación del alma y el arreglo de las disposiciones sucesorias” (Salinas Meza, 1999: 34). El objetivo de la salvación, como aspecto fundamental del testamento, se encontraba directamente relacionado con los deberes familiares, sociales y religiosos: saldar deudas, morales y materiales; preservar y repartir el patrimonio; respetar a los herederos obligados; satisfacer a la divinidad y sus intermediarios; sumado al deseo de beneficiar a algunos familiares o personas de su entorno.

Para el caso específico de las mujeres, a través del testamento se les individualiza y se logra establecer sus distintas relaciones y vínculos que establecían con su entorno, “con la religión y sus instituciones; las etnias a las que pertenecían; su situación social; la filiación de procedencia y los vínculos de parentesco y descendencia” (Iglesias, 2000: 178), dónde habitaba, cuál era su patrimonio, cómo repartiría sus bienes, el grado de dependencia personal y sus concepciones acerca de la muerte. Si seguimos la figura de «jardín cerrado» utilizada por Invernizzi para el siglo XVII, el testamento se nos presenta en un constreñido espacio verbal, que salvo algunos elementos indiciales no da lugar a la expresión directa de las realidades y voces individuales de las testadoras, “sino a su representación, mediada por el escribano que, con su escritura, impone el orden al que esas realidades deben sujetarse y las establece en el lugar, estado y con el sentido que el sistema determina para ellas” (Invernizzi, s/f: 2).

### 3. Mujeres de Concepción en el siglo XVIII.

El proceso identificatorio de las mujeres que realizan testamento, se producía inmediatamente luego de la fórmula: “En el nombre de Dios todo poderoso amén. Sepan cuantos esta carta de mi testamento última y postrimera voluntad vieren como yo doña Cathalina Benites...”. Además del nombre, en este grupo de documentos notariales se considera el lugar de origen, la filiación legítima o natural y el nombre y apellido de los padres: “...natural de esta ciudad hija legítima del Capitán don Bernabé Benites y de doña Ana Saes mis padres difuntos...”. Este proceso identificatorio Iglesias (2000) lo había detallado para el siglo XVII, señalando el estado civil en primer lugar, aunque en nuestro caso el estado civil sólo se menciona luego de las invocaciones religiosas<sup>5</sup>.

El lugar de origen o de residencia de las testadoras se realiza con la mención de ser «natural de» o «vecina de», siendo así, “doña Isabel Sabedra natural de esta ciudad”, o “doña María de Ulloa y Pizarro vecina de esta ciudad de la Concepción de Chile”. Aunque, también se encuentra la fórmula de ser “natural de la Concepción arruinado o antiguo”, recordando el traslado de la ciudad de Concepción al valle de la Mocha en 1764 (Cfr. Mazzei y Pacheco, 1985). Sólo dos testadoras no señalan su lugar de origen o de residencia, infiriendo por sus disposiciones su naturalidad en la ciudad de Concepción (Nicolasa Iturra y Juana Palma).

Parte importante del proceso identificatorio de las testadoras es su filiación, identificadas

preferentemente con la fórmula «hija legítima de» denota la importancia para los siglos coloniales (y más allá), de la condición de hijo legítimo en desmedro del natural. El derecho ya había distinguido claramente, a través de las Leyes de Toro, en la doctrina jurídica de la filiación, las diferencias legales entre filiación legítima e ilegítima. Las Partidas habían dejado establecido que los hijos nacidos dentro del matrimonio, siempre se presumían como legítimos (presunción *juris et de juris*, o sea, que no admiten prueba en contrario por su carácter absoluto), con la excepción de la ausencia ininterrumpida del marido.

Dentro de los hijos ilegítimos, se distinguieron dos clases: los naturales y los espurios. Siendo los primeros para las Partidas, “los procreados por hombre y mujer solteros que vivían juntos y no tenían impedimento para contraer matrimonio, siendo la mujer una sola” (Ots Capdequí, 143: 116). Para las Leyes de Toro fueron los habidos de padres que al tiempo de su procreación, concepción o nacimiento, pudieran contraer matrimonio, sin necesidad de dispensa; así, se ampliaba el criterio respecto a las Partidas, ya que ahora el hecho de que los padres vivieran juntos o no en la misma casa y de que la mujer fuera o no una sola, no era tenido en cuenta, si el padre reconocía a los hijos, en el caso de que viviera separado de la madre (esta doctrina de las Leyes de Toro fue recogida en la ley 1 tit. 5 lib. 10 de la Novísima Recopilación).

Los hijos espurios eran todos los demás ilegítimos, ya sea: adulterinos, o de dañado y punible ayuntamiento según las Leyes de Toro, porque la madre adúltera incurría en pena de muerte; bastardos, habidos con barragana; nefarios, procreados por ascendientes con descendientes; incestuosos, habidos entre

<sup>5</sup> A excepción del testamento de Margarita de Madrigal, quién señala ser “de estado soltera”, luego de constatar su filiación a padres no conocidos.

sí por parientes transversales dentro de los grados prohibidos; sacrílegos, hijos de clérigos ordenados in sacris o de frailes o monjas profesos; y manceres, nacidos de mujeres públicas (Ots Capdequí, 143: 117).

