



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS
HISTÓRICAS

SEMINARIO DE GRADO: RELACIONES INTERÉTNICAS A TRAVÉS DE
LA EVANGELIZACIÓN Y LAS SOCIABILIDADES RELIGIOSAS

**RELACIONES INTERÉTNICAS EN SANTIAGO COLONIAL:
LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA DEL
CONVENTO DE SAN AGUSTÍN
(1610-1700)**

SEMINARIO PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADA EN HISTORIA

Gabriela Paz Andaur Gómez
Profesora Guía: Celia L. Cussen

Santiago, 15 de diciembre de 2009

ÍNDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN	3
CAPÍTULO I: Mestizaje, estratificación social y relaciones interétnicas durante el periodo colonial. América Hispana y Santiago de Chile	
○ <i>América colonial. Entre el ideal jerarquizado y la realidad mestiza</i>	9
○ <i>Santiago de Chile en la época colonial. Visiones sobre el ordenamiento de una sociedad mestiza</i>	16
CAPÍTULO II: Aproximaciones a la cofradía colonial como espacio de sociabilidad	
○ <i>La cofradía colonial: definición y debates en torno a su rol en la sociedad americana</i>	25
○ <i>Cofradías en Chile Colonial. Un debate pendiente</i>	29
CAPÍTULO III: La Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria. Fundación y organización de un espacio de convivencia interétnica	
○ <i>La Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria: Orígenes y características</i>	35

CAPÍTULO IV: Los cófrades de Nuestra Señora de La Candelaria:	
De diferentes caminos, hacia diferentes proyectos	
○ <i>Los hermanos de La Candelaria: etnicidad, posición social y condición económica</i>	41
○ <i>Abriendo caminos en el cielo y en la tierra: Anhelos y estrategias posibles tras el “ser cófrade”</i>	49
 CAPÍTULO V: De la disparidad a la unidad. La apropiación y funcionamiento de las categorías étnicas al interior de la Cofradía de La Candelaria	
○ <i>La distinción étnica. Entre la replicación del modelo ideal y la práctica cotidiana</i>	58
 REFLEXIONES FINALES	68
 ANEXOS	
○ Tabla 1. Fuentes: Lista de testamentos	74
○ Tabla 2. Atributos de origen de los cófrades	76
○ Tabla 3. Lugar de entierro y pertenencia a cofradías	77
 BIBLIOGRAFÍA	78

PRESENTACIÓN

La ciudad de Santiago, al comenzar el siglo XVII, puede caracterizarse como el espacio en el cual se gestaba una nueva sociedad. Si bien el territorio que ocupaba estaba poblado con anterioridad a la llegada de los españoles, en los años posteriores a la fundación hicieron su aparición, no sólo los contingentes hispanos que dirigían el proceso colonizador, sino también indígenas de orígenes territoriales y culturales diversos, y africanos que tras una larga travesía atlántica habían llegado para ser vendidos como esclavos, o que después de un tiempo en otras ciudades del continente, habían conseguido obtener su libertad. El paso del tiempo y el contacto entre sujetos de tan diversos orígenes, dio pronto nacimiento a nuevos sujetos, mestizos de español y de indio, de indio y negro, de español y de negro, en fin. Todos ellos, así como otros de origen hispano que intentaban conservar su “pureza de sangre”, convivían en una misma ciudad, aunque viviendo en sectores diferenciados según su condición social. La sociedad colonial se proyectaba, desde el Estado español, como una sociedad ordenada, en la cual cada quien ocupaba un determinado lugar.

Este trabajo está destinado a estudiar un espacio en el cual el ideal de sociedad jerarquizada parecía desvanecerse y mostraba su fragilidad: la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria, fundada en el convento de San Agustín. En ella, los hermanos, o cófrades, se reunían periódicamente, movidos por su devoción a la Virgen. Recolectaban limosnas, asistían a misas y sermones realizados por los sacerdotes de la orden agustina, participaban en las procesiones a las que acudían todas las cofradías y autoridades de la ciudad, y enterraban a los hermanos fallecidos, rezando por la salvación de sus almas. Según el registro que queda de sus actividades, participaron en esta hermandad hombres y mujeres de tan variada condición, como esclavos, indios de servicio y encomienda, negros libres, y españoles. En su seno tuvieron lugar, en una medida que no conocemos, relaciones interétnicas de las que, al menos potencialmente, participaba toda la gama de “mezclas” que habitaban la ciudad de Santiago. Pero cabe preguntarse, ¿cómo fue posible que en un mismo espacio, y bajo el alero de la Iglesia, se congregaran personas de tan distinta condición?.

Propongo como hipótesis que la participación en un mismo espacio de distintos grupos étnicos, que en un plano ideal debían estar separados, responde al hecho fundamental de que el “estricto ideal de jerarquización” era, precisamente, un ideal. En la Cofradía de La Candelaria puede evidenciarse que las categorías étnicas utilizadas para designar los grupos que integraban la hermandad –“mulatos”, “naturales” (indígenas) y “españoles”- unificaban bajo una misma etiqueta a sectores de la población de Santiago bastante heterogéneos. Por ello, en el uso de distintivos étnicos para diferenciar a los cófrades de La Candelaria debe considerarse la acción de los propios sacerdotes de la Orden, bajo cuya supervisión funcionaba la hermandad, en un actuar que se enmarca dentro de una política mayor de clasificación y re-denominación de la población de las colonias americanas que, en la medida que establecía los límites que separaban y diferenciaban al sector hispano-cristiano del resto de la población nativa, permitían justificar la empresa colonial-evangelizadora, constituyéndose en la base del sistema de dominación del Imperio español.

El hecho de que las nuevas distinciones se basaran en criterios externos y unificaran a sujetos de orígenes diversos, explica que no siempre funcionaran en el establecimiento de vínculos por parte de los propios sujetos denominados. Así, en La Candelaria podían reunirse sujetos de distinta condición étnica que, no obstante, podían tener posiciones sociales similares y, a la inversa, sujetos disímiles agrupados en una misma categoría. Sin embargo, los cófrades estaban ya familiarizados con las categorías “mulato”, “natural”, y “español”, -dado que éstas eran utilizadas en otras instancias administrativas y eclesiásticas- y, a pesar de ser de no haber nacido de ellos, las hicieron propias y pusieron en funcionamiento al actuar, en tanto “grupo étnico”, en aquellas circunstancias en que, al interior de la Cofradía, veían amenazada la posición que habían conseguido y gracias a la cual accedían a niveles de figuración y participación que les estaban vedados en otras instancias, en especial en el caso de “mulatos” y “naturales”.

La conducta ambivalente de rechazo y aceptación de las categorías étnicas que adoptaron estos sujetos se relaciona con la propia conciencia de los espacios y contextos en los cuales estas categorías adquirirían relevancia y podían ser determinantes en su posición social, y se manifiesta concretamente en la Cofradía en el establecimiento de vínculos

interétnicos al interior de la hermandad y en la vida individual de los cófrades, y en la existencia de pleitos a nivel de grupos étnicos, ocurridos a lo largo de la historia de la hermandad en el siglo XVII.

Para poner a prueba estas hipótesis y estudiar la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria, he elegido dos tipos de fuentes. El primero de ellos es el Libro de la Cofradía, un volumen de 198 fojas que cubre la actividad de la hermandad entre 1610 y 1676¹, aunque con periodos intermedios sin cubrir, y cortado abruptamente en el último año indicado. En él se reúne el acta de fundación y reglamento de la hermandad, hojas con el registro de hermanos que ingresan a la Cofradía, gastos e ingresos (limosnas, preparación de fiestas, entierro de cófrades, entre otros), actas de elecciones de autoridades internas y otros de carácter administrativo, tales como autos de adiciones al reglamento y visitas de las autoridades eclesiásticas.

De este mismo Libro, ya existe una investigación en el cual se ha extraído la lista de nombres que figuran a lo largo de él². Del rastreo de las personas de esta lista, se desprende mi segunda fuente: los testamentos de cófrades. De la búsqueda realizada a partir de esta lista, sólo trece presentaron los criterios mínimos que establecí para su uso: coincidencia de nombre, mención de pertenecer a la Cofradía de La Candelaria, y concordancia entre el año del testamento y el año de aparición en el Libro³. Por otra parte, he agregado a este cuerpo documental otros testamentos ya publicados o mencionados en investigaciones, de personas que declararon pertenecer a la Cofradía al momento de testar, aunque no figuran en el Libro (lo que se explica por el hecho de estar éste mutilado y no cubrir todo el tiempo de funcionamiento de la Cofradía). Esto hace un total de veinticuatro testamentos de personas que se integraron a la hermandad en algún momento del siglo XVII, cuyo detalle se

¹ Agradezco a mi profesora guía, Celia L. Cussen, por haberme facilitado una copia de este documento. El original se encuentra ubicado en el Archivo Histórico de la Catedral de Santiago, y su copia, en el Archivo Histórico del Convento de San Agustín, en la ciudad de Santiago. Puesto que este documento no tiene nombre, en adelante me referiré a él como “Libro”.

² Me refiero al trabajo de Jorge Falch Frey, quien ha publicado un artículo en dos partes en los que presenta esta fuente y señala las principales características de la Cofradía de La Candelaria: “Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de los Mulatos en el Convento San Agustín de Santiago de Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 13, (1995): 17-30; “La Cofradía de N.S. de la Candelaria de los Mulatos del Convento San Agustín en Santiago de Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 16, (1998): 167-199.

³ Es decir, que el tiempo transcurrido entre la escritura de uno y otro coincidiera con un tiempo de vida aproximado.

encuentra en la tabla número 1 del Anexo. En ellos se abordan aspectos como la condición étnica, familia, fuentes laborales, vínculos económicos y sociales, y condición económica.

Puesto que el Libro de la Cofradía no se encuentra completo, y por lo tanto la lista de cófrades tampoco lo está, no puede hablarse de un total que permita saber qué porcentaje representa la muestra escogida, y por lo tanto, hacer un análisis cuantitativo confiable. Consciente de este impedimento, he optado por hacer un análisis primordialmente cualitativo.

El análisis del Libro, permitirá ver qué matices adquiere el uso de las categorías étnicas, así como los momentos en que éstas cobran o no importancia. En tanto, los testamentos permitirán indagar en las características de los cófrades, más allá de la pertenencia a determinado grupo étnico. El uso de ambas fuentes en conjunto, permiten una visión más compleja de la Cofradía, más allá de lo que se estipulaba en su reglamento, y representan también un medio de acercamiento a la relación establecida entre el cófrade y la hermandad es decir, pueden clarificar los motivos que llevaban a un sujeto a asentarse como cófrade (los objetivos que perseguía), y sugerir el lugar que cada quien le asignaba a su pertenencia a dicha hermandad, todo lo cual, en último término, podría también explicar la diversidad y las posibilidades de las relaciones interétnicas al interior de la hermandad.

La exposición de esta problemática y de los resultados sugeridos por el análisis de las fuentes mencionadas, se hará a través de cinco capítulos.

El primero de ellos tiene por objetivo establecer el gran marco en el cual se desarrolla la Cofradía de La Candelaria: el de la sociedad colonial americana, como una sociedad nueva en proceso de formación permanente. En él se considerará el rol jugado por el fenómeno del mestizaje, así como la puesta de funcionamiento de una serie de categorías que pretenden definir a la nueva población a partir de los componentes negros, indígenas y españoles en su sangre. Considerando este contexto, se abordará también la composición social en el caso concreto de Santiago de Chile durante el siglo XVII, así como las visiones que se han manifestado en la historiografía nacional acerca del ordenamiento y características de los grupos sociales que confluyen en la formación de la sociedad de dicha ciudad.

El segundo capítulo pretende entregar una definición funcional de las cofradías, con el fin de entender los principales elementos que las caracterizan, así como las interrogantes que se han generado en torno a su estudio. El objetivo es dar las referencias que permitan entender la Cofradía de La Candelaria como un fenómeno de asociatividad, parte de un proceso más extenso llevado a cabo por la Iglesia y el Estado español, donde se funden los objetivos de evangelización y control social y, posteriormente, clarificar lo poco que se sabe de estas agrupaciones en el caso chileno, incluido el caso de la Cofradía de La Candelaria.

Los capítulos III, IV y V constituyen el núcleo de este estudio. El tercero, de carácter breve, tiene por objetivo establecer las condiciones en las que se funda la hermandad, así como describir las principales características de su funcionamiento, como la división étnica en su interior, que resultan indispensables para comprender el análisis posterior.

En el capítulo cuarto, principalmente a través de testamentos, pero relacionándolos con el contenido del Libro de la Cofradía, se analiza un grupo de cófrades a partir de varios marcadores como condición étnica, socio-económica, vínculos sociales, y relación establecida con la Cofradía, con el fin de: 1. Verificar si existe coherencia al interior de las categorías étnicas que funcionan en la hermandad y si esta se traduce en un comportamiento étnico identificable en distintos planos, y 2. Establecer otros indicadores que agrupen esta población heterogénea, fuera de la etnicidad. En el fondo, aquí se intenta responder la pregunta de por qué una población tan heterogénea, y que podría gozar de espacios diferenciados según el ideal de jerarquización colonial, decide reunirse en una misma hermandad, considerando otros factores, fuera de la condición étnica, que motiven el que una persona decida entrar a la Cofradía.

Por último, el capítulo quinto pretende complejizar el estudio de esta hermandad como una cofradía interétnica, al considerar las denominaciones étnicas al interior de ella como parte de un mecanismo clasificador más amplio y característico del sistema colonial, instrumentalizado a través de la Iglesia. Establecida la forma en que las etiquetas étnicas son utilizadas, en este capítulo se intentará mostrar de qué manera éstas se ponen en funcionamiento, es decir, comprobar los momentos en que los grupos integrantes de la

hermandad hablan en nombre de su atribuida etnia, soslayando las diferencias que pudieran tener, y definiéndose como distintos de “el otro”.

Finalmente, se encontrará un breve apartado de conclusiones, en las cuales pretenderé clarificar lo que de estas fuentes se puede desprender acerca de las formas adoptadas en las relaciones interétnicas en la Cofradía de La Candelaria. Por otra parte, se plantean también preguntas que se abren a raíz de este estudio, no sólo sobre esta Cofradía en particular, sino también en el marco del estudio general sobre este tipo de asociaciones religiosas coloniales.

CAPÍTULO I

Mestizaje, estratificación social y relaciones interétnicas durante el periodo colonial.

América hispana y Santiago de Chile

América colonial: entre el ideal jerarquizado y la realidad mestiza

La llegada de los primeros contingentes españoles a América dio inicio al largo periodo en el cual gran parte del centro y sur de este continente permaneció bajo dominio de la monarquía española. La constitución de estos territorios en colonias de España sin duda acarreó una serie de obstáculos para los hispanos, quienes debieron dar sustento a su posición, tanto material como intelectualmente. Sin embargo, es probable que uno de los mayores y permanentes desafíos que el Estado español debió afrontar, fuera aquel derivado del contacto de las tres grandes “naciones” por las cuales se imaginaba compuesta la nueva sociedad colonial: la española, la indígena y la africana. Aunque quizás sea más frecuente oír hablar del “choque de dos civilizaciones” o de las relaciones entre las “dos repúblicas”, la española y la indígena, sabemos también de la fuerte presencia africana en la mayor parte del continente, Chile actual incluido, a lo largo de todo el periodo colonial. Si bien esta “tercera nación” estuvo presente ya desde el arribo de los primeros españoles –los denominados “conquistadores”-, su presencia se hizo evidente de forma definitiva tras la introducción de la esclavitud⁴.

La diferenciación de estas tres “naciones” suponía el establecimiento de un orden jerárquico entre ellas, y era crucial, en tanto sentaba las bases mismas de la dominación

⁴ Sobre la temprana presencia africana en América, ver Matthew Restall, “Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica”, en Juan Manuel de la Serna, coord., *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 19-72. Para una revisión detallada de la evolución de la población africana en América, ver Herbert Klein y Ben Vinson III, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2008. Para el caso chileno ver el pionero trabajo de Rolando Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile: Tráfico y rutas*, Santiago, Universidad de Chile, 1959. Una perspectiva más actual en Celia L. Cussen, *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*, Santiago, Universitaria, 2009.

española en América⁵. No obstante, la mantención de dicho orden no prosperó, lo que puede explicarse por dos vías complementarias: la inconsistencia de la legislación española, y el profuso desarrollo proceso denominado como “mestizaje”⁶, en los territorios coloniales americanos.

Respecto al ordenamiento legal, autores como Magnus Mörner han intentado clarificar de qué manera el Estado español intentó restringir los límites y posibilidades de cada grupo y de su contacto con el resto. Según el estatus otorgado a cada uno, ha establecido que a la cabeza, como es esperable, se encontraba el segmento compuesto por españoles peninsulares, criollos y mestizos legítimos. Siguiendo a este, estaría aquel compuesto por los indígenas americanos, quienes gradualmente fueron contando con una legislación especial⁷. Como tercer grupo, se encontrarían los esclavos negros –que reunían las tres “manchas” que podía tener una persona en la época: su “origen racial”, esclavitud e ilegitimidad- cuya condición se basó en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio, hasta la creación de un código más amplio en 1789.⁸ Por lo tanto, sólo los segmentos español e indígena contaban con un estatus legalmente definido (y en el caso de los indígenas no estuvo falto de contradicciones), lo que actuó en desmedro de la permanencia de una sociedad jerarquizada, en tanto “para funcionar efectivamente, el sistema requería una distribución cuidadosa y sistemática de derechos, privilegios, y obligaciones, con el fin de que las distinciones raciales estuvieran claramente demarcadas. La legislación colonial fue demasiado inconsistente con este propósito”⁹.

⁵ Richard Konetzke, “La legislación española y el mestizaje en América”, en Magnus Mörner, *El mestizaje en la historia de ibero-América*, México, Cultura, 1962, p. 63.

⁶ Restando al término mestizaje los apriorismos que implica respecto a que presupone la existencia de grupos humanos puros y homogéneos, cuya unidad se ve pulverizada por la “mezcla”, como lo ha hecho ver Serge Gruzinski. Como se verá más adelante, estos supuestos no forman parte de este trabajo. Ver Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 48-49.

⁷ Sobre los primeros momentos de la definición de la política indígena en América, ver Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949. Para el caso chileno, ver Néstor Meza Villalobos, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Santiago, Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1951.

⁸ Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969, pp. 49-50.

⁹ R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1720*, The University of Wisconsin Press, 1994, p. 161 (traducción propia).

La segunda explicación corresponde al desarrollo del “mestizaje”¹⁰.

Como ya se ha dicho, en un plano ideal, se consideraba la sociedad colonial como una compuesta por tres troncos claramente diferenciados. Sin embargo, la “mezcla” de estos, que tuvo lugar desde los primeros momentos del contacto, fue diluyendo muy pronto los límites que, por cierto, eran tan frágiles como imaginarios. Como señala María Elena Martínez, “el sistema de clasificación emergente contaba con la idea de que cada una de las tres principales categorías coloniales –españoles, indios y negros- se caracterizaba por una unidad o sustancia que era mantenida a través de la endogamia pero podía romperse por las relaciones sexuales fuera del grupo”¹¹. El efectivo establecimiento de dichas relaciones, dio como resultado el nacimiento de sujetos que no eran ya españoles, indígenas ni negros, sino que, por definición, ya no pertenecían a ninguna de las tres “naciones”¹².