En nuestro caso, la mayoría de las mujeres se reconoce como «hija legítima»; doña Gertrudis Baeza lo hace diciendo ser “natural de esta ciudad hija legítima del capitán de infantería don José de Baeza y de doña Francisca Acevedo mis padres difuntos”. Las testadoras que se reconocen como hijas naturales, para este conjunto de documentos son sólo dos. Doña Ana Ferreira dice ser “hija natural de doña Antonia Sanhueza y don Joseph Ferreira”, marcando la salvedad de colocar en primer lugar a su madre, en desmedro del padre, que tal vez no se hizo cargo de su cuidado o auxilio, a pesar de haberle dado su apellido; y doña Petrona Bravo “(hija legítima) digo hija natural de don Martín Bravo y de doña María Astete difuntos”, quien tuvo que rectificar su error, al referirse a su persona como hija legítima (tal vez muy a su pesar). Otros casos especiales son los de Margarita de Madrigal y doña Marina Acuña, la primera declara ser “hija de padres no conocidos”, quien no contrajo matrimonio, siendo hermana profesa de la orden de San Francisco y de nuestra señora de Mercedes. Mientras que la segunda, sencillamente no hace mención alguna de sus padres.

La motivación para testar queda demostrada en la segunda parte del testamento, en la cual las testadoras señalan la condición que las lleva a realizar el acto que ordenará su muerte. La motivación más frecuente es la de encontrarse enferma, bajo un concepto general, así doña Josefa Poveda señala que da el testamento “estando enferma de la enfermedad que Dios

nuestro señor ha sido servido de darme”. En casos más específicos dicen darlo “estando enferma de el accidente de viruelas” (María de Ulloa y Pizarro), o “estando enferma aunque no gravemente por ser de algunos males habituales” (Juana Guzmán); doña Jacoba de Lobillo sólo lo hace “estando en pie aunque con crecidos años y algunos males habituales” y doña Ana Ferreira “estando en pie aunque algo indispuesta de la salud”. Situación particular la de doña Jacoba Lobillo que es la única que hace alusión a sus «crecidos años» como causa para testar, si entendemos que para los siglos coloniales, la cuenta de los años no conlleva la rigurosidad ni la importancia atribuible hoy en día (Mazzei, 1999-2000: 293). Sólo una de las testadoras (Juana Palma), señala dentro de sus motivaciones para elevar testamento estar “temerosa que Dios nuestro señor se sirva darme alguna enfermedad de repente y que no me halle con las diligencias precisas que precisamente debemos estar todas las criaturas”. Finalmente, doña Isabel Gaete no confiesa la motivación de haber hecho su carta testamental. Es necesario dejar establecido, que la totalidad de las testadoras “temen de la muerte que es natural a toda criatura humana y que esta no me coja desapercibida, sin haber otorgado mi última voluntad”.

Otras situaciones de riesgo, que implicaban la necesidad de cumplir con el ordenamiento de lo espiritual y lo temporal, no aparecen entre el discurso de nuestras testadoras, en contradicción a lo señalado por Iglesias (2000: 183), quien determinó que la posibilidad de emprender un viaje, entendiendo el peligro que esto conlleva en el siglo XVII, es suficiente para levantar testamento. Iglesias cita el caso de doña Isabel de Acurcio, quien en su testamento hecho en 1605 señalaba que lo daba “cuando

ya estoy de camino para ir a la ciudad de La Concepción a negocios que me convienen y a mis hijos y en el camino hay ríos y otros peligros de muerte a causa de los indios de guerra y temiéndome como es cosa natural, y estando como estoy en mi entero juicio entendimiento...” (Iglesias, 2000: 184). La autora afirma que para el siglo XVII sucesos nefastos (como la guerra) y las catástrofes naturales y las pestes y epidemias que diezaban a la población, eran acontecimientos que golpeaban violentamente la conciencia colectiva de ricos y pobres, lo que llevaba a reconocerse como pecadores, y, a la vez, explicitar su condición de cristianos y católicos, fieles a la Iglesia. Ante esta situación, es lógico pensar, que las continuas catástrofes naturales y bélicas, sufridas por la ciudad de Concepción a lo largo de los siglos XVI al XVIII, surtirían el mismo o incluso un mayor efecto que en la ciudad de Santiago, más alejada del epicentro bélico de la Capitanía General, cuestión que no verificamos.

#### **4. La preparación para el «bien morir».**

El discurso de «profesión de fe» utilizado en testamentos es una característica de la época postridentina, adoptado para las colonias americanas por el Tercer Concilio Limense de 1583, que mandó a practicar las reformas de Trento, ordenando que en cada jurisdicción los obispos velaran “en virtud de la santa obediencia y bajo pena de excomunión mayor porque cualquier que tuviese noticias de vicios o pecados públicos los dijera, denunciara y manifestara” (Iglesias, 2000: 185). La Iglesia Católica jugará así un rol principal, asegurándose la primacía de los derechos funerarios, permitiéndole un mayor control de los vivos a través de la celebración de los ritos funerarios y la sepultura.