¿Cómo establecer diferencias en medio de esta complejización de las distinciones étnicas? La preocupación de parte de la Corona ante este dilema se manifestó, nuevamente, en el ámbito legislativo. Sin embargo, considerando que la legislación que definía los tres “grupos básicos” de la sociedad colonial era ya ambigua, lo mismo podía esperarse de la que definía a estos “nuevos sujetos”, así como las relaciones que podían establecerse entre ellos. Según algunos autores, esta ambigüedad podía explicarse por toda una serie de factores que incidía en la dictación de una norma¹³, a lo que se sumaba el carácter casuístico de la legislación hispana para América. El resultado fue la generación de diferencias a nivel local, temporal, y en consideración de los grupos étnicos involucrados (puesto que no tenía la misma carga ser hijo de español e indígena, que de indígena y esclavo), todo lo cual llevó, finalmente, a la falta de una reglamentación coherente y

¹¹ María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, California, Stanford University Press, 2008, p. 163 (traducción propia).

¹² Juan Carlos Estenssoro, “Los colores de la plebe: la razón y mestizaje en el Perú colonial” en *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2000, p. 68.

¹³ Según Richard Konezke, las leyes de Indias obedecerán a la política del Rey o la razón del Estado, los intereses financieros relacionados con dicha política, las reclamaciones y pretensiones de los pobladores de América, el respeto a la Iglesia, y el Derecho natural. Konezke, *op. cit.*, p. 59. Mörner considera que eran determinantes la relación Iglesia-Estado, las ambiciones del Estado y su aspiración a regular la totalidad de la sociedad por medio de la legislación, y el carácter casuístico de la legislación española. Mörner, *op. cit.*, p. 44.

general para toda la América hispana, existiendo en su lugar “una serie de decisiones administrativas concernientes en algunos casos a ciertas jurisdicciones locales”¹⁴.

Pero la preocupación ante las “mezclas” tuvo otra manifestación. Esta fue la creación de un sinnúmero de nuevas denominaciones para designar los resultados posibles de la combinación de elementos indígenas, españoles, y africanos, que tuvo su manifestación más consistente en la creación de un “sistema de castas”¹⁵. El uso de este último estuvo lejos de ser sistemático pero, como advierte Martínez, “el sistema de castas fue sin embargo un sistema, un complejo ideológico constituido por un conjunto de principios sobre generación, regeneración y degeneración. Estos principios ligaban las principales categorías de casta con proporciones específicas de español, indio y sangre negra; hacían algunas mezclas compatibles con la pureza; y distinguían entre la gente que descendía de españoles e indios y aquellos con ancestros africanos”¹⁶.

Las clasificaciones partían de la mezcla de los tres troncos básicos. Así, de español e india, se nacía mestizo; de español y negra, mulato; de negro e india, zambo. De ahí en más, se multiplicaban las combinaciones, creando una multiplicidad de términos imposibles de reconocer a la vista¹⁷. Desde la segunda mitad del siglo XVIII estas clasificaciones cristalizarán en los “cuadros de castas”, representaciones pictóricas por las cuales se describían los rasgos de cada mezcla posible, tanto en el aspecto físico como en el temperamento que se atribuía a cada sujeto en virtud de su mezcla. Sin embargo, tal como ha advertido Douglas Cope, estos cuadros “retratan el tipo de sociedad que la élite española siempre había anhelado: jerárquica, ordenada, y controlada, una sociedad en la que la diferencia racial acusaba un determinado estatus. Tales disposiciones, sin embargo, eran obtenidas más fácilmente en el lienzo que en el vida real”¹⁸.

¹⁴ Id.

¹⁵ El término “castas” fue utilizado con mayor consistencia desde el siglo XVIII, para denominar no a las naciones, sino a las mezclas nacidas de ellas. El término mestizo se reservará exclusivamente para hijos de españoles con indígenas. Estenssoro, *op. cit.*, p. 76.

¹⁶ Martínez *op. cit.*, p. 166 (traducción propia).

¹⁷ Las denominaciones además, variaban según quien las estableciera. Como ejemplo, según las tablas de Gregorio de Cangas de fines del siglo XVIII, de español y mestiza, nacía “mestizo real”; de mestizo e india, “cholo”; de cholo e india, “tente en el aire”; y de tente en el aire e india, “salta atrás”. Estenssoro, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸ Cope, *op. cit.*, p. 161 (traducción propia).

Aunque estos cuadros son tardíos respecto al periodo que abarca este trabajo, bien puede considerarse que los principios que guiaban el sistema de castas se hicieron presentes a lo largo de todo el siglo XVII, y aunque en la práctica fueron poco operativos (en el ámbito administrativo, más aún en la vida cotidiana), muestran de forma clara hasta donde llegó el “impulso clasificador” del Estado y la élite hispana, cuyos antecedentes se encontraban en la historia reciente de la Península Ibérica¹⁹, y mediante los cuales se pretendía simplificar y re-ordenar una sociedad que en la realidad distaba bastante del ideal jerarquizado.

Esta simplificación se hacía aún más evidente en el caso de las distinciones básicas entre “españoles”, “indígenas” o “negros” –que son las que predominarán en este trabajo– puesto que se trata de etiquetas bajo las cuales se ha unificado a sujetos que, más allá de la apariencia física, pueden ser tremendamente heterogéneos²⁰. El hecho de tratarse de un “esquema de diferenciación de origen externo”, como lo ha llamado Jaime Valenzuela²¹, debe tenerse en cuenta cuando nos encontramos con rótulos como los ya mencionados en documentos de la época, puesto que su uso en instancias administrativas no necesariamente implica la aceptación o uso corriente de éstos de parte de los sujetos que son denominados.

En este sentido, es crucial lo sostenido por Martínez cuando se refiere al poder de la Iglesia y los organismos del Estado de “crear definiciones, archivos, y clasificaciones [...] En un grado considerable, estas instituciones y las prácticas que generalizaron establecían los parámetros de las categorías que eran posibles y legítimas. Ellas no sólo tenían el poder de definir, clasificar, y ordenar sino de excluir en base a dichas categorizaciones”²².

Finalmente, fueron los órganos eclesiásticos y estatales los que hicieron posible que las denominaciones étnicas que se imaginaban en un plano ideal, entraran en

¹⁹ Señala María Elena Martínez que la preexistencia de este “impulso” se remonta a la Inquisición española, y a sus intentos por determinar los grados de sangre cristiana, judía y musulmana de la península. Martínez, *op. cit.*, p. 143 (traducción propia).

²⁰ Esta apreciación quizás valga mucho más para algunas poblaciones urbanas, como es el caso de Santiago de Chile, que para otros casos como el de comunidades específicas, cuya cohesión puede haberse mantenido después de la llegada española. Convengamos en que aún en estos casos la etiqueta “indio” o “indígena” es el resultado de una denominación externa.

²¹ Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, LOM, 2001, p. 47.

²² Martínez, *op. cit.*, p. 225 (traducción propia).

funcionamiento en la práctica, a través de su uso en registros parroquiales, procesos judiciales y trámites administrativos y notariales.

Dicho esto, ¿puede pensarse en características comunes diferenciadas según la condición étnica figurante en los documentos coloniales? Y dada la artificialidad de las etiquetas étnicas promovidas por el Estado y la Iglesia hispana, ¿puede decirse que la pertenencia a determinado grupo étnico determinaba la forma y la calidad de las relaciones establecidas entre sujetos de diversa “condición”, según los parámetros coloniales?²³. Esto nos lleva a la pregunta ya esbozada, acerca de en qué medida estas categorías tuvieron significado y fueron adquiridas por las mismas personas que fueron “nombradas”.

Esta interrogante no tiene una única respuesta. Aún cuando se trate de categorías externas, no puede negarse la posibilidad de que ciertos sujetos llegaran a actuar en virtud de los atributos que se les han asignado, en circunstancias particulares, o a generar cierta “identidad de grupo” en contextos específicos.

Así, diversos historiadores han discutido acerca de si la etnicidad podía definir el comportamiento de un sujeto y determinar su posición en la sociedad, y han identificado otros marcadores que podrían tener relevancia, tales como riqueza-ingreso, ocupación, educación, parentesco, estatus y poder²⁴.

Sin embargo, al menos para los fines de este trabajo, resulta más pertinente considerar que un sujeto no se definía de una vez y para siempre según un número fijo de atributos, sino que esta podía variar de acuerdo a las circunstancias en que se desarrollara pues, como sentencia Serge Gruzinski, “cada ser está dotado de una serie de identidades, o provisto de puntos de referencia más o menos estables, los cuales activa sucesiva o simultáneamente según los contextos [...] La identidad es una historia personal que se

²³ El debate sobre el peso de las categorías étnicas en la diferenciación de los sujetos y en la definición del comportamiento de un grupo es de larga data, y en él se evalúa también la importancia de la condición económica. Sobre estas diferentes posturas ver, Robert McCaa, Stuart B. Schwartz, Arturo Grubessich, “Race and Class in Colonial Latin America: A Critique”, *Comparative Studies in Society and History (CSSH)*, 21:3, (1979): pp. 421-433; John K. Chance y William B. Taylor, “Estate and Class: A Reply”, *CSSH*, 21:3 (1979): pp. 434-442; Rodney Anderson, “Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821”, *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, 68:2 (1988), Duke University Press: 209-243; Magnus Mörner, “Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with Special Regard to Elites”, *HAHR*, 63:2 (1983), Duke University Press: pp. 335-369.

²⁴ Mörner, “Economic factors”, p. 337 (traducción propia).

vincula con capacidades variables de interiorización o de repulsa de las normas inculcadas. Socialmente, el individuo no deja de afrontar una pléyade de interlocutores, dotados a su vez de identidades plurales. Como una configuración de geometría variable o en eclipse, la identidad se define siempre a partir de relaciones y de interacciones múltiples”²⁵.

Esta idea está en concordancia con una postura que ha puesto énfasis en cómo se establecieron redes sociales entre los individuos de las sociedad colonial. Aunque estas redes tienen también un rol fundamental para las élites, el acento de este enfoque está dado en la trascendencia que pudieron tener para definir el lugar del resto de los sujetos de la sociedad colonial, como indios, castas, esclavos, mestizos, o “plebeyos” en general. Consecuentemente, la posición social no está determinada a priori por los marcadores clásicos (etnia, riqueza, trabajo, etc.), sino que también se determina, y quizás antes que estos otros, por las relaciones que se llegan a establecer con otros miembros de la sociedad.

El establecimiento de estos vínculos se hace necesario, en especial porque se trata de una sociedad marcada por las diferencias, e incluso podría considerarse de mayor urgencia que otros deseos de ascenso social. Esto lo señala Douglas Cope, cuando establece que “en la vida diaria, los plebeyos dependían de la asistencia, amistad y buena voluntad de hombres y mujeres de una variedad de grupos raciales”²⁶.

Un proceso similar ha sido denominado por Poloni-Simard como “mestizaje social”. Concretamente, se trataría de aquel “por el cual el desarrollo de la sociedad colonial, especialmente en la ciudad, multiplica las interrelaciones entre los actores pertenecientes a distintas categorías étnicas y las posibilidades de movilidad social, y gracias al cual el juego de los vínculos atraviesa los estamentos, lo que da nacimiento a nuevos grupos sociales que algunos individuos tipifican claramente”²⁷. Si volvemos al principio, podemos agregar que este mismo “juego de vínculos” fue permitido por la inconsistencia de la legislación hispana. En palabras de Martínez, “la vaguedad política del espacio imperial y la poco sistemática naturaleza de la legislación colonial provocó que

²⁵ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 62.

²⁶ Agrega que “seguramente estos lazos fueron más importantes que cualquier deseo de que el nieto de uno se acercara más a la norma de imagen somática española”. Considera la “norma de imagen somática” como las características físicas que un grupo acepta como su norma e ideal. Cope, *op. cit.*, p. 78 (traducción propia).

²⁷ Jacques Poloni-Simard, “Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial”, en Guillaume Boccara y Silvia Galindo, eds., *Lógica mestiza en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1999, p. 132.

individuos y grupos intentaran cambiar o redefinir los estatus, políticas, y clasificaciones”²⁸.

Estas ideas permiten matizar la visión de una sociedad separada en segmentos bien definidos, entre los cuales las formas de relacionamiento estaban claramente determinadas. Obligan, además, a repensar el problema de las denominaciones étnicas, al considerarlas dentro de un contexto específico: el de la política colonial. Esto no lleva a desechar dichas categorías, sino que a abordarlas desde otra perspectiva, en la cual la adopción o desuso de ellas por parte de un sujeto no es definitivo, sino que responde a contextos y objetivos específicos. Estas ideas, al igual que el rol que las instituciones coloniales, en especial la Iglesia, toman en el proceso de clasificación y denominación de los grupos componentes de la sociedad, serán parte fundamental del análisis de la forma en que sujetos de distinta “condición étnica” –considerando ahora que esta puede ser auto asignada o impuesta- se integran y relacionan al interior de la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria. Sin embargo, es preciso aún conocer más acerca de cómo estos problemas, presentes en la América colonial hispana, pudieron o no hacerse presentes en el caso concreto de Santiago de Chile, durante el siglo XVII.

Santiago de Chile en la época colonial. Visiones sobre el ordenamiento de una sociedad mestiza

Los elementos citados en el apartado anterior, sin duda forman parte del análisis de la sociedad de Santiago colonial, en tanto se desprenden de la política adoptada por el Estado español frente a las colonias Americanas dentro de las cuales dicha ciudad se encontraba incluida (o en vista de lo ya dicho, de la falta de una política coherente en ellas). Sin embargo, previo a hacer algunas apreciaciones sobre cómo el ideal de orden jerárquico se hizo presente en la ciudad de Santiago, se debe considerar la dimensión espacial y poblacional de ésta, puesto que es un elemento que también se conjuga en la cercanía y vínculos entre unos y otros segmentos.

²⁸ Martínez, *op. cit.*, p. 7 (traducción propia).

A pesar de ser un centro urbano, “centro político-eclesiástico”, Santiago no era equiparable a otras ciudades americanas en términos de extensión o en virtud de su aspecto. Señala Jean-Paul Zúñiga, en el siglo XVII Santiago “tiene mucho de pueblo, sin edificios prestigiosos ni grandes obras arquitectónicas dignas de una capital regional como podían serlo Quito o Guadalajara”²⁹. Incluso su designación misma como ciudad podría ponerse en duda, hasta pasado dicho siglo. Según Jaime Valenzuela, “pese a su indudable rol urbano en la región, Santiago mantenía aún en el siglo XVIII su característica semicampesina, con su plaza mayor actuando como centro del comercio agrícola local, permanentemente ocupada por animales, productos y gente venida de los campos cercanos”³⁰.

Organizada en cuadrícula entorno a la plaza mayor, con los edificios del Cabildo, Catedral y conventos como principales ejes (y en el caso de estos últimos, como límites del plano urbano), fue también ejemplo de la estratificación social, a través de la entrega de solares ubicados con mayor cercanía al centro según la posición social del beneficiado³¹. Fuera de los indígenas y esclavos negros que vivían en el centro de la ciudad debido a los servicios que prestaban a miembros de las élites, la gran mayoría de ellos, junto con las “castas” en general, grupos de españoles, y mestizos de bajo rango, habrían habitado barrios periféricos como La Chimba y La Cañadilla, limitantes con el mundo rural³².

Respecto a la población, lamentablemente existen pocos estudios que se puedan tomar como referencia. Armando de Ramón calcula que a comienzos del siglo XVII –siglo central en esta investigación “algo menos de un quinto de población era de origen español puro (18,84%) y un número aún menor era mestizo de español e indio (7,41%) mientras que, en cambio, más de los dos tercios (67,57%) eran de raza india pura y una pequeña porción (6,18%) se componía de africanos y sus mezclas”³³. Finalmente, y como referencia

²⁹ Jean-Paul Zúñiga, *Espagnols d’outre-mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17^e siècle*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, p. 89 (traducción propia).

³⁰ Jaime Valenzuela, *op. cit.*, p. 71.

³¹ Mario Góngora, *Estratificación social urbana en Chile (siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII)*, Center Discussion Paper N° 30, Center for Latin American Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, 1971, p. 3.

³² Para una descripción detallada de la traza urbana y los sectores periféricos, ver Armando de Ramón, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2000, pp. 33-87, y Valenzuela, *op. cit.*, p. 69-76.

³³ Armando de Ramón, *op.cit.*, p. 39. Para realizar estos cálculos considera los libros de bautismo de la parroquia El Sagrario. Como él mismo señala, existían diferencias en la composición entre las distintas parroquias, pudiendo deberse una mayor presencia indígena en una de ellas dada la capacidad de los vecinos

para la época, el autor señala que para 1647 la población total de Santiago no pasaba de 4 mil habitantes, y para principios del siglo XVII habría aumentado a 12 mil.

Ahora bien, en relación con la estratificación social en Santiago, investigaciones precedentes reconocen la existencia de un sistema jerárquico en el cual participan variables que *grosso modo*, podríamos resumir en: “biológica”, esto es, la “pureza racial”, o nivel de cercanía a los primeros pobladores españoles, y en un sentido negativo, la presencia de sangre indígena y africana; económica, determinada por la posesión de tierras y/o de encomiendas o, por el contrario, la necesidad de trabajar en oficios u ocupaciones diversas, o como mano de obra forzada; y la social, determinada por el acceso a cargos políticos, militares y eclesiásticos, y un modo de vida característico.

Mario Góngora propuso un esquema un tanto rígido, según el cual la sociedad se podía diferenciar en: Aristocracia, orden eclesiástico, mercaderes, artesanos, españoles pobres del campo y la ciudad, castas libres urbanas, esclavos, y masa indígena de los pueblos y encomiendas³⁴. Sin embargo, su trabajo se concentra en las características de la “aristocracia” o “patriciano urbano” como prefiere llamarlo³⁵.

Otros historiadores, como Alejandra Araya y Jaime Valenzuela, han caracterizado a este grupo, señalando que su definición no se basó en un criterio jurídico, sino que en las muestras visibles de su estatus, a través de elementos tanto materiales –como la posesión de la tierra y la mano de obra- como simbólicos. Araya ha señalado que “[...] la nobleza de sangre y de toga era prácticamente inexistente, razón por la cual eran las apariencias, las actitudes y los comportamientos los que iban definiendo quiénes eran los elegidos para mandar. De ahí que, el modo de ser aristocrático, fuese un mecanismo de mantención de los

más pudientes de poseer sirvientes y esclavos de origen indígena y africano. En El Sagrario habrían cambiado estas cifras hacia el periodo 1681-1695, quedando en un 56% de españoles, 28,5% de personas de origen africano, 14% indígena. Calcula también las proporciones en las parroquias de Santa Ana, con 89,9% español, y pocos indios y negros por la pobreza del primer estrato para adquirirlos o tener sus servicios, y de Ñuñoa, que en la época pertenecía al ámbito rural, lo que podría explicar la fuerte presencia indígena (65%) Ver *ibid*, p. 80.

³⁴ Góngora, *op. cit.*, p. 9.