La iglesia utilizó estas prerrogativas para remarcar ese orden social «ordenado», que el testamento ayudaba a construir, jugando un papel regulador de la solidaridad entre vivos y muertos, en un esquema social, religioso y cultural que tenía jerarquías y órdenes determinados en la organización de un sistema, en donde las donaciones materiales se convertían en donaciones espirituales, a favor del testador.

La preparación para el bien morir comienza cuando las testadoras invocan el nombre de «Dios todopoderoso» y declaran su pertenencia a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, agregando la fórmula «bajo en cuya fe protesto vivir y morir» o «bajo de cuya fe y creencia he vivido y expreso vivir y morir», situación que no se altera en el siglo XIX, igualmente para la ciudad de Concepción (Mazzei, 1999-2000: 295).

La intercesión, o sea, pedir el auxilio de alguien para la salvación del alma, es la siguiente característica que se invoca en testamentos. Ya señalaba Iglesias (2000: 186) que las invocaciones se dirigían en primer lugar a la Virgen María como abogada e intercesora, bajo la frecuente fórmula de «serenísima reina de los cielos», seguida de varios santos o de todos los santos de la corte celestial. En el Concepción del siglo XVIII, la mayoría de las invocaciones se dirigen a la Virgen María (15 testamentos), entre otras, bajo la fórmula: “eligiendo por mi intercesora, y abogada a María santísima madre de Dios y señora nuestra para que cuando su divina majestad sea servido de llevarme para si (de esta presente vida a la eterna), interceda por mi con su precioso hijo perdone mis culpas y pecados”.

En menor proporción, se busca la intercesión de la Virgen María junto a todos los santos, la corte celestial, su santísimo hijo, el ángel de la guarda o los santos de la devoción de la testadora; así tenemos “escojo, por mi abogada e intercesora a la serenísima reina de los ángeles María santísima madre de Dios y señora nuestra y a todos los demás santos y santas de la corte celestial, para que intercedan por mi alma cuando salga de esta presente vida”. Los testamentos de mujeres del siglo XVIII en la ciudad de Concepción, no presentan variaciones significativas, en cuanto a invocar la intercesión de la Virgen María en procura de la salvación del alma. Aunque hay dos testamentos que, extrañamente, no solicitan intervención alguna (Nicolasa Iturra y Josefa Poveda y Jara).

La mayor invocación a la Virgen María se relaciona claramente con el culto mariano que impusieron españoles y portugueses en América y que la Iglesia Católica usó, consagrando a la Virgen María en el modelo de las mujeres, en “el estereotipo de la Naturaleza de la Mujer con una maternidad misteriosamente virginal y una virginidad misteriosamente maternal” (Mota, 1978: 8. Cit. en Vitale, 1997: 58). María, más accesible que Dios-hombre, para las mujeres conlleva una multiplicidad de significaciones: «sirvienta del señor», «madre de los huérfanos», «consuelo de los débiles». Fue utilizada como un modelo abstracto de femineidad, «sin mancha», no poseída, venerable, reverso de Eva, para el asunto que nos atañe «mediadora de la salvación», pero por encima de todo, mujer-madre.

Iglesias (2000: 187) relaciona las distintas disposiciones que presentan los testamentos, en cuanto al funeral y entierro de los cuerpos con factores socioeconómicos y de pertenencia

étnica, más que a una adscripción a las creencias religiosas o culturales. En nuestro caso, podemos determinar que como símbolo de distinción entre las testadoras, se identifica claramente la utilización de «cruz alta» para su funeral, incluyendo el acompañamiento de curas y sacristanes. Para el siglo XVII, si se era español se debían pagar ocho pesos a nueve reales, si se demandaba un entierro mayor en la iglesia de la parroquia correspondiente, con «cruz alta» y «sacristanes»; si se pedía fuera de la parroquia, se debía cancelar un tercio más, o sea, doce pesos; y cuatro pesos más por cada diácono o subdiácono, fuera de los derechos. Por este pago el alma del difunto ganaría una misa cantada por el cura, si antes proveyó de velas y de tumba, o sino, sólo ganaría una misa rezada.

A lo largo del siglo XIX los derechos parroquiales o estolares, especialmente para las clases populares, fueron un gravamen que los atosigaron constantemente, a pesar que no tenían en Derecho una explicación clara “constituían, en rigor, la institucionalización postbélica de algunos usos –más bien relajados– de la feligresía colonial” (Salazar, 2000: 112). Estos derechos fluctuaban entre el valor de una fanega de trigo y un buey, o entre lo que ganaba un peón urbano por una semana u 8 meses de trabajo continuado, que si se acataba la norma debían obligatoriamente ser cancelados (Salazar, 2000: 114).

En el período Colonial, en tanto, los derechos parroquiales se diferenciaban si éstos eran mayores o menores, según se usara cruz alta o baja. En la procesión los sacerdotes que acompañaban al cura eran gratificados según la fortuna del finado. La apertura de la fosa y el derecho de entierro se pagaban según fuese

el lugar de la iglesia, donde se depositaría el cadáver. Para este caso las iglesias estaban divididas en cuatro partes. La primera, inmediata al presbiterio, en la catedral se pagaba cincuenta pesos y en otras iglesias, doce. En la segunda sección, en la catedral veinticinco pesos y en otras iglesias, ocho. En la tercera, diez pesos la catedral y seis las demás. El último cuerpo, cerca de la puerta de entrada, en la catedral se pagaba seis pesos y cuatro en las demás iglesias. A estos gastos, hay que agregar el pago de la cera que se consumía, generalmente unos seis pesos, el doble de las campanas y otros gastos indispensables a la salvación del alma (Barros Arana, 1911: 235-236).

De nuestro grupo de testadoras, sólo nueve solicitan «cruz alta», junto a algún acompañamiento específico. Doña Gertrudis Baeza dispuso que “mi cuerpo sea sepultado en la iglesia y convento de nuestro padre y señor San Juan de Dios, y amortajado con el hábito que visten los religiosos de dicha orden, y le acompañen a la sepultura el cura y sacristán de la parroquia con cruz alta y el demás acompañamiento que mis albaceas tuviese por conveniente”. El hecho de haber pedido que se amortajara su cuerpo, es un hecho frecuente en la época. En este cuerpo documental se solicitó mortaja, ya sea del convento de nuestra señora de la Merced, de las religiosas Trinitarias, de los religiosos Mercedarios, de la iglesia y convento del señor San Francisco, Santo Domingo, San Juan de Dios y San Agustín. Todas las disposiciones señaladas eran pagadas de los bienes de las testadoras, según las limosnas acostumbradas, las que variarán de acuerdo a la capacidad económica o a la necesidad que se tenga de reafirmar los vínculos con la iglesia.

Otras catorce testadoras dejan un gran poder

de acción y decisión a sus albaceas, para que decidan acerca de sus disposiciones funerarias; como doña Catalina de la Barra que pedía que “mi cuerpo sea sepultado en la iglesia y convento de nuestro padre Santo Domingo con el hábito que usan esos religiosos y todas las demás diligencias de mi funeral y entierro lo dejo a disposición de mis albaceas como mejor les convenga”. Ninguna testadora hace mención a que su funeral se realice con «cruz baja», como sucedió en el siglo XVII en el estudio de Iglesias, ni tampoco expresamente un entierro menor, como ya se advirtió para el siglo XIX, con la salvedad de doña Nicolasa Iturra, quién pide que su cuerpo “sea sepultado en la iglesia y convento de nuestra señora de la Merced, con el hábito que visten esas religiosas y lo demás del funeral y entierro lo dejo a la disposición de mis albaceas para que arreglándose a mis escasezes lo hagan con la mayor equidad que se pueda”.

En la América colonial del siglo XVIII, el lugar del entierro de los difuntos fue un tema problemático, debido a los profundos cambios que ese siglo vivirá. La normativa medieval española establecía el entierro dentro de las iglesias, pero éste contenía exclusividad. Las Siete Partidas (Ley XI, Tit. XIII, Partida 1) establecía que “soterrar non deuen a otro ninguno en la eglelesia si non a personas ciertas, que son nombradas en esta ley, assi como a los Reyes, e a las Reynas, e a sus fijos, e a los Obispos, e a los Piores, e a los Maestros, e a los Comendadores que son perlados de las ordenes, e de las Eglelesias Conuentuales, e a los ricos omes, e los omes honrrados que fiziessen eglelesias de nuevo, o monesterios, o escogieseen en ellas sepulturas, e a todo ome que fuesse clerigo, o lego, que lo meresciesse por santidad de buena vida, o de buenas obras”

(León, 1997: 25). Pero el hecho general era que quienes tuviesen los suficientes medios económicos se enterrasen en las iglesias. La idea era alcanzar la salvación, ya no por una buena vida cristiana, sino por el espacio sagrado de la iglesia (lugar de comunión con los santos y «casa de Dios») y el espacio de entierro, “donde el alma y el cuerpo entraban en contacto directo con la divinidad, logrando un lugar en la esperada vida eterna” (León, 1997: 26).

El siglo XVIII trajo una nueva actitud frente a la muerte, abandonándose los ceremoniales mortuorios y la costumbre de enterrar dentro de las iglesias. La cultura ilustrada-racionalista, implantó la diferencia entre alma y cuerpo, e insistió en la oración y perfección interior, más que en el culto externo, situación que devendrá en la creación de «cementeros extramuros» (Vergara, 1985: 329).

Ya desde la segunda mitad del llamado «siglo de las luces» se había criticado en España la costumbre del entierro de difuntos al interior de las iglesias. En 1787, una real orden de Carlos III, fue el resultado de una serie de consultas hechas respecto del tema de la sepultación en la iglesia, pero la resistencia, ya de la gran masa de la población como de sectores de la clase dirigente, llevaron al incumplimiento de la medida, que sólo se verificó al final del siglo con la creación de un cementerio «extramuros» en la capital española (León, 1997: 33). En las colonias americanas, la situación no difería en demasía, pero sólo el 7 de marzo de 1789 Carlos IV dictó una real cédula pidiendo informes sobre el establecimiento de cementeros en estos dominios (Barros Arana, 1911: 244). El rey decía que “eran tantos los que se enterraban...que apenas podía pisarse

en los templos sin tocar sepulturas blandas y hediondas...” y se proponía “como medio urgentísimo y conveniente a la salud pública el establecimiento de un cementerio fuera de poblado donde se enterrasen, todos, sin excepción alguna” (Vergara, 1985: 329).