³⁵ Como rasgos característicos de este grupo señala la dependencia del Estado, en tanto éste era el que le daba la posesión de encomiendas y mercedes de tierra. La condición de pertenencia al grupo habría pasado de ser la “cercanía a la conquista” hacia “otros canales que ofrece el Imperio burocrático y la sociedad en vías de aristocratizarse”, dentro de los que cuenta la gran propiedad, el contar con el favor de los Gobernadores, la posesión de oficios eclesiásticos, la incorporación a la alta burocracia de las Audiencias, y como vía más importante, el matrimonio con viejas familias. *Ibid.*, p. 15.

privilegios. Si no se demostraba públicamente lo que se era, simplemente no se era”³⁶. Sumado a esta diferencia en relación a la formación de las aristocracias europeas, se encuentra el hecho de que las condiciones originales que permitieron su posición social en los inicios, al pasar los años de la “conquista” perdieron importancia (como el peso de las encomiendas o la relevancia de los cargos militares, por ejemplo). Sin embargo, a pesar de este cambio, los marcadores visibles de estatus mantuvieron su fuerza como elementos constitutivos de una identidad de grupo.

Si siguiéramos el orden propuesto por Góngora, a continuación tendríamos a una suerte de grupo intermedio, compuesto por comerciantes y letrados (escribanos, abogados, etc.), grupo al que Valenzuela agrega los pequeños mercaderes, subintermediarios de las principales redes comerciales, y quienes abastecen el consumo cotidiano. Este grupo, al igual que el anterior, estaría netamente compuesto por españoles.

Por último, se encuentran los “indios y castas urbanas”, grupo en el que ubica a un grupo tan dispar como trabajadores domésticos, indios yanaconas, negros e indios libres, negros oficiales o maestros artesanos, o con oficios como albañil, carpintero, zapatero, o botijero, e incluso a mestizos libres (es decir, hijos de indias no encomendadas). En condiciones de vida similares a las de este grupo, encontraríamos a un grupo de “españoles pobres”. Probablemente todos ellos encajen mucho mejor bajo una definición como “plebeyos” que, siguiendo la definición propuesta por Alejandra Araya, se refiere al “segmento de la población que debía sujetarse a servir en razón de no tener bienes propios o administrables, es decir, subordinarse”³⁷. Es decir, el grupo de los que se valen principalmente de su propio trabajo para su subsistencia.

Un esquema como el de Góngora permite concebir una sociedad bastante ordenada, en la cual la posición de un sujeto está condicionada tanto por su condición étnica como por las ocupaciones, y su nivel de riqueza, variables que en dicho modelo tienden a coincidir, con la excepción de los españoles pobres, o de algunos artesanos indígenas. Por esto

³⁶ Alejandra Araya, *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile 1750-1850*, Tesis para optar al grado de Magister en Historia, Santiago, Universidad de Chile, 1999, p. 103. Concuerda con esta apreciación Jean-Paul Zúñiga, *op. cit.*, pp. 163-168, Jaime Valenzuela agrega que “el tren de vida, la vestimenta, la vivienda, entre otros elementos, van a ser los medios más visibles de proclamar la excelencia de un individuo y de su familia”, *op. cit.*, p. 57.

³⁷ Araya, *op. cit.*, p. 104.

mismo, podría conducir al error de considerar la sociedad de Santiago como compuesta por grupos que, en tanto bien definidos, se relacionan dentro de límites nítidos.

Pero, a partir de lo dicho en el apartado anterior, estamos advertidos ya de la diversidad de la población colonial, y de las diferencias que podían existir entre grupos a los que se pretendía unificar. Diferencias que podían ser profundas, aunque permanecieran ocultas tras los rótulos étnicos utilizados en los registros parroquiales que son la base de los estudios demográficos que nos permiten conocer la proporción de “indios”, “negros” y “españoles” en la ciudad.

Así, en el caso de los españoles que habitaron la ciudad de Santiago no puede hablarse en ningún caso de un grupo uniforme, puesto que se debe considerar la existencia tanto de una élite, como de otros peninsulares sin los mismos privilegios ni posibilidades. Valenzuela señala sobre esto que el rótulo “español” designaba, en Chile, tanto a europeos como a mestizos hispanizados, y que es necesario considerar “el proceso de jerarquización que, a su vez, habían vivido internamente los propios hispanocrillos. Ellos estaban presentes en todos los niveles de la escala social y del conjunto de las ramas de la economía urbana. Compartían, así, formas de vida y espacios laborales con los grupos étnicos ansiosos de hispanización, reforzando las posibilidades de mimetismo cultural”³⁸. Es por eso que es posible encontrar españoles cuya situación dista bastante de las de la élite, y otros derechamente pobres³⁹.

Si hablamos de indios, las diferencias parten ya desde los lugares de origen de las poblaciones que se comprenden bajo dicha etiqueta. Sobre esto, Jean-Paul Zúñiga se pregunta “¿Cómo reagrupar en efecto en una categoría única a todos los indios, aquellos que eran «de paz» o Aucaes del sur, artesanos libres o trabajadores agrícolas encomendados, autóctonos vagabundos rompiendo comunidad o miembros de un pueblo...?”⁴⁰. Cuestión tanto más compleja cuando se considera que con esta etiqueta se

³⁸ Valenzuela, *op.cit.*, p. 53.

³⁹ Para Góngora, este grupo de los “españoles pobres” estaría compuesto por soldados, hijos naturales, criados, huérfanos, parientes pobres de los sectores acomodados, y “mozos sueltos del campo y la ciudad” que son la “fuente del vagabundaje rural y de la plebe urbana ociosa”, cuadrilleros, mineros y obrajeros, entre otros. Sin embargo —señala— pueden llegar a ser pequeños propietarios, en especial en las zonas remotas y ruralizadas de Chile. Góngora, *op. cit.*, p. 26 y 27.

⁴⁰ Zúñiga, *op. cit.*, p. 236 (traducción propia).

designaba también a aquellos cuyos orígenes eran más remotos, como los “cuzcos” provenientes del Perú, o a los huarpes de la provincia de Cuyo⁴¹.

Finalmente, el grupo de los “negros” contaba con diferencias similares en su seno, “porque los negros venían de medios culturales muy diferentes, desde los mandingas de la desembocadura de la Gambia, a los malemba de Angola, o los Bemba de Mozambique, sin olvidar los negros criollos de América”⁴², a lo que deben agregarse las diferencias de estatus que diferenciaban a aquellos que eran esclavos, de otros que podían ser artesanos libres, y que podrían hacerse extensibles también al grupo de los “indios”, en el cual el régimen de trabajo podía marcar diferencias notables⁴³.

Dadas estas diferencias, y pensando siempre en un ámbito urbano, las diferencias que separaban, por ejemplo a un negro libre, de un español pobre, al menos en el ámbito material, podían ser poco significativas. Entonces, el hecho de que los grupos no sean homogéneos en su interior, sumado a la inconsistencia de la legislación colonial referida en el apartado anterior, ¿no permite acaso pensar que, dado que los límites entre los tres “grupos básicos” eran bastante difusos, las relaciones establecidas entre ellas podían ser bastante más fluidas de lo imaginable?

Esto no quiere decir que no existiesen diferencias en la sociedad colonial, pues de hecho las habían, sino que permite pensar esas diferencias como no dependientes sólo de la condición étnica que, como ya se ha dicho, podía responder mucho más a las pretensiones de orden del Estado colonial que al deseo de los propios sujetos de identificarse bajo cierto rótulo. Por lo mismo, los vínculos establecidos entre sujetos no necesariamente dependían de un prejuicio desprendido de la etnicidad atribuida. Sobre esto, vale recordar, una vez más, el concepto de “identidades múltiples” referido con anterioridad.

Pero, ¿hasta dónde llegaba esta heterogeneidad?. Zúñiga ha señalado que, si bien los tres grupos eran bastante dispares interiormente, existía uno que tenía mayor coherencia que el resto: la élite hispana, grupo que bien podría tratarse de forma independiente, como

⁴¹ *Ibid*, p. 237 (traducción propia).

⁴² *Id.* (traducción propia).

⁴³ Puesto que, durante el siglo XVII podía ser también esclavos, encomendados, o no tener este tipo de sujeciones laborales.

un cuarto componente. Según el mismo autor, este sería el grupo más “encuadrado” en el ámbito religioso, y el culturalmente más homogéneo.

Considerando que la población de Santiago tiene orígenes diversos y que en el caso de los “negros” y los “indios” se trata de sujetos desarraigados (por el régimen de esclavitud para los primeros, y la atomización desprendida de la organización de estos en “pueblos de indios” y encomiendas para los segundos), la élite se habría constituido en el único o más poderoso grupo de referencia para el resto, más aún considerando que en el contexto colonial, “la hispanización es la única forma viable de concebir un futuro posible”⁴⁴.

Este hecho ha sido puesto de relieve también por Jaime Valenzuela, quien considera que el desarraigo de la población de la ciudad habría facilitado la imposición general de la cultura española, partiendo por la implantación de la lengua hispana. Como parte de esta cultura, se encuentra el sistema de ordenación de los sujetos de la sociedad ya mencionado, lo que para Valenzuela, tiene un efecto aculturador y funciona como medio de control. Según señala, “se lograba al imponerle un esquema de diferenciación de origen externo –el fenotipo- que asimilaba como conjuntos compactos a grupos humanos de orígenes diferentes. Para todos estos sectores, ahora desprovistos de identidad étnica y comunitaria propias y originales, la inserción social pasará de preferencia a través de los canales coloniales oficiales, en una estrategia de *superposición* de estructuras corporativo-identitarias”⁴⁵.

Una de estas estructuras, por lo tanto, sería el mismo sistema de “etnias”, con lo que volvemos, nuevamente, al problema de las denominaciones étnicas y de la funcionalidad que pudieron adquirir para la élite y la administración colonial (que bien podrían ser lo mismo). Valenzuela agrega otras, como la carrera militar, o las cofradías.

El punto del autor es destacar que si bien estas estructuras podían permitir a los sujetos diferenciarse en el marco de la sociedad toda, al interior de su propio grupo, o conseguir una mejora en su estatus (como podía ocurrir, por ejemplo, con los sectores “plebeyos” y la carrera en el ejército), estos logros se enmarcaban dentro de un modelo netamente español y, por lo tanto, manifestaban el éxito del proceso aculturador.

⁴⁴ Zúñiga, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁵ Valenzuela, *op. cit.*, p. 47.

No obstante la utilidad de la idea de una superposición de estructuras “corporativo-identitarias”, por sobre la idea de una sociedad jerarquizada estrictamente en base a un criterio único -como puede ser el étnico o el económico-, la mención a un “exitoso proceso aculturador” puede cuestionarse. Este “éxito”, si bien puede ser innegable al considerar las estructuras y formas hispanas que pervivieron, se matiza por el hecho de que, a pesar de existir un ideal de sociedad jerarquizada, en la práctica se dio la conformación de unos grupos sociales bastante más complejos internamente de lo que suponía el ideal hispano⁴⁶.

Me parece de mayor utilidad, al menos considerando los fines de esta investigación, una perspectiva que pueda considerar, aun aceptando la fuerza con que se implantó la institucionalidad española, la validez de las “estrategias de sobrevivencia”⁴⁷ que utilizaron tanto las élites como el resto de la sociedad –plebe, castas, indios, en fin-, para mantener o conseguir mejoras en su posición, dentro de las nuevas condiciones generadas bajo el proceso hispanizante⁴⁸, estrategias en las cuales las diversas estructuras “corporativo-identitarias” entraban en juego.

De todo lo dicho, se desprenden algunas precauciones a considerar. La primera es considerar que las categorías étnicas forman parte de un extenso proceso clasificador a nivel americano, base de la sociedad colonial, y que por lo tanto se hace presente también en el caso de Santiago. Esto implica que cuando nos enfrentamos a rótulos como “indio”, “español” o “mulato” se debe considerar la posibilidad de que no se trate necesariamente de un grupo homogéneo y con conciencia de tal.

La segunda es que, puesto que estas categorías son más el producto de una idealización de la sociedad que un reflejo de la realidad, las relaciones dadas entre sujetos de determinada condición étnica se vuelven mucho más flexibles y complejas. Esta complejidad ya ha sido puesta de relieve en otros estudios en el ámbito americano, cuyo caso paradigmático puede ser el de la ciudad de Lima. Así, al estudiar las relaciones

⁴⁶ Lo mismo podría decirse, por ejemplo, del éxito en la implantación del cristianismo en la América colonial versus las formas de sincretismo religioso que se manifiestan aún en la actualidad.

⁴⁷ Este término corresponde a Alejandra Araya, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁸ Dentro de éstas, bien puede considerarse el uso estratégico de las identidades, cuyo uso dependerá del contexto específico en que se mueva determinado sujeto, de los vínculos que pretenda establecer con el resto, o con los objetivos que persiga, punto que podrá evidenciarse más claramente en el cuarto capítulo de este trabajo.

interétnicas en ella, Alberto Flores Galindo⁴⁹ descubrió los altos niveles de violencia – reflejo de la “tensión étnica”- entre indios y negros durante el periodo colonial, mientras que, al analizar los registros matrimoniales de la misma ciudad, Jesús Cosamalón concluyó que las relaciones entre etnias no se limitaban a la violencia sino que, por el contrario, se caracterizaban por su riqueza y fluidez⁵⁰.

Esto nos lleva a la tercera idea: la diversidad de contexto en los cuales se podían relacionar sujetos percibidos como de distinta condición étnica, resultará fundamental en la determinación de las formas e intensidad de estas relaciones, así como en el peso que adquirirán las categorías étnicas para los involucrados. Así, las relaciones interétnicas bien podrían ir –como en el caso limeño- desde las manifestaciones abiertas de violencia, a la creación de redes sociales interétnicas.

Estas son algunas de las premisas que, me parece, deben considerarse a la hora de estudiar las posibles formas de funcionamiento de la sociedad colonial en general, y las dadas en el contexto específico de Santiago durante el siglo XVII. Efectivamente, como se verá en los próximos capítulos, las relaciones establecidas en el marco de la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del convento de San Agustín, presentaron similares niveles de complejidad. Pero antes de ver esto, es necesario considerar un factor más que entrará en funcionamiento: el rol específico de la cofradía como espacio de sociabilidad colonial.

⁴⁹ Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984. Señala: “A la postre, la violencia no sólo rige las relaciones entre aristocracia y plebe, sino que contamina el conjunto de la sociedad, se introduce y propala en la vida cotidiana y agudiza las tensiones entre los grupos o sectores populares: escinde y fragmenta”, p. 168.

⁵⁰ Jesús Cosamalón, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.

CAPÍTULO II

Aproximaciones a la cofradía colonial como espacio de sociabilidad

La cofradía colonial: definición y debates en torno a su rol en la sociedad americana

Las cofradías fundadas a lo largo de todo el periodo colonial en los territorios americanos, tanto españoles como portugueses, fueron una forma de asociación trasplantada desde el continente europeo, donde su antigüedad se remontaba al siglo XII. Sin embargo, no es sino hasta el siglo XVI que se generalizan a lo largo de España y son implantadas en América colonial⁵¹.

El hecho de haber adquirido formas diversas en cada región donde se formaron fue común tanto a las originarias hermandades europeas, como a las americanas, lo que ha generado que, en el estudio de este tipo de agrupaciones, se hayan creado diferentes definiciones y clasificaciones por las cuales se ha intentado comprender la totalidad de las posibilidades que ofrecían. No obstante esta variedad, podemos decir, como punto de partida, que se trata de “asociaciones religiosas de socorro mutuo, constituidas generalmente por laicos, quienes movilizadas por una clara finalidad espiritual, benéfico-asistencial, se organizaban bajo la protección de algún santo patrón o advocación mariana, con un sistema de cargos rotativos para su administración”⁵². La diferencia entre unas y otras podía depender del énfasis que se diera a algunos de los tres fines principales que perseguían: la promoción del culto de la advocación correspondiente, la realización de prácticas espirituales para la salvación del alma (misas, indulgencias, procesiones, etc.) y el fomento de la caridad entre los miembros⁵³.

Al igual que ocurría en las hermandades europeas, y principalmente españolas, las cofradías americanas tuvieron como uno de sus principales elementos de diferenciación, su

⁵¹ Diego Lévano Medina, “Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima Siglo XVII”, *Revista del Archivo General de la Nación* 24 (2002), p. 78.

⁵² Id.; Carmen Mena García, “Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVII, 1, 2000, p. 137.

⁵³ Lévano, *op. cit.*, p. 79.

composición social, con un rol importante otorgado al factor étnico⁵⁴. Como señala Carmen Mena, la existencia de una sociedad pluriétnica no fue una especificidad americana, sino que también fue una realidad en la península ibérica, por lo cual “no es cierto que fuera en América donde se plantee por primera vez al Estado castellano el problema de integrar y asimilar a una etnia dominada”⁵⁵. Sin embargo, sí puede señalarse su particularidad en cuanto a que el carácter pluriétnico estuvo dado, también, por los indígenas que habitaban los territorios americanos con anterioridad a la llegada europea y que, puesto que no formaban un grupo culturalmente homogéneo, podían ofrecer niveles diversos de resistencia a la empresa evangelizadora en la cual, en el contexto indígena, se inscribían las cofradías.

Como resultado, parte importante de las cofradías formadas durante la época colonial se dirigían a grupos específicos de las sociedades donde eran creadas. Así, podía darse el caso de cofradías diferenciadas para españoles, indígenas o africanos, y en este último caso, de hermandades diferenciadas según la “nación” de origen atribuida⁵⁶. Sin embargo, las distinciones en cuanto a composición de las hermandades no alcanzaron el mismo nivel de rigidez en cada caso. Mientras en algunos casos fue posible que en cofradías de negros se aceptara también a indios, mestizos e incluso españoles o portugueses, según el caso⁵⁷, en otras las distinciones étnicas y sociales alcanzaron niveles notables⁵⁸.

⁵⁴ No obstante las cofradías también se vieron asociadas a gremios de artesanos o comerciantes, o se diferenciaron según el estatus de sus miembros (es el caso de las cofradías exclusivas para la élite hispana), en este apartado pondré acento sólo a las divisiones étnicas, en tanto es la materia central de este trabajo.

⁵⁵ Según señala, las cofradías de negros existieron desde el siglo XIV en ciudades como Sevilla, Cádiz, Jerez de la Frontera y Puerto de Santa María. Mena, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁶ Por ejemplo, se instauraron cofradías diferenciadas según fueran de la nación “congo”, “terranova”, “yoruba”, etc. Puede verse un buen ejemplo de estas divisiones en el caso brasileño, donde “[...] para cada cual, negro o mulato, hombre o mujer, esclavo o libre, y cualquiera sea su filiación tribal o lugar de nacimiento (criollo, i.e. nacido en Brasil, o nacido en África), existía una cofradía en la cual podía encontrarse con sus iguales”. A. J. R. Russell-Wood, “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behaviour,” *HAHR*, 54: 4 (1974), p. 579 (traducción propia). Respecto a las “naciones” de origen, ya se ha establecido que éstas corresponden más a los puertos en que los esclavos eran embarcados que a las naciones a las que verdaderamente pertenecían en África. Ver Carmen Bernard, *Negros esclavos y libres en la ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Talavera, 2001, pp. 73-75.