Respecto del cumplimiento de la real cédula, el Gobernador de Chile por ese entonces, don Ambrosio O'Higgins, desplegó (según Barros Arana) una gran actividad para recoger las noticias que se le pedían e iniciar la construcción de cementeros, fuera de las ciudades. Pero la oposición de la población y la falta de recursos del tesoro público, hizo que el cumplimiento del proyecto fracasara. O'Higgins, ante esto, se limitó a dictar un bando en 1793, reglamentando los entierros que se hacían en las iglesias y su excesivo lujo, sin hablar de cementeros<sup>6</sup>.

Es interesante para nuestro estudio la respuesta del intendente de Concepción, don Francisco de la Mata Linares, quien opinaba que se haría difícil su cumplimiento, pues la elite aferrada a las costumbres y vanidad social, no dejaría que sus muertos salieran de las iglesias, ya que hasta ese momento sólo a los pobres e indios se les enterraba fuera de ellas (Cfr. Vergara, 1986 y Mazzei, 1999-2000). El vaticinio del intendente no se verificó para el siglo XIX, puesto que las testadoras no requirieron que sus cuerpos fuesen sepultados en los templos<sup>7</sup>. Aunque sí

<sup>6</sup> Este reglamento indicaba, el número de velas, el material de los ataúdes, limita al fierro el metal que puede utilizarse en aquellos, prohíbe la colocación en las calles de “cosas, luces ni paramentos”, ordena que ningún criado vista luto por sus amos, al mismo tiempo que lo limita a seis meses para los parientes más inmediatos, etc. (Vergara, 1986: 92). El documento transcrito en forma íntegra se tuvo a la vista en Barros Arana (1911: 236-239).

<sup>7</sup> A excepción, de una testadora, doña Josefa San Cristóbal Soto-Aguilar, quién pidió sepultura al lado de su esposo en el templo de Santo Domingo (Mazzei, 1999-2000: 296).

pedían que se hiciese en un espacio sagrado, esto es, en un lugar del cementerio que hubiese sido bendecido.

Como temporalmente nos movemos entre 1754 y 1807, la creación de cementerios no nos afecta, en tanto que la totalidad de las testadoras piden su entierro en alguna iglesia, ya sea especificando claramente la iglesia en que se desea ser sepultada o dejando la elección a sus albaceas<sup>8</sup>. Los templos de la época escogidos, se repartían entre la iglesia y convento de Santo Domingo, de nuestra señora de las Mercedes, del señor San Francisco, de nuestro padre y señor San Juan de Dios, de la iglesia y convento de San Agustín o la iglesia de las religiosas Trinitarias. Por ejemplo, doña Josefa Poveda y Jara, quien señaló que “mi cuerpo sea sepultado en la iglesia y con la mortaja que dispusiesen mis albaceas a quienes dejo la disposición de mi funeral entierro y misas”. Siendo una de las pocas testadoras que le da a sus albaceas un extenso poder de decisión acerca de sus restos mortuorios. En contraposición, doña Isabel Gaete, estipula claramente que su entierro deberá realizarse en el “convento de Santo Domingo, en la puerta de la iglesia, y que el entierro sea el más bajo que se pueda”. Como vimos, los derechos parroquiales cancelados por sepultar en la puerta de las iglesias eran los más bajos, aunque la testadora pone énfasis en este hecho, pensando quizás, en la posterior remoción de sus restos. Doña

Margarita de Madrigal, más que disponer de su entierro en una iglesia, simplemente sugiere la iglesia de San Francisco o si no, la que su albacea dispusiese, diciendo que “mi cuerpo sea sepultado en el convento, e iglesia del señor San Francisco de esta ciudad y amortajada con el hábito de dicha sagrada religión, o en la iglesia que a mis albaceas les pareciese con la decencia que dichos hallaren por conveniente por cuya disposición la dejo, como también el de mi sepultura y mortaja”.

Dentro de las cláusulas religiosas, la celebración de misas no se encontraban directamente relacionadas a la salvación del alma, si no que más bien a abreviar su estadía en el Purgatorio. Según Juan Guillermo Muñoz “las mejores obras eran las misas, la limosna y el ayuno, que servían para reparar pecados propios y de terceros y no para obtener la salvación, por lo que constituían el objetivo espiritual tanto de capellanías como de cofradías, bulas, indulgencias y obras pías en general” (1998: 159). La mayor cantidad de ellas, se pedían por las propias testadoras, también se solían pedir por padres, esposos, hijos fallecidos u otras personas ligadas por afectividad.