⁵⁷ Un ejemplo de ello es la cofradía limeña de Nuestra Señora de Los Reyes. Lévano, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁸ Es el caso de algunas cofradías de Buenos Aires, diferenciadas para negros libres y para esclavos, sin que en ellas participaran españoles. Ver Carmen Bernard, “Un sargento contra un rey, ‘ambos a dos negros’” en

Un elemento que sí es común a las cofradías, es su regulación mediante un documento fundamental conocido como “constituciones” o “compromisos” (este último común en el caso de las hermandades de Brasil). En este documento se expresaban los motivos y circunstancias de la instauración de la asociación, y se detallaba la reglamentación que regiría su funcionamiento, tratando temas como las condiciones y pagos necesarios para incorporarse a la cofradía, la división de funciones al interior de ésta, las obligaciones económicas y devocionales de los cófrades, y las de la hermandad con sus integrantes, entre otros aspectos. Sin embargo, en tanto las cofradías eran agrupaciones dependientes de la Iglesia, necesariamente debían someter sus “constituciones” a la aprobación de las autoridades eclesiásticas, obligación que se había generalizado desde el Concilio de Trento⁵⁹.

Respecto a la organización interna de cada hermandad, esta presentaba variaciones de caso en caso, pero existen algunos cargos de uso bastante generalizado. Uno de ellos, es el que ocupaba el primer lugar en la jerarquía, denominado comúnmente como “mayordomo”. Este posee las principales funciones administrativas durante un año y es elegido dentro de un cabildo anual destinado para ello. Por otra parte, es frecuente el cargo de Procurador, encargado de solucionar pleitos y velar por el cumplimiento de las “constituciones”, y el Contador o Tesorero. Fue frecuente también la elección de “diputados”, “alférez” y “caporales”, todos los cuales podían pertenecer a hombres y/o mujeres, dependiendo de lo que se estableciera en las “constituciones” de cada hermandad. Incluso en algunas cofradías de negros, se realizaban elecciones de “reyes” y “reinas”, cuyas funciones e importancia variaban según cada caso⁶⁰.

Berta Ares Queija y Alessandro Stella, eds., *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, p. 164.

⁵⁹ Carmen Mena García, “Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: Estudio comparativo de la Cofradía de Nuestra Señora de Los Ángeles o ‘de los Negritos’ de Sevilla y de la Cofradía de Santa Ana de Panamá”, en: *Estrategias de Poder en América Latina*, Vol. 1., Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000, p. 134.

⁶⁰ Sobre “reyes” y “reinas” en las cofradías hispanoamericanas, ver Carmen Bernard, “Un sargento contra un rey”, pp. 166-171. Sobre su existencia en el caso de los territorios portugueses, ver Elizabeth Kiddy, *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*, Pittsburgh, 2005, págs. 77 y 89.

En tanto, el sector dirigente de la cofradía, que tenía derecho a elegir y ser elegido, se condensaba en el grupo de los “veinticuatro” (que podían ser más de veinticuatro hermanos), y que en ocasiones estaba conformado por los fundadores de la hermandad⁶¹.

Sin embargo, el nivel de independencia de las cofradías y su autonomía a la hora de tomar decisiones, podía verse limitado en tanto se formaban al alero de una orden o parroquia específica, y por lo tanto contaban con la supervisión de los sacerdotes de la misma. Una autoridad de gran relevancia en este sentido, era el prioste o capellán, especie de nexo entre la hermandad y el convento que la alojaba.

Este ha sido uno de los problemas que se ha discutido en el estudio de las cofradías coloniales americanas, y que forman parte de un debate mayor. En éste, se han manifestado posturas diversas en cuanto al nivel de imposición de este tipo de asociaciones, a su valoración como espacio en el cual pudieron establecerse relaciones solidarias y reforzarse o re-crearse identidades étnicas (indígenas y africanas), su rol en la evangelización de los nativos y africanos, o su funcionalidad en tanto mecanismo de control de sectores que se consideraban peligrosos tanto por su rebeldía frente a los sistemas de trabajo forzados, como por los “vicios” y “malas costumbres” que se les atribuían.

En este sentido, la intervención de las autoridades eclesiásticas en la formación y funcionamiento de las hermandades ha sido vista como uno de los elementos que no sólo permitían la labor evangelizadora, sino que también creaban y reforzaban conflictos interétnicos en la sociedad colonial. En la creación de cofradías diferenciadas por origen étnico, e incluso por “nación” en el caso de los africanos, se ha visto la aplicación de la máxima “dividir para reinar”, cuyo éxito se evidencia en los conflictos establecidos entre cofradías de negros, entre las de negros y las de indígenas, y al interior de ellas mismas. Según Carmen Bernand, “la fragmentación en «naciones» de una masa de gente que inquietaba por el número, fue sin duda un objetivo político de las órdenes religiosas, que fomentaron una rivalidad artificial y una competencia entre grupos, impidiendo el

⁶¹ Una descripción de las funciones principales que debía cumplir cada representante, en el caso específico de las cofradías de Lima del siglo XVII, puede encontrarse en Lévano, *op. cit.*, págs. 83-86. No obstante, como ya se ha señalado, podían existir diferencias importantes entre distintas hermandades, por lo que lo aquí dicho debe tomarse sólo como referencia.

surgimiento de una conciencia común”⁶². No obstante, una parte importante de las cofradías, ya desde sus constituciones, se planteaban como asociaciones de socorro mutuo, y podían contribuir económicamente a sus hermanos en casos de necesidad o enfermedad, e incluso en algunos casos con la ayuda para el pago de la libertad de los esclavos⁶³. En este sentido, ha sido destacado el rol que pudo tener la pertenencia a una hermandad a nivel individual, en especial considerando que representaba una de las escasas formas de participación dentro de la sociedad, en especial para las castas e indígenas⁶⁴. La falta de solución a este problema, probablemente se deba a que, como se ha señalado con insistencia, el contexto específico en que se desarrolló cada hermandad generó una gama variada en cuanto a las posibilidades que las cofradías ofrecían tanto a los cófrades, como al Estado colonial y a las autoridades eclesiásticas.

Cofradías en Chile colonial. Un debate pendiente

El estado actual del estudio de las cofradías en Chile, no permite aún establecer características generales a ellas, o tendencias observadas en cuanto a su composición, funcionamiento, o frente a problemas como los planteados anteriormente. Pese al reconocimiento de su rol como instancias de sociabilidad y evangelización, son aún pocos los trabajos que aborden específicamente a las cofradías coloniales chilenas.

De los existentes, puede decirse que provienen en su gran mayoría de la historia eclesiástica, cuyos representantes han logrado producir una buena cantidad de artículos publicados casi por completo en el *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*⁶⁵.

⁶²Bernard, *op. cit.*, p. 73. Ciro Corilla también sostiene que “se trataba de una política deliberada de los representantes del poder para evitar la formación entre los esclavos de una conciencia de clase explotada”. Ciro Corilla, “Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos”, en *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*, PUCP/Banco Mundial, 2002, p. 18. En este artículo el autor hace una revisión de una serie de conflictos originados por las divisiones étnicas. Una visión contraria a la existencia de solidaridad al interior de las hermandades puede encontrarse en Luis Gómez Acuña, “Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII). Estado de la cuestión y análisis de caso,” *Páginas 129*, Oct.1994, págs. 37 y 38. Por otra parte, tampoco parecen haber estado ajenas de conflicto las hermandades brasileñas. Ver, Russell-Wood, *op. cit.*, págs. 580, 581 y 589.

⁶³ Respecto a la liberación de esclavos, puede verse un ejemplo de ello en Russell-Wood, *op. cit.*, 593-595.

⁶⁴ Puede encontrarse una síntesis de ambas posiciones en Gómez, *op. cit.*, págs. 30-32.

⁶⁵ Camus, Misael, “La Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago, 1681-1831”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 10 (1992): 25-50; Jorge Falch Frey, “Documentos de la parroquia de San José de Melipilla”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 8 (1990): 129-134; P. Ramón Ramírez, “La

Aunque en ellos se han presentado un número importante de fuentes (tales como actas de fundación, constituciones, libros de cuentas y reuniones) estas aún no han sido analizadas dentro de todas sus posibilidades. Fuera de esto, contamos con un pequeño número de trabajos que ha abordado con mayor amplitud este tipo de agrupaciones⁶⁶.

No obstante esta escasez, los trabajos que se han realizado hasta el presente se podrían sistematizar a partir de las preguntas y objetivos que las han guiado. Según esto, un primer grupo de artículos, de carácter principalmente descriptivo, ha pretendido, por una parte, dar cuenta del desarrollo institucional de cada cofradía (fundación, desarrollo, conflictos), y por otra, describir las características principales de su composición y vida interna (quiénes son cofrades, cuáles son sus obligaciones, cuáles sus fiestas, etc.). Sobre las fuentes que han utilizado, consisten principalmente en documentos emanados de la cofradía (constituciones, cuentas, actas) y otros provenientes de las autoridades civiles y eclesiásticas⁶⁷.

Por separado se puede abordar el trabajo que de 1993 a 1998 ha llevado a cabo Jorge Falch en un número importante de artículos⁶⁸ que abordan específicamente a las cofradías del Rosario de la doctrina de Ñuñoa, de Andacollo, y de la Cofradía de La Candelaria del Convento de San Agustín, cuyo aporte radica en añadir a la pregunta sobre la composición social de las hermandades, la variable étnica, es decir, si en estas participan

Cofradía del Rosario en Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 10 (1992): 9-23; Jorge Falch Frey, “Fundación y florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 11 (1993): 149-176; Rehbein, Antonio, “La Ermita y Cofradía de San Clemente en San Juan de la Frontera, siglo XVII”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 10 (1992): 159-169; Jorge Falch Frey, “Un prístino testimonio del culto a san José en Chile”, *La Revista Católica*, Arzobispado de Santiago, año XCIV, nº1101, (1994): 69-75; “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la Doctrina de Ñuñoa”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 15 (1997): 145-177. Se suman además, los trabajos ya citados de Falch, “Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria” y “La Cofradía de N.S. de la Candelaria”.

⁶⁶ Me refiero en este caso sólo a trabajos que traten específicamente el fenómeno de las cofradías, o una de éstas en particular. Carlos Ruiz Rodríguez, “Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 18 (2000): 23-58; Acuarela Gutiérrez, *La Cofradía de Encomenderos del Rosario (1590-1747). Religiosidad y sociabilidad en la elite de Santiago colonial*, Tesis, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000, y Alex Ovalle, “Una delgada línea entre lo material y lo espiritual: la Cofradía de la Limpia Concepción y Soledad de Nuestra Señora (1727-1797)”, en Julio Retamal, coord., *Estudios Coloniales IV*, Santiago, Centro de Estudios Coloniales de la Universidad Andrés Bello, 2006.

⁶⁷ Camus, *op. cit.*, Rehbein, *op. cit.*, Ramírez, *op. cit.*, Falch “Documentos de la parroquia”.

⁶⁸ Falch Frey, “Fundación y florecimiento”; “Un prístino testimonio”; “Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria”; “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario”; “La Cofradía de N.S. de la Candelaria”.

indios, negros o mulatos, lo cual da cuenta de la heterogeneidad de la sociedad colonial, ampliando de paso el campo de preguntas frente al fenómeno de las cofradías sobre temas como, por ejemplo, la participación de las mujeres, la distribución del poder, su funcionalidad para la evangelización o para la integración y control de nacientes grupos de la sociedad colonial.

Además considera otros factores que inciden en la conformación de las cofradías, como su ubicación espacial y territorial. Así, en el caso de la Cofradía del Rosario de Ñuñoa, destaca su carácter rural (aunque Santiago mismo lo era en cierto grado, se refiere a que se encontraba en las afueras de ésta), lo cual incide finalmente en el grado de independencia que tiene frente a las otras cofradías. Frente a la Cofradía de San José del valle de Malloa, considera que por sus características podría tratarse de la primera cofradía “señorial-rural” que se conoce en nuestro país.⁶⁹ Para la Cofradía del Rosario de Andacollo, el estar ubicada en un asiento minero explica que cuente con una gran cantidad de hermanos que son indios encomendados, aunque con los años los españoles alcanzarán tanta participación que tendrán su propia directiva (1695). Finalmente, la Cofradía de La Candelaria de San Agustín, en la cual se basa este trabajo, tiene entre sus miembros a toda clase de integrantes de una sociedad más urbana, como artesanos, comerciantes, incluso esclavos, con la característica de tener distintas condiciones socioeconómicas y étnicas. En relación con esto, un aporte significativo ha sido la sistematización que ha hecho de las fuentes con que ha trabajado, entregando extensas listas de miembros de las cofradías que ha investigado, material fundamental si se piensa considerar las cofradías no sólo desde sus “constituciones” sino también desde las personas que le dieron vida.

Finalmente, contamos con trabajos más actuales que muestran interés por entender la historia, funcionamiento y problemáticas tras las cofradías en mayor profundidad, considerando el contexto específico en que existieron⁷⁰. De estos, el trabajo de Carlos Ruiz es el que más relaciones tiene con el objetivo de este estudio. Es además, de gran utilidad en tanto traza un panorama de las cofradías en Santiago colonial, reuniendo los nombres y características de éstas (y de unas cuantas otras del resto de Chile) y, en segundo término, porque agrega una fuente que no se presenta en otros estudios de cofradías para el caso

⁶⁹ Falch, “Un prístino testimonio”, p. 75.

⁷⁰ Ruiz, *op. cit.*, Gutiérrez, *op. cit.*, y Alex Ovalle, *op. cit.*

chileno: los testamentos⁷¹. A través de estos llega a establecer fechas aproximadas de la aparición de algunas cofradías, así como a indagar aún más en lo que Falch ya había comenzado, que es el estudio de la cofradía, pero desde sus cófrades. Por lo demás, al abordar las cofradías desde la evangelización, incluye a varios sectores de la sociedad colonial (indios, negros, mulatos, mestizos) que el resto de los investigadores (con excepción de Falch) no consideraron de mayor relevancia. Propone, además, una hipótesis sobre la funcionalidad de las cofradía. Según señala, éstas, “establecidas originalmente, al parecer, con el fin de congregar con fines evangelizadores a los fieles de un mismo origen étnico y de posición social homogénea, al poco tiempo de fundadas fueron siendo constituidas por personas de diferentes grupos étnicos y sociales, lo que hizo de ellas un mecanismo de integración a la sociedad hispanocriolla y de identificación con los ideales políticos y religiosos de la misma”⁷². Mecanismo de integración que, según agrega, era más necesario en tanto se reprimían constantemente otras formas de sociabilidad típicamente indígenas. En esta integración, confluían también personas de distinto estatus y condición étnica, por lo cual señala que las cofradías actuaron como “agente morigerador de las diferencias de clase y etnia”.

Como ya se ha dicho, la escasez de trabajos sobre cofradías, y el poco provecho que se ha sacado de las fuentes referentes a ellas impiden aún el poder tener una visión relativamente general de las características particulares de este tipo de asociación en Chile colonial. Sin embargo, se pueden mencionar algunas características básicas a partir de las fuentes que se han dado a conocer (principalmente las “constituciones”) y las investigaciones mencionadas.

En primer lugar, respecto a los fines que persigue cada cofradía, pareciera ser que el primordial es siempre el culto a la advocación correspondiente, en desmedro de otros de asistencia social entre cófrades y hacia el exterior. La preeminencia del culto por sobre

⁷¹ Sin embargo este tipo de fuentes si ha sido utilizado en otro casos, como el argentino. Ver Miguel Rosal, “Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)”, *Investigaciones y Ensayos* 31(1981): 369-382; “Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de afroporteños, 1750-1810”, *Revista de Indias*, vol. LVI, n° 206 (1996): 219-235; “Diversos aspectos atinentes a la situación de los afroporteños a principios del periodo post-revolucionario derivados del estudio de testamentos de morenos y pardos”, *Revista de Indias*, vol. LXVI, n° 237 (2006): 393-423.

⁷² Ruiz, *op. cit.*, p. 23.

otras actividades se manifiesta principalmente en la hermandad del Santísimo Sacramento, la del Rosario de Ñuñoa y la de Andacollo. Quizás esta característica, que Falch también hace notar y denomina “función social disminuida” se deba a que, como Ruiz Rodríguez, en el traspaso de las cofradías a Chile se fomentó el accionar como individuos a título personal. Sólo en el caso de la del Rosario de Andacollo y en la de La Candelaria se ve una vinculación más fuerte entre cófrades y entre éstos y el resto de la sociedad. En la última, se acompaña a los cofrades en su entierro y misas, se visita y ayuda a los enfermos (económicamente y con su compañía) y además, se visita y ayuda a los encarcelados. Sin duda que el estudio de nuevas fuentes podría hacer variar esta primera apreciación.

En segundo término, se verifica la misma variedad en cuanto a la composición que se presenta en otras cofradías de América, punto que ha sido tratado en el apartado anterior. Podemos apreciar la existencia de cofradías como la de San Clemente, sobre la cual sólo se menciona la presencia de militares miembros y ex miembros del Cabildo o la de Encomenderos, cofradía exclusiva de la élite. Por otra parte, existen también las cofradías interétnicas, tales como la de Nuestra Señora del Rosario de la doctrina de Ñuñoa donde no sólo participan miembros de todos los grupos étnicos, sino que además estos figuran con cargos al interior de ella (de hecho, hubo mayordomos indios, mestizos y mulatos). Igualmente ocurre en el caso de la Cofradía del Rosario de Andacollo y en la de La Candelaria del Convento de San Agustín, donde existen representantes para naturales y para españoles por separado.

Podría intuirse, además, una tendencia con respecto a la participación de las mujeres. En cofradías como la de La Candelaria y la del Santísimo Sacramento las mujeres pueden votar y tienen sus propias directivas, situación que podría extenderse a las cofradías indígenas, en tanto Carlos Ruiz señala que existe una “simetría de los sexos” al interior de éstas⁷³. En cambio, en las de élite, como la de Encomenderos las mujeres participaban pero no tenían cargos, al igual que ocurre en la de Melipilla, donde las mujeres no participan en las elecciones ni pueden ser “mayordomas”.

Respecto a la duración e importancia de las cofradías en Chile colonial no es posible tampoco llegar a conclusiones sólidas. Debido a que la información, como ya se ha dicho, es tan fragmentaria (porque se desprende de hallazgos esporádicos, de periodos a veces

⁷³ Ruiz, *op. cit.*, p. 54.

muy breves y en deficiente estado de conservación), resulta difícil establecer una periodización de las cofradías en la colonia. Así en algunos casos, las fuentes que se han conservado permiten conocer sólo una fracción de la historia de algunas, como la de La Candelaria y Andacollo, de las que tenemos información sólo para el siglo XVII, no obstante haber perdurado por un tiempo mayor. No obstante esta dificultad, Carlos Ruiz ha llegado a establecer que el auge de este tipo de asociaciones ocurre durante el siglo XVII, aunque a la luz de las investigaciones que se han presentado aquí existieron cofradías que se encontraban en pleno funcionamiento durante todo el siglo XVIII, como la del Santísimo Sacramento, la de Encomenderos, la de la Limpia Concepción y Soledad y la del Rosario de Ñuñoa.

No existen, por lo tanto, conclusiones demasiado estables en el estudio de esta forma de asociatividad en Chile. El camino recorrido desde 1990 –año de publicación del primer artículo que aquí menciono- deja aún varias interrogantes pendientes, junto con un cuerpo documental nada despreciable que, en su gran mayoría, no ha sido explorado, dejando un vacío importante en materia de religiosidad en la época colonial.