En nuestro caso se destaca que cinco testadoras no solicitan ninguna misa por su alma y que además, de las testadoras restantes, doce manejan disposiciones de misas muy parecidas, considerando que siempre se utiliza la fórmula de «una misa cantada de cuerpo presente», variando el número de misas rezadas, desde seis, pasando por todas las que se alcancen a decir, o lo que dispongan sus albaceas. Mientras que cinco solicitan misas dejando algún tipo de bien para ello. Del primer grupo doña Rosa de Olabarría, por ejemplo, solicitaba que “el día de mi entierro si fuese hora competente y si

<sup>8</sup> Las excepciones a la regla general de sepultación de cadáveres en cementerios, se dieron en 1806 y 1818. La primera, cuando una real orden de Carlos IV dispuso que a pesar del establecimiento de cementerios, los obispos fuesen enterrados en las iglesias. La segunda excepción, por real cédula de Fernando VII, mandaba que los cadáveres de las religiosas profesas de los conventos, recibieran sepultura eclesiástica dentro de sus clausuras. En Barros Arana (1911: 253) y León (1997: 38).

no el siguiente se digan por mi alma una misa cantada con vigilia de cuerpo presente y seis rezadas”. Dos testadoras sólo apelan a la misa de cuerpo presente, dejando cualquier otro anexo a la disposición de sus albaceas (Juana Palma e Isabel Gaete).

Cuando las testadoras dejaban algún tipo de bien para invertirlo en misas, se referían a ello en el momento de disponer de sus legados, como doña Margarita de Madrigal, quien siendo soltera pudo establecer como su única heredera a su alma, y disponer que de sus bienes se hiciesen tres partes, entregando una parte a un sobrino que crió, y las otras dos partes se empleasen en beneficio de su alma. Doña Francisca de Villagrán (viuda) nos decía “mando que el quinto de mis bienes se aplique a beneficio de mi alma declárola para que conste”. Doña Josefa Poveda y Jara (quien testa estando casada), confía en la venta de la mitad de su estancia «Barrero» al decir “...que la nombrada Barrero es partible con mi hermano don Francisco y vendida que sea mando a mis albaceas, que de la mitad que me corresponde se inviertan en misas a beneficio de mi alma”. En tanto, doña Isabel Sabedra (casada), también espera la venta de un bien para poder dejar misas a su favor, esta vez es una quinta con su arboleda situada en el Concepción arruinado, ella nos señala que “...mando que esto se venda y mis albaceas [tomen] de ello por bien de mi alma y mi funeral...”.

Ante esto, vemos una clara contraposición a lo ya observado para el siglo XIX en Concepción, en donde se estimó que las testadoras no escatimaban recursos para aumentar el número de misas tras su muerte, llegando incluso a número de dos mil (Mazzei, 1999-2000: 296). Igualmente de las testadoras que solicitan misas,

ninguna hace mención a algún pariente, ya sea cercano o lejano (la excepción que ya veremos, es doña María de Ulloa Pizarro). Además, cuando solicitan misas son relativamente bajas en número, en comparación a lo declarado por Iglesias, quién llegó a ver novenarios, veintena, treintena o cientos de misas (Iglesias, 2000: 189).

En cuanto al establecimiento de capellanías, que según Ots Capdequí (1943: 163) es “una fundación en la cuál se imponía la celebración de cierto número de misas anuales en determinada capilla, iglesia o altar, afectando para su sostenimiento las rentas de los bienes que se especificaban”, se encuentran relativamente pocas en número en nuestra investigación. Capellanías fundadas por testamentos sólo se indican cuatro<sup>9</sup>. Iglesias indicaba que para la fundación de obras pías, como capellanías, se necesitaba pertenecer a sectores sociales que disponían de un gran patrimonio en tierras y bienes diversos (Iglesias, 2000: 189), situación que en nuestro estudio constatamos, ya que hubo testadoras con cuantiosos bienes que fundaron capellanías<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Haciendo resaltar el hecho que, en el fondo notarial de Concepción existen capellanías fundadas por contratos, por ejemplo doña Micaela Llanos y doña Francisca de Avendaño, ambas en favor del monasterio de Trinitarias descalzas de esta ciudad. En A. N. de Chile, F. N. de C., Vol. 01, Fs. 283v-285v y 285v-288.

<sup>10</sup> Por ejemplo, doña María de Ulloa Pizarro, quién declaró haber heredado de sus padres (a pesar de compartir estos bienes con su hermana, luego fallecida), las estancias de «Lincura» y «Falermo», ambas en el partido de Puchacay con 1400 cuabras de tierras cada una; la estancia de «Culenco» en la jurisdicción de Chillán de 3600 cuabras; además de la chacra de «Los Pizarros» y el molino de «El ciego», ambas propiedades en Puchacay, de 1000 y 500 cuabras respectivamente; 596 cabezas de ganado vacuno (chico y grande); 1400 ovejas y carneros en las dos haciendas; 100 yeguas en una y otra hacienda; 34 caballos (más o menos); el solar en que vive con lo edificado; etc.