Esta situación podría representar una limitación por cuanto no contamos con un marco amplio en el cual se pueda insertar el presente trabajo, lo que podría ayudar a establecer en qué medida las situaciones que se dieron en el caso de la cofradía en cuestión representaron un caso particular o respondieron a situaciones más generalizadas. No obstante, el gran marco de la política colonial, la estructura social en Santiago y las referencias sobre cofradías en otras partes de América son un buen punto de partida para iniciar, ahora, el análisis de las relaciones interétnicas al interior de la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria.

CAPÍTULO III

La Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria. Fundación y organización de un espacio de convivencia interétnica

La Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria: orígenes y características

Entre los primeros documentos que figuran en el Libro de la Cofradía de La Candelaria se encuentra el acta de fundación de la hermandad con sus “constituciones”⁷⁴. Ambos son claves para el posterior desarrollo ya que, aún cuando no se puede asegurar que todo lo ahí establecido se haya cumplido a lo largo de la vida de la Cofradía, ni que ésta se haya limitado a lo que ellas señalan, sí es la guía que reglamenta y conduce el accionar de la hermandad.

El acta de fundación data de 1600 o 1606 (1600 si hacemos caso al tachado de la palabra “seis”), pero con toda seguridad la existencia de la Cofradía queda confirmada por parte del Obispo en 1615⁷⁵. Según señala esta acta, ésta se instituye por el deseo de Andrés de Robles Zapata de fundar una hermandad de mulatos horros⁷⁶ en el convento de San Agustín. Junto con él, asisten los otros cuatro fundadores: Juan Navarro, Diego Navarro (su hijo), Pedro Ponce y Juan de Toro. El grupo de mulatos pide al prior y vicario provincial, y a los religiosos del convento, que admitan esta fundación para que, así, “con su patrocinio y amparo se aumentase y fuese adelante la dicha cofradía”⁷⁷.

Las “constituciones” que acompañan el acta de fundación, consisten en veintitrés puntos que sientan las bases del funcionamiento de la hermandad. Estas constituciones

⁷⁴ Libro de la cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria del convento de San Agustín [en adelante LCC], s/f.

⁷⁵ Los detalles de la fundación de la Cofradía, y una descripción detallada de las constituciones, pueden encontrarse en los artículos ya citados de Jorge Falch. A pesar de haberse aprobado la fundación por el Obispo en dicho año, el Libro y los testamentos revelan que la cofradía comenzó a funcionar algunos años antes: en el Libro figuran las elecciones de 1612 y, más aún, en 1610 una “india ladina”, llamada Juana, pide a la hora de testar ser asentada como cófrade de La Candelaria.

⁷⁶ Es decir, libertos. En adelante, se usarán indistintamente los términos “mulato”, “moreno” y “pardo”, que figuran de la misma manera en Libro.

⁷⁷ Acta de fundación de la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria, LCC, s/f.

presentan similitudes notables con otras cofradías de Chile y América, lo que se desprende del seguimiento de un modelo común⁷⁸.

En estas “constituciones” queda bien establecido cuál es el objetivo que se persigue por la instauración de esta hermandad. Siguiendo el modelo sobre cofradías mencionado en el capítulo anterior, La Candelaria cumpliría con los tres fines fundamentales de este tipo de asociación: promoción del culto, realización de prácticas para la salvación del alma y fomento de la caridad entre hermanos.

Sin embargo, no se encuentran todos los fines representados en la misma medida, siendo la promoción del culto, por lejos, la de mayor importancia. En el acta se señala que el fundador, Andrés de Robles Zapata, ha acudido “movido con celo y deseo del servicio de dios nuestro Señor y de su benditísima madre. la Virgen maria nuestra Señora a la qual deseaba servir con gran devoçion”⁷⁹. Luego, las “constituciones” enfatizarán esta función al señalar que el día de la Purificación de Nuestra Señora es la fiesta principal de la comunidad, detallando el estricto ceremonial que debe realizarse en dicha ocasión y con motivo del resto de las festividades religiosas. Por otra parte, respecto a las prácticas para la salvación del alma, estas pueden observarse en el rito del funeral y misa de los cófrades, en los cuales la hermandad está obligada a asistir. En los gastos de la hermandad pueden verse además gastos en misas por los hermanos difuntos que se realizan frecuentemente.

En tanto, como bien ha hecho notar Jorge Falch, no se señala en ningún punto de las “constituciones” que la Cofradía ofrezca alguna ayuda a los hermanos que la componen, fuera de los ya mencionados a la hora de la muerte. Sin embargo, en los registros de gastos incluidos en el Libro se señalan algunos actos solidarios, como por ejemplo ayuda económica para los enfermos, o visitas a los presos de la cárcel. Sin embargo, estos se ven muy reducidos frente a los gastos que se realizan con ocasión de las fiestas religiosas. Aún así, la manifestaciones esporádicas de caridad entre los hermanos, manifiestan cómo lo establecido en las “constituciones” no limita completamente el accionar que tiene una hermandad en la vida cotidiana, así como los cambios que puede tener en el tiempo según las necesidades de los cófrades.

⁷⁸ Según Carmen Mena, el modelo sevillano de hermandades de gloria y penitencia es el que se proyecta con mayor arraigo en el ámbito americano. “Las hermandades de Sevilla”, p. 130.

⁷⁹ Acta de fundación de la Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria, LCC, s/f.

Un punto que queda bien delimitado por las “constituciones” son las obligaciones a las que están sujetos los miembros de la hermandad. La fundamental, según las constituciones, es de tipo económico, y corresponde al pago de una “entrada”, que permitía a cualquier persona ser cófrade de La Candelaria. Según se establece en el reglamento, esta “entrada” consiste en el pago de seis patacones y una vela, esta debido al alto costo de la cera, y a la necesidad de ésta para las procesiones que, generalmente, se realizaban de noche. Sin embargo, un nuevo ejemplo de cómo la vida cotidiana podía variar la aplicación del reglamento se verifica en este caso puesto que, dada la pobreza de algunos hermanos, la entrada se rebajará a cuatro patacones y una vela. Aun considerando esta rebaja, son varios los hermanos que participan de la Cofradía sin pagar su entrada, pagándola en “cuotas”, o incluso en especies⁸⁰. Al parecer, la pobreza que azotaba la ciudad en ocasiones alcanzaba grandes proporciones, lo que se evidencia en cómo afectó la realización de un acto de primera importancia para la hermandad como eran las elecciones, según se señala en un auto de 1633 en el cual se establece que voten en ellas aún quienes no hayan pagado su entrada⁸¹.

Fuera de esa obligación económica que, como vemos, era bastante relativa, se encuentran las de tipo “devocional”, enumeradas con detalle, en vista de la importancia que revestía: es deber de los cófrades asistir al sermón, plática y cabildo de todos los domingos de cuaresma (punto nueve); acudir a confesarse y comulgar, con velas encendidas en las manos, el día de la Purificación de nuestra Señora (los que puedan hacerlo, en caso contrario sólo lo primero. Punto dieciocho); y por último, participar en las fiestas del día de la Purificación, Pascua de Resurrección, Santísimo Sacramento, día de San Agustín y procesión de sangre del Martes Santo. Por último, parece crucial que la obediencia de los hermanos se manifieste en las procesiones, como queda estipulado en el estricto protocolo que debe seguirse en esta última procesión, indicado en el punto veintidós:

“que el martes sancto se haga procesion de sangre por los dichos cofrades llevando en ella las insignias siguientes: primeramente una bandera negra arastrando la negacion de San Pedro la tunica del Señor de los azotes el guion de la cofradia

^Por ejemplo, un cófrade llamado Andrés de la Serna ingresa pagando con una alfombra para la virgen, LCC, s/f.

⁸¹Auto de 23 de enero de 1633, LCC, fj. 182.

Christo nuestro Señor atado a la columna y la imagen de la Madre de Dios vestida de luto y todos los cofrades que llevaren las dichas insignias vayan vestidos de tunicas negras y los disciplinantes con tunicas blancas y escapulario negro con el corazon de Señor San Agustín en medio del cual este figurado un Cristo a la columna y todos los cofrades y hermanas sean obligados a asistir con toda la cera y lumbred que pudieren so pena de un peso para gastos de la cofradía”⁸².

Al parecer se cumplía con el ceremonial, como revela el relato del padre Ovalle en su “Histórica Relación del Reino de Chile”, cuando se refiere a la procesión del Martes Santo de los cófrades de La Candelaria:

“Van todos con sus túnicas negras y sacan muchos y muy devotos pasos de la pasión, acompañados con mucha cera, y la música es de las mejores del lugar”⁸³.

Probablemente este cumplimiento no responde sólo a la obediencia a las constituciones, sino principalmente al hecho de que esta era la ocasión en la que los cófrades podían alcanzar cierta notoriedad y participar de las ceremonias públicas, lo que, por cierto le estaba vedado, principalmente a mulatos e indígenas⁸⁴.

Por último, es necesario referirse a un punto central establecido en las “constituciones”: la composición étnica y distribución de responsabilidades entre los cófrades. Volviendo al acta de fundación, como ya se ha señalado, la Cofradía de La Candelaria es una hermandad de “mulatos horros”. Sin embargo, en su reglamento consta que también participarán de ella los “naturales” (es decir, la “nación india”), y avanzando por la páginas del Libro, se puede constatar que, posteriormente, ingresarán españoles⁸⁵ por lo que, finalmente, participarán de la Cofradía las “tres naciones” que, como se ha señalado en el primer capítulo, componen la sociedad colonial.

La distribución de cargos al interior de la hermandad se hará cargo de esta distinción, mediante la elección de representantes diferenciados por grupo. Así, existe un

⁸² Constituciones, punto 22, LCC, s/f.

⁸³ Alonso de Ovalle, *Histórica Relación del Reino de Chile*, Santiago, Pehuén, 2003, pp. 247-248.

⁸⁴ Las procesiones religiosas tenían además un valor fundamental para la mantención del sistema. Esta práctica se inserta dentro de la cultura Barroca, estilo que, en el marco de la Contrarreforma actúa “influyendo en las conciencias de los hombres y atrayéndolos a mantenerse o integrarse en el seno de la ortodoxia religiosa y del sistema social vigente”. Valenzuela, *op. cit.*, p. 140

⁸⁵ Las primeras apariciones datan de 1633. “Cófrades españoles hombres y mugeres que han pagado enteramente su entrada”, LCC, s/f.

“mayordomo”, un “diputado” y un “alférez” por cada nación (para pardos o mulatos, y por los naturales), y los “veinticuatro” se dividen en doce por cada una. Un punto que llama la atención, y al que volveré más adelante, es la exclusión de estos cargos de los españoles y la creación posterior de representantes para mujeres, siguiendo también la distinción étnica.

Sin embargo, es necesario hacer algunas acotaciones respecto a esta distinción por “naciones”. Al revisar los distintos documentos que componen el Libro de la hermandad, se puede observar, con un importante grado de certeza, que los cófrades no participan en la escritura del Libro. Los autos y actas de elección, cuentan con la firma del prior del convento, cuyo rol es fundamental en la supervisión de las actividades de la hermandad. No se puede establecer con exactitud de quién es la mano que escribe, pero es bastante probable que se trate del mismo prior o de otro sacerdote de la orden⁸⁶, no sólo por la presencia de sus firmas, sino también porque la escritura fue una habilidad mayormente difundida en las élites⁸⁷. Esta impresión se ve confirmada al constatar que los hermanos firman los documentos de la Cofradía en contadas ocasiones, sucediendo que la mayor parte de las veces, firmarán en su nombre los religiosos del convento de San Agustín⁸⁸. Por otra parte, las actas de visita del Obispo o de sus representantes a la hermandad son realizadas por un escribano público.

Los únicos casos en que no existen firmas que permitan indagar en la identidad de quien escribe, es en el caso de las cuentas de la Cofradía, aunque esto se puede aclarar por un auto de 1636 que señala que el prioste debe realizar las cuentas junto con los cófrades⁸⁹.

El establecer a quién corresponde la escritura del Libro no es trivial y es necesario tenerlo en consideración ya que, al igual que ocurre en el caso de los testamentos, todo lo que manifiesta un determinado sujeto pasa por un tamiz –la mano del notario, del sacerdote, en fin- cuyo nivel de intervención no es posible establecer con exactitud. Y esta

⁸⁶ Sobre las “constituciones”, Jorge Falch señala que muy probablemente estas fueron escritas por fray Pedro Figueroa. *Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria*, p. 21.

⁸⁷ Sobre esto, ver José Ramón Jouve, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Lima, IEP, 2005, pp. 59-74.

⁸⁸ Un caso en el que se ve a varios cófrades firmar puede se encuentra en las adiciones hechas a las “constituciones” en 1623 y 1676. LCC, s/f. El caso contrario puede verse en el acta de elecciones de 1630, donde firma el padre superior Agustín de Arenas “por los que no supieron firmar”, o en las de 1642, donde se señala “y los dichos hermanos no firmaron por no saber”. LCC, s/f.

⁸⁹ LCC, s/f.

intervención no necesariamente es un acto voluntario, sino que se desprende del carácter mismo de los textos⁹⁰. Esto hace que todo lo manifestado deba relativizarse o, al menos, repensarse en función de las posibilidades que presenta un enunciado. Este asunto cobra importancia a la hora de analizar las “constituciones” en su conjunto, en especial el hecho de encontrarse la hermandad dividida según composición étnica.

Volviendo a las interrogantes del primer capítulo, cabe preguntarse en qué medida esta distinción responde a un deseo de los propios cófrades que se sienten identificados por la pertenencia a determinado grupo o, más bien, ocurre por acción del “tamiz” representado por la mano de quien escribe, sacerdote de la orden o notario público, quien representa la voluntad o necesidad de mantener las diferenciaciones entre sus miembros.

Con el fin de avanzar en el esclarecimiento de este problema, a continuación veremos qué es lo que ocurría al interior de las categorías étnicas que fueron utilizadas en la escritura del Libro de la Cofradía. A través de los testamentos de sus cófrades pondremos a prueba la coherencia de las denominaciones que separaban a los hermanos de La Candelaria.

⁹⁰ Señala Lucía Invernizzi para el caso de los testamentos que su rígida estructura “no da lugar a la expresión abierta y directa de la realidad individual ni de aquellos aspectos que transgredan la legalidad que la monarquía y la Iglesia imponen [...]”. “El testamento como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVII”, en Julio Retamal Ávila, coord., *Estudios Coloniales II*, Santiago, Biblioteca Americana, Universidad Nacional Andrés Bello, 2002, pp. 198-199.

CAPÍTULO IV

Los cófrades de Nuestra Señora de La Candelaria: De diferentes caminos y hacia diferentes proyectos

Los hermanos de La Candelaria: etnicidad, posición social y condición económica

Bien podría estudiarse la composición étnica de la Cofradía de La Candelaria a través de la cuantificación de mulatos, naturales y españoles que figuran en Libro de la hermandad. Sin embargo, dicho trabajo sería poco fructífero puesto que, tal como señala el Pbro. Falch, este documento se encuentra mutilado, faltando meses de años, y años completos de registro, y dentro de los registros que sí han quedado, podemos agregar que el uso de categorías étnicas, extrañamente, no es sistemático. En la mayoría de los casos se señala el nombre del cófrade y el pago que hizo para asentarse o al momento de morir, pero no siempre se señala si es mulato o moreno, natural o español⁹¹. En otras ocasiones se señala que se ha recibido una determinada cantidad “de entradas de hermanos” sin que se mencione el nombre ni la condición étnica de ellos⁹². Por otra parte, estas categorías abundan en el caso de quienes presumiblemente son esclavos o sirvientes, aunque en algunos casos no se señala nombre, sino la relación que tiene con alguien de mayor renombre⁹³. Por todo esto, cualquier cálculo estadístico realizado sobre los registros de cófrades, tendría un importante margen de error.

Otra alternativa es revisar cómo estas personas se reconocían a sí mismas en otras instancias, fuera de la hermandad. Para hacer este análisis, recurriré a una muestra de veinticuatro testamentos de cófrades que pertenecieron a la Cofradía –trece de ellos mencionados en el Libro- el más temprano de ellos dictado en 1610, y el más tardío, en 1699, por lo cual se ajustan a los márgenes temporales de este trabajo. Sin embargo, esta selección, tiene la gran desventaja de no ser estadísticamente representativa. Por ello, este

⁹¹ Si asumiéramos que las veces en que no se señala si es mulato o natural es debido a que no corresponde a ninguno de los dos grupos, sino que es español, entonces el peso de la población hispana sería abrumadora, lo que sabemos que es altamente improbable.

⁹² Ejemplos puede verse en los recibos de dinero de 1612 a 1615. LCC, s/f.

⁹³ Un par de ejemplos que clarifican estos casos: En 1614 se paga el entierro “de una yndia casada con un mulato de Rodrigo de araya”, y en 1645 se recibe “de un yndio casique de las Monjas de Santa Clara que se asento a la hora de la muerte en la cofradía seis Patacones [...]”. LCC, s/f.

apartado avanza hacia la constatación de la diversidad de orígenes de los cófrades, antes que a la determinación de niveles de participación⁹⁴.

Del análisis de la muestra, se verifica dicha diversidad. Al momento de testar, y según la división según las grandes “naciones”, encontramos a un grupo de afrodescendientes, en el cual dos cófrades señalan ser mulatos, una se identifica como mulata libre y la última se reconoce como parda libre, y todos son “ladinos”, es decir, han nacido en Santiago y hablan español⁹⁵. De parte de los indígenas, dos se identifican como indias ladinas y uno señala ser indio ladino. Uno de ellos ha nacido en Santiago, mientras que una de las autodenominadas indias ladinas señala sólo ser “moradora” de esta ciudad, por lo que es probable que provenga de ciudad o región. Por último, encontramos dos hombres que señalan ser naturales de los Reinos de España⁹⁶.

Quedan, por lo tanto, dieciséis personas que no señalan su condición étnica, lo que no necesariamente significa que por ello sean españoles⁹⁷. No obstante la omisión de la etiqueta étnica, ésta puede suponerse en algunos casos, o definirse en función de su aparición en el Libro de la hermandad. Lo que con seguridad puede saberse es la condición étnica de tres de ellos, que destacan por su participación en la Cofradía: Mateo de Los Ángeles, mulato, por una parte, y Domingo de Arenas y Andrés Banado, naturales, por otra⁹⁸.

⁹⁴ Cabe reiterar, que debido a la mutilación del Libro, no sabemos ni con mínimos niveles de aproximación cuantas personas integraron la hermandad en todo el tiempo en que existió. Esto dificulta cualquier intento posterior de cuantificación de la composición.

⁹⁵ Testamento de Juan de Morales. Santiago, 1613, Archivo Nacional de Chile (ANCH), Escribanos de Santiago (ES), 81, fj. 393; Testamento de Juan Sánchez. Santiago, 1620, ANCH, ES, 87, fj. 14; Testamento de Bartola y Bartolina de Mendoza, Kördic, *op. cit.*, pp. 263 y 341.

⁹⁶ Testamento de Diego Mejía. Santiago, 1619, ANCH, ES, 59, fj. 95; Testamento de Francisco Ruiz. Santiago, 1683, ANCH, ES, 389, fj. 290.

⁹⁷ En su estudio sobre redes y mestizaje, Jacques Poloni-Simard ha hecho notar la debilidad del uso de categorías étnicas cuando eran dejadas al juicio de los involucrados en ellas. *Poloni-Simard, op. cit.*, p. 118.

⁹⁸ En los tres casos no existe sólo una concordancia de nombres, sino también una correspondencia entre los años en que participan y en los que testan. Siguiendo este mismo criterio, he descartado otros dos casos. El primero es el de Simón de Sojo, quien figura en una lista de “veinticuatro” mulatos, que no tiene fecha, por lo cual no es posible deducir si existe concordancia o es sólo un alcance de nombre. Lo mismo ocurre en el caso de Diego de Mendoza, al que se suma el hecho de ser tanto su nombre como apellidos bastante frecuentes, por lo cual es aún más difícil establecer que se trate de la misma persona. Testamento de Mateo de Los Ángeles. Santiago, 1647, ANCH, ES, 95, fj. 121 vta.; Testamento de Domingo de Arenas. Santiago, 1658, ANCH, ES, 243, fj. 101; Testamento de Andrés Banado, Retamal, *op. cit.*, p. 168.

También podría deducirse la presencia de tres mestizas, en mujeres que señalan ser hijas de padre español y madre natural de distintas ciudades (Santiago, Osorno y Concepción), aunque una afirmación de este tipo carecería de certeza, puesto que siempre existe la posibilidad de que sus madres fuesen mujeres criollas (hijas de padres españoles, nacidas en Chile). Lo que sí se verifica es la diversidad geográfica de los hermanos de La Candelaria, lo cual concuerda con la visión de Zúñiga sobre la sociedad de Santiago colonial, ya referida en el capítulo primero. El resumen de los orígenes étnicos y geográficos de la muestra de testamentos de cófrades, puede verse en la tabla nº 2 del Anexo.

Teniendo presente la ya manifiesta diversidad de orígenes del grupo que compone la muestra de testamentos, podemos ahora examinar la condición socio-económica de estos. Para ello, seguiré guiándome por la misma distinción étnica utilizada al interior de la hermandad: mulatos, naturales y españoles (tratando separadamente al grupo de personas que no señalan condición). Es importante acotar la vinculación entre el componente étnico de un determinado sujeto –su nivel de “pureza racial”- y el lugar que ocupa en el “ideario jerárquico-estamental”⁹⁹, lo que nos lleva a que ya sea considerando el factor étnico, como la posición en la sociedad jerarquizada, el orden de los grupos, de menor a mayor estatus, será el mismo: mulatos, indígenas, españoles.

En el escalafón más bajo de la muestra de testamentos encontramos a Juan de Morales, Juan Sánchez, Bartola y Bartolina de Mendoza, y a un moreno –Mateo de Los Ángeles- que no se reconoce como tal (esta omisión no deja de ser significativa).¹⁰⁰ Como se ha dicho, todos son ladinos, y en sus nombres no queda rastro de sus antepasados africanos. También son todos libres, aunque Bartolina manifiesta sus lazos con la esclavitud: es hija de la esclava Mariana Naranjo, y en su testamento señala haber dado parte adelantada de su herencia a dos de sus hijos para que comprasen su libertad¹⁰¹. Probablemente el caso de Bartola, al declararse “mulata libre” marcaba la diferencia de su condición ventajosa en relación a sus familiares o a su propio pasado.

⁹⁹ Valenzuela, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁰ La misma tendencia se manifiesta en el registro de nombres del Libro de la Cofradía, donde la mayor parte de los apellidos son hispánicos. Algunas excepciones son aquellos casos en los que sólo se menciona el nombre, o el nombre y el oficio.

¹⁰¹ En el Libro de la Cofradía sí se encuentran varios casos de esclavos cófrades, e incluso un par que llegaron a ser mayordomos.

Ninguno de ellos señala tener oficio, quizás con la excepción de Juan de Morales, quien tiene por bienes útiles relacionados a la sastrería y señala deudas que le tienen por trabajos que ha realizado. En cuanto a sus bienes, en general consisten en ropas, utensilios, herramientas, o de similar valor, sin encontrarse propiedades o extensiones de tierra más allá de la vivienda. Sí tenemos a poseedores de animales, como Juan Sánchez que señala tener algunos caballos. La relativa homogeneidad de este grupo se pierde con Mateo de los Ángeles, quien dice tener ochocientas ovejas y cuatrocientas cabras en la estancia de doña Inés Chacón. Hablamos, precisamente, de aquel cófrade que ocultó su condición étnica al momento de testar. Aunque en un apartado posterior podremos conocer algunos detalles más de su trayectoria en La Candelaria, cabe mencionar la posición de prestigio dentro de su grupo que le podía dar el tener semejante cantidad de animales (en comparación a aquellos que eran esclavos, por ejemplo), y el haber ocupado numerosos cargos en la Cofradía a lo largo de su vida.

Por otra parte tenemos a quienes se denominan “indios ladinos”: Juana, Lorenzo Ramírez y Catalina de Sierra¹⁰². En este caso tampoco se puede hablar de un grupo homogéneo. Catalina se declara “pobre” en su testamento, Lorenzo, natural de la Chimba, tampoco tiene muchos bienes, excepto por un solar que heredó de sus padres y cuya ubicación no señala. Andrés Banado se aleja del grupo, tiene un oficio (es sedero), y aunque la mayoría de sus bienes están relacionados a su oficio, tiene un “negrito esclavo”, aunque aún no ha terminado de pagarlo a fray Juan Baez quien lo ha comprado por él y lo tiene hasta que complete el pago. Pero hay en este grupo un caso que se aleja aún más del resto, el de Juana. Tiene un caballo y una yegua, además de ciento cincuenta ovejas que le dejó Gonzalo Rodríguez, su amo¹⁰³. Pero la característica clave es que tiene entre sus bienes “[...] una yndia auca vieja y un muchachuelo de hasta quatro o cinco años que lo compro de un soldado llamado benavides un hijo mio que me lo dio a mi.” Testa en 1610, por lo que sabemos que se trata de esclavos indígenas¹⁰⁴. Este caso que no es tan extraño, cuando sabemos también de esclavos negros que compraban esclavos. Un indicador más,

¹⁰² Testamento de Juana, Retamal, *op. cit.*, p.131; Testamento de Lorenzo Ramírez, *ibid.*, p. 160; Testamento de Catalina de Sierra, *ibid.*, p. 188;

¹⁰³ No sabemos si el término “amo” indica que estaba a su servicio, o si era parte de una encomienda, o su esclava.

¹⁰⁴ La primera Real Cédula que daba a los indios de Chile por esclavos se dictó en 1608. Sin embargo, esta daba reconocimiento legal a una situación de hecho. Mellafe, *op. cit.*, p. 125.

no sólo de la diversidad, sino también de las contradicciones existentes bajo un rótulo como “indio” o “natural”, dentro del cual es posible que uno sea dueño de otro.

Fuera de la muestra de testamentos, y considerando ahora el Libro, llama la atención la existencia de otros indicadores de estatus que podían determinar la posición social, incluso en el caso de naturales y mulatos, como son los títulos militares. Según un listado de los Veinticuatro naturales y mulatos, que lamentablemente no está fechada, todos los que figuran en ella, sin excepción, tienen un grado militar, ya sea de alférez, sargento o capitán¹⁰⁵. Jaime Valenzuela se refiere a este tipo de grados, que ve relacionados en gran medida a la élite, en especial los grados de Maestre de Campo y General, monopolizados por los encomenderos. Agrega que “el grado de Capitán, muy corriente para la élite, estaba en el límite con los grupos intermedios, pues era portado también por los mercaderes que habían adquirido cierta notoriedad. Muchos de éstos, por su parte, eran alférez o tenientes – primer escalafón de la oficialidad- e, incluso, se veían a ciertos artesanos que portaban también este último grado”¹⁰⁶. En referencia con esto mismo, señala que las milicias urbanas fueron una de las “estructura de identidad corporativa” que funcionaron paralelamente a otras (como etnias, gremios o cofradías)¹⁰⁷, y que “estos grados servían, por su parte, no solo como signo de superioridad frente al resto de la sociedad, sino como una referencia de las jerarquías individuales en el propio seno de dicho grupo”¹⁰⁸. Aunque de la muestra de testamentos no existe ningún cófrade que mencione grados militares, es necesario hacer mención de estos otros indicadores que funcionan paralelamente, y que contribuyen a hacer aún más relativa la relación directa entre determinada etnia y un estatus específico. Por otra parte, cabría preguntarse cuánto hay de coincidencia en el hecho de que, al menos en un caso, todos los “veinticuatro” tengan un título militar, lo que podría ser un indicador de la influencia de otros modelos jerárquicos en la repartición de cargos entre los cófrades.

En cuanto a los dos españoles, Diego Mejía y Francisco Ruiz, son el claro ejemplo de las disparidades existentes al interior de un mismo grupo. El primero es hijo natural,

¹⁰⁵ En una lista de “veinticuatro” de 1664 también se verifica la existencia de títulos militares en los representantes, aunque en este caso sólo se menciona un capitán, dos sargentos y tres alférez. Elección de Veinticuatro, LCC, s/f.

¹⁰⁶ Valenzuela, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 59.

mientras que Ruiz es legítimo, lo cual ya es un primer signo de diferenciación. En cuanto a sus matrimonios, mientras Diego Mejía no se casa, pero sí tiene una hija natural con Isabel india, quien pertenece al servicio del capitán Rodrigo de Araya. En tanto, Francisco Ruiz está casado con doña Ana María de Leiba (y el “doña” bien puede considerarse muestra de su nivel social). Respecto a sus hijos, Mejía tiene a María Mejía quien, como se ha dicho ya, es hija natural. Probablemente, su situación ilegítima y su condición mestiza la habrán diferenciado bastante de las posibilidades a las que tuvo acceso fray Domingo Ruiz de Pazuengos y Samaniego, de la orden de San Agustín, hijo de Francisco Ruiz. Pero las diferencias entre ambos no se manifiestan sólo en aspectos como matrimonio, hijos o bienes, sino que, al igual que para el resto de la sociedad colonial, se hacen notorias al momento de su muerte. Las limosnas que dejan o el lugar en que se entierran pueden marcar una gran diferencia. En este caso, se hace más notoria en el número de misas que pueden pagar por sus almas: Diego Mejía sólo pide una misa rezada con responso, mientras que Ruiz sería enterrado con una misa cantada y cincuenta rezadas. Estas disparidades son una muestra de la jerarquización interna sufrida por los hispanocriollos. Como señala Jaime Valenzuela, “ellos estaban presentes en todos los niveles de la escala social y del conjunto de ramas de la economía urbana. Compartían, así, formas de vida y espacios laborales con los grupos étnicos ansiosos de hispanización, reforzando las posibilidades de mimetismo cultural”¹⁰⁹.

Finalmente, tenemos a quienes no señalan pertenencia a ninguna etnia. Este grupo es el que presenta mayores diferencias.

Cuatro de ellos declaran ser pobres a la hora de testar: María Magdalena de Madureira, Juan Hidalgo, Luisa Henríquez y Diego Mendoza. No declaran tener grandes bienes, fuera de la propiedad en que viven, y no tienen oficio, excepto por Diego de Mendoza que es carpintero¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 53.

¹¹⁰ Testamento de María de Madureira. Santiago, 1697, Kördic, *op. cit.*, p. 337; Testamento de Juan Hidalgo. Santiago, 1699, ANCH, ES, 428, fj. 269 vta.; Testamento de Luisa Henríquez. Santiago, 1663, ANCH, ES, 309, fj. 452; Testamento de Diego Mendoza. Santiago, 1665, ANCH, ES, 295, fj. 96.

Por otra parte, están Simón de Sojo y Diego Álvarez de Toledo¹¹¹. El primero es maestro zapatero, y el segundo es sastre, oficios que probablemente les permitieron escapar de una situación de pobreza notoria. Lamentablemente Simón de Sojo deja un poder para testar, en el cual no figura el inventario de sus bienes, lo que podría permitir apreciar de mejor manera su situación económica, por lo que sólo se puede deducir, a partir de dicho poder, que su situación no era acomodada, pero sus bienes le permitieron pedir veinte misas a la hora de su muerte, y dejar cinco ducados para la redención de niños cautivos de Jerusalén, y cuatro pesos para los “Lugares Santos” de Jerusalén¹¹². En tanto, Diego Álvarez deja un inventario de sus bienes, consistentes en muebles y objetos de uso doméstico.

Por último, tenemos a un grupo de personas que, a la luz de lo manifestado en sus testamentos, tiene una situación socioeconómica bastante acomodada. Este grupo está integrado por Adriana Niño de Guzmán, cuya situación le permite tener un hijo sacerdote, y a Bernardina Henríquez, quien tiene una chacra a una legua de la ciudad, además de los indios de encomienda que le dejó su marido, de los cuales conserva para su servicio al momento de testar a Joseph, Diego y Bartolomé, habiendo quedado el resto en manos de su hijo¹¹³.

También forman parte de este grupo Inés Rodríguez, Leonor Sánchez y Catalina de Villarroel¹¹⁴, cuya posesión de esclavos puede ser signo de una ventajosa situación. La primera es dueña de una pulpería, y tiene entre sus bienes prendas de vestir, junto con un par de objetos de oro y plata, y al momento de testar ha vendido dos esclavos de su propiedad en novecientos pesos. Leonor Sánchez menciona en su testamento gran cantidad de ropas, vestidos y tejidos, además de joyas de valor. Pero junto con ello, tiene una negra llamada Lucía Angola de unos veinte años, y sus dos “crías” de tres y un año, llamadas María y Catalina. Por último, Catalina de Villarroel tiene cuatro esclavos que le dejó su marido: Lucía, Juan de Dios, Santiago y Juana mulata, todos en plena edad productiva, y

¹¹² Testamento de Simón de Sojo. Santiago, 1669, ANCH, ES, 313, fj. 305; Testamento de Diego Álvarez. Santiago, 1659, ANCH, ES, 247, fj. 96

¹¹³ Testamento de Adriana Niño de Guzmán. Santiago, 1681, ANCH, ES, 327, fj. 249 vta.; Testamento de Bernardina Henríquez. Santiago, 1667, ANCH, ES, 309, fj. 500.

¹¹⁴ Testamento de Inés Rodríguez. Santiago, 1615, ANCH, ES, 100, fj. 26; Testamento de Leonor Sánchez. Santiago, 1651, ANCH, ES, 217, fj. 165 vta.; Testamento de Catalina de Villarroel, Kördic, *op. cit.*, p. 319.

otras dos niñas esclavas, hijas de Lucía: María del Rosario, de seis años y otra cuyo nombre no recuerda, de cuatro.

Esta muestra de diversidad es un ejemplo de las grandes diferencias que se pueden encontrar entre los cófrades de La Candelaria. Y son también muestra de las dificultades para establecer un vínculo unívoco entre condición étnica y posición socio-económica. Como señala Jaime Valenzuela, esta misma confusión y el carácter “sui-generis” de la formación de la élite, atributo que perfectamente se puede extender al resto de los estamentos, hace necesario la existencia de muestras “visibles” de estatus, dentro de lo cual la pertenencia a una cofradía podría ser un signo relevante.

Del análisis de estos testamentos se pueden sacar, al menos, dos conclusiones bastante significativas para este trabajo.

La primera, es que no existe unidad en cuanto a la condición socioeconómica de los cófrades, pudiéndose encontrar desde personas pobres o relacionadas con la condición servil, a poseedores de varios esclavos, encomiendas, dinero, joyas y propiedades.

Según esto, podría pensarse que todos los segmentos de la sociedad de Santiago colonial están representados. Sin embargo, no se debe ir tan lejos puesto que no se encuentran aquí los grandes encomenderos ni miembros del clero y Cabildo, que sí pertenecen a otras cofradías exclusivas de la élite¹¹⁵. Aún así, los sectores acomodados que integran la Cofradía se encuentran a una distancia considerable por encima de los más pobres, completando un abanico bastante amplio en cuanto a la composición socioeconómica de la hermandad, lo que permite confirmar la heterogeneidad de la posición social de los hermanos de La Candelaria. Finalmente, se trata de una hermandad en la cual participan tanto personas sujetas a la esclavitud como poseedores de esclavos¹¹⁶.

Considerando este amplio gama, y ésta es la segunda conclusión, ya a partir de una muestra limitada como ésta, se constata que no existe un vínculo unívoco entre la condición étnica y la socioeconómica. Como se ha insinuado en los capítulos previos, una vez apartado el criterio de fenotipo, las diferencias entre un español pobre y un mulato libre pueden reducirse en una escala importante, pudiendo el segundo tener en la práctica una

¹¹⁵ Por ejemplo, la cofradía de Encomenderos de Santiago. Ver, Gutiérrez, *op. cit.* y Falch, “Documentos de la parroquia”.

¹¹⁶ Aunque en esta muestra no hay ninguna persona que sea esclavo al momento de testar, estos sí se hicieron presentes, y llegaron incluso a tener cargos dentro de la hermandad, como se verá más adelante.

situación más acomodada por sobre quien, en un marco ideal, se encontraba en un nivel superior. Pero las diferencias no se dan sólo entre grupos étnicos, como el caso ya mencionado, sino también al interior de éstos. En cada uno de ellos pueden presentarse situaciones disímiles, y hasta opuestas, que revelan que tras las grandes “naciones” de la hermandad se encontraban en verdad sujetos diversos, cuyos atributos diferenciadores o unificadores no se limitaban, o a veces tenían escasa relación, con lo esperable según su condición étnica.

Pues bien, una vez que se ha constatado que la unidad de las “naciones” se disuelve entre orígenes diversos, y posiciones socioeconómicas distantes, cabe preguntarse qué otras variables entran en funcionamiento, y determinan el que sujetos de tan distintas condiciones se reúnan en una misma hermandad.

Abriendo caminos en el cielo y en la tierra. Anhelos y estrategias posibles tras el “ser cófrade”

¿Qué es lo que mueve a un habitante de Santiago en el siglo XVII a asentarse como cófrade en La Candelaria?. Ya sabemos que negros, indígenas y españoles lo hicieron (asumiendo ya la arbitrariedad de estos términos) y, por algún motivo, se reunieron en un mismo espacio a pesar de las diferencias que los distanciaban en estatus o en sus condiciones materiales. Pero tratándose de sujetos tan distintos el uno del otro, tanto en lo que se esperaba que fueran como en lo que realmente fueron, cabe preguntarse, ¿se podrá hablar de una misma motivación que trascendiera las categorías étnicas y las condiciones sociales?, ¿se tratará más bien de una serie de posibilidades que se abrían a quien integrara una hermandad?

La apuesta de este apartado es demostrar que, precisamente, la diversidad social presente en la hermandad se puede justificar por la serie de oportunidades que ofrecía la pertenencia a ésta. Esto quiere decir que no todas las personas se asentaban por los mismos motivos, sino que perseguían una o más metas, tanto en el ámbito terreno como en el espiritual. Esta multiplicidad de objetivos puede hacerse visible en las relaciones que cada cofrade tejió con la hermandad y con sus miembros, lo que puede observarse, aunque sea parcialmente, a través de sus testamentos y del Libro de la hermandad.