Doña Juana Palma, establece una modesta capellanía en comparación a las demás testadoras al imponer "...una capellanía de doscientos y cincuenta pesos aplicados para bien de mi alma con el cargo de doce misas todos los años...". Doña Rosa de Olabarría impone una gran cantidad en capellanía al decir "mando y es mi voluntad que luego que yo fallezca de lo mas bien pagado de mis bienes los dichos mis albaceas herederos impongan una capellanía aniversario de legos de seis mil pesos de principal sobre fincas seguras de manera que se perpetúe para el bien de mi alma las de mis padres parientes marido y de más personas a quienes estuviese obligada en caridad y justicia...". En tanto, doña Nicolasa Iturra impone una capellanía al Colegio de Chillán de dos mil pesos con el cargo de la ordenación de algún pariente con el aval de la estancia nombrada «El Granerillo».

Las disposiciones de doña María de Ulloa Pizarro (soltera) respecto a misas y capellanías se vuelven especiales, ya que a pesar de nombrar como universal heredera a su sobrina doña María del Carmen Varela, manda que luego de su fallecimiento se impongan sus bienes para la fundación de una Casa de Recogidas o un Hospital de Mujeres que se habría de construir en la quinta que fue del Sr. Dean don Juan Guzmán y Peralta, ya difunto. Sólo en el caso de no llegar a erigirse las instituciones anteriores, sólo ahí manda se imponga una capellanía o aniversario de misas a beneficio de su alma, de sus padres y de sus hermanos, en la iglesia Catedral o en el Sagrario. Por último, en el caso de fallecer su sobrina y no se hayan fundados la Casa de Recogidas o el Hospital de Mujeres, los productos que rindiesen los bienes destinados a ésta se acopien en poder del ilustrísimo prelado diocesano.

Doña María es capaz de pensar primero en el bien de otras mujeres, que en la salvación de su alma o en abreviar su paso por el purgatorio, además que sus bienes se los deja preferentemente sólo a mujeres, dejando establecido desde ya la manifestación de la llamada «solidaridad femenina» entre mujeres mayores y menores, siendo estas familiares o personas que las han servido fielmente.

Finalmente, entre las últimas disposiciones consideradas religiosas estaba la entrega de dinero a las llamadas «mandas forzosas y acostumbradas», entregando las testadoras uno o dos reales a cada una y además a los «santos lugares de Jerusalén», variando la entrega pecuniaria entre dos a cuatro reales; por ejemplo, doña María Tordecillas manda "a las mandas forzosas y acostumbradas en testamentos a dos reales a cada una y a los santos lugares de Jerusalén cuatro reales, que ambas limosnas las aparto de mis bienes con intención que hago de ganar las gracias e indulgencias concedidas por ellas". En tanto, doña Gertrudis Baeza, dice que "mando a las mandas forzosas y acostumbradas en testamentos a dos reales a cada una con que las aparto de mis bienes, con intención que hago de ganar y gozar todas las indulgencias y gracias concedidas a ellas por la Santa Sede Apostólica".

Confirmamos en parte, aunque sin la vehemencia señalada para el siglo XIX en Concepción (Mazzei, 1999-2000: 299), la aplicación del concepto de «economía espiritual» utilizado por Lavrín (1998: 49) respecto de las cofradías para la realidad novohispana, quién señalaba que "la espiritualidad de las cofradías se cifraba no sólo en el culto de un santo patrón, sino más firmemente, en mi opinión, en la economía de la salvación eterna". O sea, el creyente buscaba la

seguridad de una inversión espiritual, participando en las actividades de la congregación, en este caso de una cofradía. La corporación ofrecía los medios para alcanzar a recuperar la inversión, compartiendo los privilegios obtenidos en su fundación por la fuente de salvación espiritual: la Iglesia Católica y el vicario de Dios en la tierra, el Papa, a través del cumplimiento de los deberes del cofrade. Para la realidad penquista del siglo XVIII, podríamos señalar que, en este grupo de testadoras, la interiorización de realizar una «inversión» en busca de la salvación del alma, no se encontraba entre sus prioridades más próximas, considerando que no se «invierten» grandes sumas de dinero en la realización de misas (incluso algunas testadoras no las solicitan), se establecen relativamente escasas capellanías en los testamentos o parte importante de las testadoras dejan al arbitrio de sus albaceas las más importantes cuestiones relativas a su funeral y entierro. No se está diciendo que no fuera de importancia, sino que no se registra el fenómeno con la fuerza que sí se registrará en el siglo XIX en Concepción o en Santiago para el siglo XVII.

### **5. A modo de conclusión. Género e identidad en el Concepción del siglo XVIII.**

En el relato que con estas líneas concluimos, pudimos advertir que uno de los mecanismos de control sobre las mujeres era el testamento, a pesar de que era uno de los escasos documentos jurídicos que podían realizar sin autorización expresa del marido o del padre ya que “las mayores de veinticinco años gozaban de plena capacidad jurídica, y eran consideradas capacitadas a partir de los doce años para otorgar testamentos” (Ots Capdequí, 1968: 49. Cit. en Iglesias, 2000: 178). Era un documento que además de conservar la memoria de hechos

pasados, señalaba las “carreras por do seha enderecar lo que ha de ser” (Invernizzi, s/f: 1), y expresaba la conciencia del testador de «bien morir» ordenando los diversos asuntos de su vida, ya sea material o espiritual, proyectando una imagen de vida enderezada. Específicamente en las mujeres, el testamento se refiere a éstas desde la escritura del escribano, representante del sistema patriarcal dominante, en donde ocupa un lugar dependiente, subordinado a la autoridad y poder masculinos.