Avanzando en ese análisis, un primer indicador de la importancia que el cófrade daba a su pertenencia a la hermandad puede verse en la elección de un momento determinado para ingresar a ella. La diferencia más radical se da entre aquellas personas que participan durante años de su vida en las actividades de la Cofradía, y aquellas otras que sólo al momento de escribir su testamento piden ser asentadas cuando llegue el día de su muerte. Entre uno y otro extremo las posibilidades son múltiples, y se podrían relacionar con lo que se espera obtener con su asiento: beneficios en vida o después de la muerte.

Podría desprenderse de esto que presentaba una mayor utilidad el ser cófrade en vida para una persona de bajos ingresos, o socialmente marginada, por la posibilidad de obtener ayuda económica, crear redes de solidaridad, parentesco, negocios, participar activamente en la toma de decisiones, sentirse integrado en un determinado grupo, en fin. Por otra parte, para una persona de los sectores más acaudalados ese tipo de ayuda o participación no le sería necesaria, o quizás la podría obtener en otros círculos.

Sin embargo, ambas posiciones son bastante relativas, y de la muestra de testamentos se comprueba que no existe una relación directa entre condición social, económica y momento de asentamiento. Quienes piden ser asentados al momento de su muerte son el español Diego Mejía (buen contrapunto del modelo de español acaudalado), el mulato Juan Sánchez (quien se declara a sí mismo pobre), y los indios ladinos Juana y Lorenzo Ramírez. Ahora bien, sobre los motivos que tuvieron para no ser cófrades antes son materia de especulación. Lo que sí sabemos es que los beneficios que tenían el pertenecer a una cofradía al momento de morir eran varios: el acompañamiento el día del entierro y misas, un lugar en la sepultura de los hermanos, y misas por la salvación de su alma. Bien puede decirse que son beneficios terrenos y extra-terrenos, por cuanto el acompañamiento y el lugar del entierro podían ser un buen signo diferenciador, mientras que la salvación eterna debía ocupar un lugar importante dentro de las preocupaciones de los habitantes de una ciudad en la que la presencia eclesiástica era permanente y profunda.

Ahora, ¿qué se puede decir de aquellos que participaron en vida? También aquí hay diferencias notables, puesto que los niveles de participación debieron depender del interés de cada cual. Algunos hermanos son mencionados en el Libro sólo al momento de pagar su entrada o de su entierro. Otros, en cambio, destacan por su participación en la recolección

de limosnas o en la obtención de determinados cargos. Sobre estos últimos, podemos dar tres ejemplos notorios.

El primero de ellos es Pedro Ponce, mulato que integró el grupo de los fundadores de la hermandad. Aunque no tenemos los detalles de su vida que podría proporcionar un testamento, sabemos de su actividad gracias al Libro de la hermandad. Pedro comenzó siendo “mayordomo”, el cargo más alto dentro de los cófrades, el año de 1612, función que volvió a repetir en 1613, 1614 y 1615. Sin embargo, como se señala en las elecciones de 1617, estaba “viejo y enfermo”, por lo cual al ser elegido nuevamente “mayordomo” en dicho año, lo hizo acompañado de un ayudante, su sobrino Mateo de Los Ángeles¹¹⁷. No vuelve a figurar en el libro, por lo que no sabemos más de él.

De quien sí sabemos, es de su mujer Micaela de Miranda, quien también ocupa una serie de cargos entre 1615 y 1622¹¹⁸, y de su sobrino Mateo, el mismo que le sirvió como ayudante a su viejo tío. De ahí en adelante su participación fue permanente. Fue “procurador” en 1618, “mayordomo” en 1623 y 1625, y “diputado” en 1641 (de hecho, lo vemos figurar en una causa de 1641 sobre nulidad de la elección de un “mayordomo” esclavo), y aunque en 1642 era su turno de ser “mayordomo” nuevamente, renuncia a este cargo¹¹⁹. Ya llevaba 24 años participando en la hermandad de La Candelaria, pero a pesar de esto no dejó de estar involucrado con la hermandad: cuando testa, en 1647, señala que ha encargado un “manto vistoso para la señora de la candelaria” a un tal Antonio de Rojas, a quien dio cien capados para su pago.

Un último y más notorio caso de la “carrera” que era posible hacer al interior de La Candelaria es el de Domingo de Arenas. Es “procurador” en 1618 y 1619, “mayordomo” en 1622, 1623, 1628, 1629, 1631, paga por ser “veinticuatro” en 1632, vuelve a ser “mayordomo” en 1639, y es “alférez” en 1641. Además, aparece recolectando limosnas en 1636, 1642 y 1643, y parece atraer a su familia hacia la Cofradía puesto que en 1623

¹¹⁷ Actas de elecciones de 1612, 1613, 1614, 1615 y 1617. LCC, s/f.

¹¹⁸ Las participaciones de Micaela, no así el resto de las que aquí se citan, han sido extraídas de la síntesis presentada por Jorge Falch, “La cofradía de N.S. de La Candelaria”, p. 191.

¹¹⁹ Actas de elecciones de 1618, 1623, 1625, 1641 y 1642. LCC, s/f.

sepulta a su hijo en el lugar de la hermandad, en 1632 se asienta su hija, y en 1643 se asienta “su ahijado, una criatura”¹²⁰.

Nuevamente nos encontramos en el caso de no poder dar razones taxativas que expliquen por qué estos niveles de participación, que no dejan de ser un tanto abrumadores.

Al igual que en el caso anterior, podemos especular sobre los beneficios que un hermano podía tener al participar de forma permanente, en vida, de la Cofradía de La Candelaria. En primer lugar se encuentra la ayuda a que podían optar en caso de enfermedad, aunque como ya se ha señalado, este tipo de aportes fue mínimo en esta hermandad, por lo que difícilmente podía ser el motivo de mayor peso. Pudo tener mayor relevancia la posibilidad de obtener cargos, considerando que hablamos de sujetos que, aún cuando tuvieran una situación económica ventajosa, seguían estando vedados para la obtención de puestos en otros ámbitos. No se puede despreciar el peso que podía tener, bajo estas circunstancias, el optar a determinadas responsabilidades y al prestigio que ello podía implicar entre los pares, aún cuando estas se desarrollaran en un ámbito acotado.

Por otra parte, no es difícil imaginar la importancia que pudo tener, para quienes tenían una situación desafortunada, el compartir un espacio con personas de distinta condición económica, y las redes de préstamos que se evidencian en los testamentos bien puede ser un indicador de ello, aunque no es posible, en este caso concreto, establecer en qué casos se trataba de personas que se habían conocido en la Cofradía misma. Por otra parte, recordemos que, a pesar de lo ficticias que pudieran ser las distinciones por etnia, la Cofradía seguía siendo un espacio de convivencia de personas de orígenes diversos, en el cual, más pobres o más ricos, era posible compartir con personas que, en el marco de una sociedad jerarquizada, ocupaban posiciones socialmente distintas. En último término, no necesariamente debía buscarse crear conexiones “hacia arriba”, sino que debieron cobrar importancia las relaciones que se tejían “hacia los lados”, es decir, entre personas de una misma condición. Sobre este aspecto, estudios posteriores podrían revelar si efectivamente

¹²⁰ Ver actas de elección de 1618, 1619, 1622, 1623, 1628, 1629, 1639 y 1641. LCC, s/f, y cuentas de 1623, 1632, 1636, 1642 y 1643. LCC, s/f. Casos como éstos hay varios más. Sin ir más lejos está el caso de Andrés Bañado, quien también forma parte de la muestra de cófrades cuyos testamentos utilizo. Una síntesis de las participaciones puede verse en el artículo de Jorge Falch,, “La Cofradía de N.S. de La Candelaria”, pp. 181-199.

se creaban redes de solidaridad al interior de las cofradías, lo cual, considerando solamente el “sentido común”, resultaría bastante factible.

Recordemos también los momentos en que este tipo de asociaciones alcanzaba notoriedad: las fiestas religiosas. Ya se ha señalado antes el estricto ceremonial con el que se realizaban las procesiones de la Cofradía de La Candelaria. Sin duda este era una instancia en la cual podían visibilizarse quienes en el plano cotidiano no tenían la misma figuración pública que si tenían, por ejemplo, las autoridades del Cabildo. Mayor visibilidad tenían los “mayordomos” y “diputados”, quienes encabezaban la procesión y llevaban el pendón de la hermandad. En este sentido, participar en una cofradía podía ser una vía para diferenciarse y destacarse entre los pares.

Pero el prestigio no funcionaba sólo para los más pobres o más relegados en la jerarquía social. La pertenencia a una cofradía, incluso aquellas en las que se reunían los sectores “más bajos”, también era un símbolo de poder económico y piedad cristiana (para las élites podía entenderse como una forma de ayudar a los “más necesitados” y contribuir a la propagación de la fe). El demostrar ambas podía ser una intención tanto de los indios y las “castas” como de los hispanos.

Por estos mismos motivos, además de querer asegurar por todos los medios posibles la salvación (también funcionando para toda la población, puesto que las preocupaciones extra-terrenas no son monopolio de la élite), nos encontramos con personas que pertenecen a más de una cofradía a la vez. En ninguno de estos casos se trata de miembros de las castas o de indígenas, aunque esto no significa que ese caso no se dé fuera de esta muestra. Lo que sí parece ser un requisito necesario es contar con recursos suficientes como para poder sufragar las obligaciones económicas que implica pertenecer a más de una cofradía, como son el pago de una “entrada”, y limosnas u otras que se especifiquen en cada caso¹²¹. Los casos más notorios de participación simultánea se señalan en la Tabla número 3 del Anexo.

En esta tabla se incluye también el lugar de entierro, lo que puede considerarse como otro indicador del rol jugado por la Cofradía en la vida de determinado sujeto. De los veinticuatro testadores, veinte ordenan enterrarse en la Iglesia y Convento de San Agustín,

¹²¹ Las exigencias económicas no eran las mismas de cofradía en cofradía, por lo tanto los recursos necesarios variaban y pertenecer a más de una hermandad no implicaba necesariamente pertenecer a la élite. Como ya se ha dicho, en La Candelaria se dieron casos en que la entrada se pagó en especies.

“en el lugar y entierro que tienen los hermanos de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria”. Los cuatro restantes se entierran en otras iglesias, ya que pertenecen a otras cofradías además de la de La Candelaria, lo que indica que igualmente la pertenencia a una hermandad determinada es relevante al momento de elegir el lugar donde reposarán los propios restos¹²². Así, en el caso de Bernardina Henríquez, esta desea ser sepultada en la capilla de San Juan en el convento de Santo Domingo, de donde es cófrade; Adriana Niño de Guzmán se entierra junto a sus hermanos de la Cofradía de la Soledad de San Francisco; Juan Hidalgo en el lugar de la Cofradía de La Piedad, en Santo Domingo; y Catalina de Sierra en la bóveda de los cófrades de Copacabana, en el convento de San Francisco.

Un último signo del lugar asignado en la propia vida a la hermandad, lo podríamos encontrar en las vinculaciones que se establecen con sacerdotes de la orden, o entre miembros, al momento de testar.

El primer caso es el relativo al establecimiento de los herederos. En cinco casos de la muestra, los de Inés Rodríguez, Leonor Sánchez, Juan de Morales, Mateo de los Ángeles y Andrés Bañado, se verifica algún posible vínculo en este sentido. Los tres primeros dejan por heredera a “su alma”, aunque sólo el primero especifica que desea que se digan misas cantadas y rezadas en el convento de San Agustín. En el caso de Leonor Sánchez esto es más incierto ya que pertenece a otras cuatro cofradías. Sin embargo, se entierra en el convento de San Agustín, por lo que es muy probable que desee que ahí se le digan sus misas. Juan de Morales tampoco especifica, pero también se entierra en San Agustín, y señala que desea que se aparte dinero de sus bienes para el ornato de la imagen de la Virgen que está en el convento Mateo de los Ángeles, por su parte, no señala tener herederos, pero como ya se ha dicho, señala haber encargado un manto vistoso para la Señora de La Candelaria, que aún no ha sido entregado por lo que manda que se cobre y llegue a su destino. En tanto, Andrés Bañado deja la mitad de sus bienes para su entierro y misas, y pide ser sepultado en el convento de San Agustín. Por último, un caso singular es el de María Flores, quien deja como herederos a sus hijos María y Francisco Flores, junto con fray Antonio Troncoso, de la orden de San Agustín¹²³.

¹²² El por qué de la elección de una u otra no queda determinada en testamentos. Podríamos aventurar que puede ser por una mayor cercanía con los cófrades, una vinculación más fuerte con una advocación que con otra, o la presencia de familiares en una determinada bóveda.

¹²³ Testamento de María Flores. Santiago, 1680, ANCH, ES, 351, fj. 523.

Por otra parte, se encuentran los religiosos de San Agustín que figuran en algunos casos como albaceas y/o testigos al momento de testar, situación que se presenta en tres testamentos. En el primero, Inés Rodríguez deja como tales a Fray Diego de Lossu y a fray Pedro de Valdivia (este último figura en algunas secciones del Libro de la Cofradía). Luego, Juan de Morales nombra como uno de sus dos albaceas a Fray Pedro de Figueroa, el mismo que intercede para la fundación de la Cofradía en 1610. Juana, tiene dos de sus tres albaceas relacionados con la hermandad nuevamente, Pedro de Figueroa (y testa a casi cuatro meses de haberse dado el primer reconocimiento a la Cofradía, en 1610) y a Pedro Ponce, fundador y “mayordomo” en varias oportunidades, como he mencionado más arriba.

En cuanto a los religiosos-testigos, ocurre en dos casos, el de María Flores (la misma que deja como heredero a fray Antonio Troncoso), donde es testigo Pedro Maldonado, de la orden de San Agustín, y en el de Mateo de los Ángeles, donde son testigos fray Pedro Pantoja y fray Diego de Frías, de la misma orden.

Los casos en los que existe una conexión con sacerdotes o con la orden misma, revisten un nivel importante de incertidumbre, puesto que no es posible saber si estos vínculos se relacionaron con la pertenencia a la Cofradía, o si eran preexistentes, aunque en este segundo caso, la hermandad probablemente jugó un importante papel en el refuerzo de las preferencias por una determinada orden. De cualquier forma, considerando el rol otorgado por Juana, Mateo de Los Ángeles, Juan de Morales y Andrés Bañado a los sacerdotes de la orden, se puede hablar de sujetos que, como diría Poloni-Simard, tenían “una capacidad para tejer lazos fuera de su categoría étnica”¹²⁴.

Por último, se puede señalar que, aún cuando esta muestra es bastante pequeña, se vislumbran algunas conexiones entre cófrades en los testamentos que, podemos pensar, pudieron crearse o fortalecerse al interior de la hermandad. El caso más claro debe ser el del connotado Mateo de Los Ángeles. Del análisis de su testamento se desprende que la mujer de Mateo, María Sánchez, es la hija del cófrade mulato Juan Sánchez. ¿Pudo la convivencia en la hermandad influir en dicha relación, o se trata más bien de la integración

¹²⁴ Poloni-Simard, *op. cit.*, p. 132.

de varios miembros de una misma familia a una misma cofradía? Según la naturaleza de las fuentes, la respuesta no puede salir del campo de la especulación¹²⁵.

Otro caso es el de Miguel de Araya, cófrade mulato que fue “mayordomo” en 1642 y 1658, y “veinticuatro” en 1664. Dicho Miguel figura como albacea de Diego Álvarez y como testigo de Mateo. Aunque aún se debe descartar un posible alcance de nombre, la concordancia de las fechas, así como la certeza de que en los mismos años estas tres personas participaron en la Cofradía, sugiere que podría tratarse de un vínculo real.

Un último caso, mucho más seguro, es el de Pedro Ponce. Ya se ha dicho algo sobre el renombre que alcanzó al interior de la cofradía, partiendo del hecho de que fue uno de los fundadores. Pedro, como se señaló antes, es el albacea de la india Juana pero, además, figura como deudor de Inés Rodríguez, y tenedor de bienes de Juan de Morales.

Las diferencias existentes entre mayor o menor vinculación de los cófrade con la hermandad, son la muestra de lo que cada cual pretendía conseguir al integrarse a ésta: mejoras en la vida terrena, o la “vida eterna”. En cualquiera de los dos planos, el establecimiento de relaciones con otros miembros de la sociedad era clave. En el caso de quienes se asentaban y participaban en vida, el acceso a crear redes con los pares, o con personas de mejor situación, incluidos los sacerdotes de la orden, podía permitir una eventual mejora en las condiciones materiales, y la nada despreciable mejora de las sociales. En el caso de los que se asentaban al morir, la compañía de los hermanos al momento del entierro, el lugar en la sepultura, y las misas por su alma podían funcionar como signo de prestigio, a la vez que acercaban al cófrade a la salvación espiritual. Finalmente, también las posibilidades que daba la convivencia en una cofradía, podían ayudar a redefinir el lugar de un determinado sujeto en la sociedad.

Ahora que ya contamos con algunas pruebas de la heterogeneidad tras las distinciones étnicas, y de los vínculos posibles que se podían establecer entre los disímiles hermanos de La Candelaria, podemos preguntarnos si acaso estas distinciones tuvieron algún alcance en el establecimiento de los vínculos étnicos en esta hermandad. En esta ocasión, será el Libro de la hermandad el que nos dé algunos indicios acerca de otras

¹²⁵ Un caso que no se puede verificar por completo es el de otra hija de Juan Sánchez, Francisca, que está casada con Lucas de Salazar. Si no se tratara de un alcance de nombre, se podría tratar del cófrade mulato que fue “procurador” en 1615 y 1616, “hermano mayor” en 1619 y “mayordomo” en 1629.

vinculaciones que se podían establecer entre los cófrades, y de la forma en que, a pesar de sus diferencias, pudieron agruparse y definirse en torno a las etiquetas étnicas que les fueron asignadas.

CAPÍTULO V

De la disparidad a la unidad: La apropiación y funcionamiento de las categorías étnicas al interior de la Cofradía de La Candelaria

La distinción étnica. De la replicación del modelo ideal a la práctica cotidiana

A la luz de lo abordado en el capítulo I y de las diferencias manifiestas entre los cófrades, expuestas en el capítulo IV, cabe preguntarse en qué medida las distinciones por etnia o “nación”, corresponden a una proyección del ideal jerarquizado de la sociedad colonial, y si acaso estas se hicieron operativas en el funcionamiento cotidiano de la Cofradía.

La primera pregunta es difícil de responder a partir de las fuentes que integran este trabajo. Para intentar una respuesta, debemos pensar no sólo en cómo se crearon categorías étnicas en las cuales se intentó denominar y entender a una población heterogénea, sino también en los canales a través de los cuales la distinción por rótulos pasó de ser un mero proyecto, a su uso generalizado en el plano cotidiano, tanto por parte de la autoridades administrativas como de los propios sujetos a quienes se intentaba clasificar.

En este sentido, volvemos a lo planteado por María Elena Martínez, respecto al rol fundamental de los organismos del Estado y la Iglesia en la puesta en funcionamiento de un sistema de clasificación basado en los atributos étnicos, lo que en la época no se relacionaba sólo con el lugar geográfico de origen, sino que se entendía en función del nivel de “pureza de la sangre”, pureza vinculada tanto con la presencia de antepasados hispanos, como con la condición cristiana. En este contexto, el hecho de que en las cofradías se mantuviera el uso de las distinciones étnicas no es trivial, sino que forma parte de una práctica institucionalizada, la misma que, como ya se ha dicho, funcionaba también en registros parroquiales, testamentos o procesos judiciales.