En esta época las mujeres no tendrían la capacidad de comprenderse como sujetos históricos, ya que no pueden construir una identidad propia, no pueden plantearse en alteridad, ellas son las otras. Alejandra Araya (1999: 73), plantea que la identidad en el siglo XVIII “se definía desde el exterior del sujeto, la idea que cada uno se hacía del otro, incluyendo la representación que cada uno poseía de lo que el otro pensaba de él, como situación de discurso, es “el” mecanismo de definición de identidad”. Este pensar en el otro, y construirse así su identidad, se plasma debido a la transversalidad de la oralidad en la sociedad tradicional, donde sólo algunos sujetos manejan la cultura de la letra, que es la cultura del poder. Nuestras testadoras, por tanto, debieron construir su identidad desde la observación que de ellas realizaban otros «sujetos de poder».

Finalmente, al explicar la situación en que queda el grupo de testadoras analizadas, debemos entender que se encuentran sujetas a un mundo patriarcal que presenta diversos mecanismos de control en distintos niveles, siendo uno de ellos las cláusulas religiosas a través del testamento. La salvedad, como ha quedado demostrado, es que algunas transitan por el centro de este círculo de dominación; y otras, por los deslindes de él.

## Bibliografía

- Araya Espinoza, Alejandra. 1999. "Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: El problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional. (Chile 1700-1850)". *Nomadías. Monográficas: El Género y las Mujeres, aportes historiográficos*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Programa de Género y Cultura en América Latina (Pgal). Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio. 71-84.
- Barbieri, Teresita de. 1992. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológico". *Fin de Siglo. Género y Cambio Civilizatorio*. Ediciones de la Mujer 17. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Barros Arana, Diego. 1911. "El entierro de los muertos en la época colonial". *Obras Completas. Estudios histórico-bibliográficos*. Tomo X. Santiago: Cervantes.
- Iglesias Saldaña, Margarita. 2000. "En nombre de Dios, por nuestras inteligencias me pertenece la mitad y mi última voluntad... Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 4: 177-195.
- Invernizzi, Lucía. S/F. *Imágenes de mujer en testamentos chilenos del siglo XVII*. Inédito.
- Lavrín, Asunción. 1998. "Cofradías Novohispanas: economías material y espiritual". *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. Ed. Martínez López-Cano, Pilar; Von Wobeser, Gisela y Muñoz, Juan Guillermo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, México. 49-64.
- León, Marco Antonio. 1997. *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Mazzei, Leonardo. 1999-2000. "Salvación del alma y poder terrenal. Testamentos de mujeres de la elite de Concepción, siglo XIX". *Revista de Historia* 9-10: 291-306.
- Mazzei, Leonardo y Pacheco, Arnoldo. 1985. *Historia del Traslado de la Ciudad de Concepción*. Concepción: Universidad de Concepción.
- Muñoz, Juan Guillermo. 1998. "Las estrategias de una elite frente a la tierra y al cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII". *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. Ed. Martínez López-Cano, Pilar; Von Wobeser, Gisela y Muñoz, Juan Guillermo. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 155-171.
- Ots Capdequí, José María. 1968. *Historia del Derecho Español en América y del Derecho Indiano*. Madrid: Aguilar.
- \_\_\_\_\_. 1943. *Manual de Historia del Derecho Español en las Indias y del Derecho propiamente Indiano*. Vol. III. Buenos Aires: Instituto de Historia del Derecho Argentino, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA.
- Rocha, Priscilla; Vivillos, Carlos y Mazzei, Leonardo. 2005. "De mujer golpeada a mujer engañada. Cuatro juicios de divorcio eclesiástico en el Obispado de Concepción, 1844-1880". *Historia* 38: 465-481.
- Salazar, Gabriel. 2000. *Labradores, Peones y Proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Lom.
- Salinas Cecilia. 1994. *Las chilenas de la colonia*. Virtud sumisa, Amor rebelde. Santiago: Lom.
- Salinas, René. 1999. "Lo Público y lo no Confesado. Vida familiar en Chile tradicional. 1700-1880". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 3: 31-60.
- Scott, Joan. 1992. "El problema de la invisibilidad". *Género e Historia: La historiografía sobre la mujer*. Ed. Ramos Escandón, Carmen. México: Instituto Mora.
- Vergara, Sergio. 1985. "Iglesia y estado en Chile, 1750 - 1850". *Historia* 20: 319 -362.
- \_\_\_\_\_. 1986. "El tiempo, la vida y la muerte en Chile colonial". *Historia de las Mentalidades*. Ed. Mario Góngora et al. Valparaíso: EDEVAL. 67-94.
- Vitale Cometa, Luis. 1997. *La mitad invisible de la Historia Latinoamericana. El protagonismo social de la mujer*. Buenos Aires: Sudamericana/Planeta.