Considerando el origen externo de estas denominaciones, y basándonos en la diversidad cultural y de origen, característica de la sociedad de Santiago del siglo y de la Cofradía de La Candelaria que se ha abordado en los capítulos precedentes, tal vez sea mucho más útil el buscar cómo el uso de la distinción por etnias contribuyó a la formación

de nuevas identidades colectivas, más que el intentar encontrar los denominadores comunes que llevaron a la unificación de un segmento específico bajo una etiqueta determinada.

Teniendo esta idea presente, podemos ahora ver si efectivamente la división étnica funcionaba en las actividades diarias de la hermandad.

Esta se hace presente desde el momento de la fundación de la Cofradía. A pesar de que las “constituciones” señalan que la hermandad está destinada a mulatos y naturales, se habla en este documento de la fundación de una hermandad de “mulatos horros”, rasgo que, al parecer, era reconocido en la época, a la luz de testimonios como el del padre Ovalle¹²⁶. Quizás este reconocimiento de la asociación entre la etnia y la Cofradía se relacione con un derecho que se le ha dado a los mulatos en tanto son estos los que manifiestan su deseo de formar la hermandad en torno a la Señora de La Candelaria.

De cualquier forma, la división por etnias se hace operativa desde la elección de autoridades, las cuales, como se ha señalado, son diferenciadas, aunque paritarias:

“Yten que esta cofradia tenga numero de veinte y quatro hermanos en esta manera los doze an de ser mulatos horros con mayordomo y procurador y otros dose de los naturales con otro mayordomo y procurador de los mismos. todos los cuales agan numero de veinte y quatro”¹²⁷.

A pesar de esta norma, en las “constituciones” se señala la posibilidad de introducir modificaciones “conforme a la necesidad y mudamiento de los tiempos”¹²⁸. Estos cambios pueden verse en hechos como el surgimiento de nuevos cargos como el de “diputado” y “alférez”, o más notorio aún, en la incorporación de las mujeres a los cargos directivos, la que puede observarse desde las elecciones de 1616.

En el caso de esta nueva directiva se aprecia también el modelo de distinción étnica, de lo que resulta que cada nación (natural y morena), tiene su propia “mayordoma” y “procuradora”, aunque no tienen “alférez” ni “diputadas”¹²⁹. Lamentablemente, no es posible deducir a partir de las fuentes qué motivos impulsaron la creación de cargos diferenciados por sexo, ni si las representantes tenían las mismas funciones que los

¹²⁶ Se refiere a la “cofradía de mulatos” fundada en el convento de San Agustín. Alonso de Ovalle, *op. cit.*, p. 247.

¹²⁷ Constituciones, punto 2, LCC, s/f.

¹²⁸ Constituciones, punto 11, LCC, s/f.

¹²⁹ Ver, a modo de ejemplo, las elecciones de 1616. LCC, s/f.

hombres. Tampoco se observa en el Libro que estas actúen por separado, como mujeres, más que en los “cabildos” de elecciones en los cuales eligen sus representantes.

Por otra parte, se pueden observar dos cambios importantes en cuanto a la participación por naciones: la incorporación de esclavos y la de españoles.

Si el primer caso –los esclavos- no consiste en la inclusión de una nueva “nación”, lo menciono en esta sección por cuanto es un ejemplo de las contradicciones que presentaba el modelo de organización de la hermandad. Si bien los esclavos pertenecen al grupo de los morenos o mulatos, quedan marginados desde el principio, al señalarse que La Candelaria sería una hermandad de “mulatos horros”, lo que puede haberse debido tanto a su estatus inferior por ser mano de obra servil, como a la “mala fama” de que gozaban.

Según lo que se desprende del Libro, no fue tan conflictiva la integración de los esclavos a la hermandad (no ha quedado registro del momento en que se aceptó su entrada), como la posibilidad de que estos pudieran optar a ser cargos como el de “mayordomo”. Este dilema se habría presentado en las elecciones de 1623, aunque los argumentos que se señalan dan a entender que tendría una data mayor:

“Por quanto la experiencia nos enseña los muchos inconvenientes que ay de que los hermanos q son esclabos y no libres sean electos en mayordomos, [tachado] ordenamos y mandamos ningun esclabo pueda ser elegido en mayordomo sino es siendo tan honrrado que obligue a ello”¹³⁰.

El problema se habría repetido en 1633, como consta en un auto de dicho año en que se reitera la condición puesta:

“yten que no se piedad elegir por mayordomo ni diputado mulato esclavo si no es que sea tan bueno bueno i de tanta importancia para la cofradia que boten por el mas mas (sic) a de ser con calidad que de fianças de pagar por el alcance que en las quantas se le hiçiere [...]”¹³¹.

Este auto será sacado a la luz en un pleito ocurrido en 1641, en el cual Juan Antonio del Río, a nombre de los cófrades de La Candelaria, pide al Provisor y Vicario General Diego de Azoca, que se anule la elección de Lorenço de Servantes como “mayordomo”, y

¹³⁰ Elecciones de 1623, LCC, s/f.

¹³¹ Auto de 23 de enero de 1633, LCC, fj. 182. Según consta en el Libro, todo “mayordomo”, al momento de hacer las cuentas anuales, debe pagar lo que hiciere falta con fin de que estas se ajusten.

de Cristoval de Lesana como “diputado”, ambos esclavos. Finalmente, y puesto que Lorenço no da “fianzas” de que pagará el alcance de las cuentas¹³², la elección es anulada, aunque nada se dice sobre la situación de Cristoval de Lesana. Sin embargo, este caso es interesante puesto que en ella se ve actuando conjuntamente a las dos “naciones” al momento de realizar la petición¹³³.

Por última vez vemos aparecer este conflicto, en el año de 1667. Aunque no se señala el motivo que lo ha originado –es decir, si existe algún pleito en dicho momento– encontramos un auto dictado por don Francisco Ramirez de León, tesorero de la Catedral, por encargo del Obispo fray Diego de Umansoro, en el cual se estipula que

“[...] por quanto no ay constitucion que proiba expressamente a los cofrades esclavos que puedan ser electos mayordomos de la Cofradia de nuestra Señora de la Candelaria fundada en este convento del sr S. Augustin de esta dha ciudad, en conformidad con la undesima constitucion de la dicha cofradia, con consulta de los veinte y quatro de e[lla] mando y manda que los dichos cofrades esclavos pue[dan] ser electos con tal que los dichos sean a satisfaccion de los dichos veinte y quatro [...]”¹³⁴.

Esta reiteración de los conflictos que presentaba la participación activa de los esclavos, puede considerarse como un primer indicador de las divisiones o fracturas existentes al interior de un grupo de sujetos que son unificados bajo una misma etiqueta al participar en una hermandad.

El segundo cambio acaecido sí se refiere a la participación de otra “nación”, la de los españoles, caso que presenta aún más desafíos en cuanto a su análisis.

No se señala en el Libro en qué momento exactamente pueden comenzar a participar en la hermandad. Sólo sabemos con exactitud de su participación, por un listado en que se detallan los hermanos de origen hispano que han pagado su entrada. Al estar el

¹³² Nuevamente, se hace referencia a la obligación de que los mayordomos elegidos aseguraran que podrían pagar, de su propio bolsillo de ser necesario, los dineros que hicieren falta al realizarse las cuentas de la hermandad.

¹³³ La petición es realizada por Mateo de Los Ángeles, Domingo de Arenas, Juan Agustín, Juan Ignacio y Pedro de Herrera. Luego, se manda se notifique del fallo “a mateo de los angeles i a ignaço del rio mulatos i a luis banegas i a marcelo de pereira i a agustin i a domingo de arenas naturales”. Petición al Provisor de nulidad de elecciones de 1641, LCC, s/f.

¹³⁴ Auto de 6 de febrero de 1667, LCC, s/f.

Libro incompleto, y por señalarse rara vez la condición étnica de quien se asentaba, tampoco es posible saber la magnitud que alcanzó dicha participación. Pero ésta también representó un desafío para los cófrades, por cuanto debieron decidir qué nivel de participación tendrían los recién llegados a la hermandad. Esto consta según el auto de 1635, en que se señala que

“[...] abiendo propuesto el padre prioste de la cofradia si sera licito dar voto a los españoles Respondieron que solo se lo daban activo pero no pasibo de la mesma manera que los vesinos le tienen en la cofradia de Jesus de nasareno [...]”¹³⁵.

Es decir, si creemos que efectivamente esta decisión fue tomada por los cófrades, los españoles pudieron votar en las elecciones, pero no ser elegidos para cargo alguno, lo que se confirma por el hecho de no mencionarse jamás la existencia de “mayordomos”, “diputados” ni ningún representante hispano, y haberse mantenido la división de los “veinticuatro” en doce de los naturales, y doce de los mulatos.

Sólo existe una excepción a la marginación de los españoles de la obtención de cargos en la Cofradía: la “hermana mayor”. En el Libro de La Candelaria figura en 1621 y 1624, aunque en estos primeros casos es otorgado a hombres no españoles¹³⁶. Pero desde 1636 a 1645 (según el registro del Libro, ya que pudo durar más), se habla de “la hermana mayor de los españoles”, que es elegida en las mismas reuniones en que se nombra a los representantes por etnia. Cabe preguntarse, ¿respondió este cargo a un reclamo por parte de los españoles, o aun deseo de los naturales y mulatos?, ¿por qué el único cargo representativo recaía en una mujer y no en un hombre?. No se puede avanzar mucho en la respuesta de estas preguntas, aunque sí podría pensarse que las funciones de la “hermana mayor” eran bastante limitadas y que el hecho de asignarse a su mujer se debía a que la índole de las tareas que cumplía se asociaba a ella.

Revisando las ocasiones en que se la menciona se constata que, aunque pudo tener otras funciones de las que no ha quedado registro, su rol se relacionaba con el ornato de la imagen de la Señora de La Candelaria. En 1639 el mayordomo menciona los dos reales que dio a “la Hermana mayor de los españoles para alambre para las rosas que se ysieron a

¹³⁵ Auto de 24 de marzo de 1635, firmado por el prioste Asencio Flor de Rosa, LCC, s/f.

¹³⁶ En las elecciones de 1621 se elige como “hermano mayor” al natural Andrés Carrasco. En las de 1624 se elige al natural Andrés Bañado y a Matheo Ponçe, cuya condición étnica no se señala. LCC, s/f.

nuestra señora”, en 1642 se le entrega dinero para “los ramos de nuestra señora” y “para recaudos para flores”, al año siguiente se encarga 1643 de “el adorno de la madre de dios en flores o sintas lo que necesita”, en 1644 se encarga del adorno del altar, y en su última aparición, en 1645, compra cera para el altar de “nuestra señora”¹³⁷.

No deja de ser curioso el hecho de que el segmento mejor posicionado en la jerarquía colonial haya resultado marginado de esta fraternidad, y que esta decisión haya podido ser efectivamente tomada por grupos subordinados a ellos. Cabe preguntarse qué rol jugó la orden de los agustinos en este sentido, es decir, si formaba parte de su política el resguardar la preponderancia de los mulatos y naturales en la Cofradía.

Pero, aún si este hubiese sido el caso, esto no quiere decir que el poder sobre la cofradía residiera sólo en sus integrantes. La tutela permanente de los sacerdotes puede observarse en aspectos como la obligatoriedad de la presencia de los sacerdotes del convento y representantes del Obispo en la elecciones, en la revisión de cuentas de la Cofradía por parte del mismo y sus representantes, o en la visita anual que este realiza para revisar los libros de la hermandad¹³⁸. Finalmente, sin importar la composición étnica, se trata de una asociación creada bajo el amparo de la orden agustina y cuyo funcionamiento ocurre en sus dependencias, por lo cual el nivel de autonomía es bastante relativo.

Esta tutela, como ya he mencionado en el apartado anterior, puede observarse en la misma escritura del Libro, pero también en el caso de la realización de cuentas, en el cual se requiere una supervisión externa. Así, en 1618 el Libro de la hermandad es entregado por el padre prioste a Pedro Andrés Bañado. En 1636, el padre Rector del convento, en vista de un auto del Provisor, manda que el Prioste “haga todos los meses quantas con los mayordomos y las reuna en este libro”¹³⁹, y en 1639, en representación del Obispo fray Gaspar de Villarroel, Martin de Valdenebro manda “[...] que en cualquier gasto que ubiera de hacer de bienes de dicha cofradia no lo puedan hacer por si solos sino con asistencia de su capellan [...]”¹⁴⁰.

¹³⁷ Registro de gastos de 1639, 1642, 1643, 1644 y 1645, LCC, s/f. Aparece mencionada en las elecciones de 1634 y 1636, LCC, fjs. 183 y 184, respectivamente.

¹³⁸ Sobre estos derechos, ver Constituciones, puntos 3 a 8, LCC, s/f.

¹³⁹ Auto del provisor Francisco Machado de 12 de septiembre de 1636, y del Rector fray Joan de Toro Maçote, de 13 de diciembre de 1636, LCC, s/f.

¹⁴⁰ Auto de Martin de Valdenebro, Visitador y Comisario de testamentos, capellanías y cofradías, de 16 de septiembre de 1639, LCC, s/f.

Por lo tanto, podría decirse que la relación entre mulatos-naturales y españoles es dual. Mientras en la organización interna de la Cofradía los primeros tienen un lugar privilegiado en tanto pueden acceder a cargos y tener sus propios representantes, fuera de ella ocupan un lugar inferior, en el cual la supervisión es permanente, y se les hace ver que no pueden actuar autónomamente¹⁴¹.

No obstante, fuera de lo ya dicho, no es posible apreciar los ribetes que pudo haber tenido esta relación en el ámbito cotidiano. Quizás sólo se podría decir que, cuando mulatos y naturales tuvieron la posibilidad de asignarse un lugar privilegiado, al menos en un ámbito acotado pero aún relevante para su experiencia diaria, lo hicieron. Su posición desde la Cofradía “hacia fuera” era menos negociable, más aún considerando que el espacio en el que sí pudieron relativizar su posición social, se encontraba dentro de los límites de la Iglesia, órgano fundamental en el mantenimiento del orden colonial jerarquizante.

Pero, ¿era esta la única relación que producía desafíos y contradicciones?. Donde éstas se hacen más notorias, no es entre españoles y mulatos-naturales, sino entre estos dos últimos, los que constituían el núcleo mismo de la hermandad. Es en el análisis de estos conflictos donde radica, finalmente, el éxito de la política de distinción étnica.

El conflicto entre mulatos y naturales comienza a visibilizarse en los registros del Libro en 1627. Un factor crucial para que este se desarrollara, habría sido la escasez de cófrades, con los consiguientes inconvenientes que la falta de hermanos traería para un normal desarrollo de las elecciones. Ahora bien, no sabemos si existía una tensión preexistente, o si este hecho puntual detonó los conflictos que duraron, cuando menos, dos décadas. De cualquier forma, en las elecciones de dicho año se señala que, de común acuerdo, los nombramientos “se hicieron Por dos años con consentimiento del Padre Prioste Por la falta que de hermanos tiene la dicha cofradia”.

No ha quedado registro en el Libro de lo que ocurrió después de este año, pero probablemente esta situación incidió en un pleito que figura en los gastos de 1632, y en un

¹⁴¹ He utilizado el rótulo “español” en un sentido amplio, para referirme principalmente a los sacerdotes que supervisan la cofradía. Aunque no se puede asegurar que todos hayan tenido origen peninsular, he utilizado el término según su connotación en la época, es decir, para referirme a peninsulares, a hijos legítimos de españoles y criollos, nacidos en Chile (aunque también se podía utilizar para designar hijos legítimos de matrimonios español/indígena). Sobre la composición del clero agustino en la época colonial, ver Roberto Jaramillo Escutia (coord), *Huellas agustinianas : compendio de historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 2002, págs. 155-160.

auto de 1633. En éste último se puede ver que el Provisor y Vicario General de Obispado Jerónimo de Salvatierra, fray Juan de Toro, Provincial de la orden, y los cófrades,

“dixeron que por quanto tienen pleito sobre la elección de mayordomos fundandose cada nación en la bariedad de ordenanças y constituciones que tienen fechas de que Resulta no estar tan Unidos en la caridad y ermandad que deben tener, y por quitarse de qualquier jenero de discordia [...] ordenaron questa primera election de mayordomos se haga en la persona que mas botos tubiere y luego se elixa Un diputado que quede electo por mayordomo para el año que biene en esta manera que si el mayordomo fuere mulato el diputado sea yndio o al contrario [...]”¹⁴².

Es decir, que a partir de entonces se elegiría un sólo mayordomo para ambas “naciones”, turnándose cada año entre mulatos y naturales. En las elecciones siguientes se sigue esta lógica –sólo en el caso de los hombres, las mujeres mantienen una “mayordoma” por naturales y otra por mulatas- pero la falta de hermanos se hace notar en la repetición y rotación de los mismos cófrades por los cargos disponibles.

En 1637, la escasez habría alcanzado mayores proporciones, por cuanto se eligen dos alférez naturales, “Por no aber persona abil de dichos Hermanos Pardos para tener oficio”¹⁴³. Según esto, la escasez no necesariamente habría sido numérica, sino relativa a la calidad de los hermanos.

Quince días después esta elección debe repetirse, puesto que Luis de Ávila, el recientemente elegido “diputado” pardo ha muerto. Sin embargo, “ninguno de los Hermanos Pardos concurrían las calidades necessarias para mayordomos que ordenan las constituciones de dicha cofradía”¹⁴⁴.

Debe haber tenido un impacto importante para los mulatos, quienes habían fundado la Cofradía, el tener en un mismo año mayordomo natural y no tener alférez ni diputado propio. Ha de ser por esto que en abril del mismo año, se produce un nuevo cambio, y se

¹⁴² Auto de 23 de enero de 1633, LCC, fj. 182. Quedó registro en las cuentas de 1632 y 1633, en las cuales figura “[...] un peso que dimos al secretario por el pleyto que tienen los mulatos a los naturales”, LCC, fjs. 130 y 131.

¹⁴³ Acta de elecciones de 1637, LCC, fj. 184. Es probable que el no ser “hábiles” para los oficios pueda deberse a que no han pagado su “entrada”, más que a dar fianzas de poder pagar el “alcance” de las cuentas, lo que era requisito para quienes deseaban ser “mayordomo”.

¹⁴⁴ Recordemos que quien era “diputado” un año, debía ser el “mayordomo” al año siguiente, por lo cual en este caso debían cumplir los requisitos dispuestos para el cargo de mayor jerarquía.

nombra finalmente por diputado pardo a Francisco Machin, “Por no aber otro de los Hermanos Pardos que ubiese pagado su entrada”¹⁴⁵. Lamentablemente, no es posible establecer si el hecho de no haber hermanos “hábles” fue una coincidencia, o si estos años fueron particularmente duros para los morenos fundadores de la Cofradía. Si así fuera, la situación podría haber cambiado en el año siguiente, donde nuevamente se retorna al modelo de un mayordomo y diputado por “nación”, sin que vuelva a presentarse el conflicto de la escasez de hermanos elegibles. Al menos hasta 1641.

En una petición elevada dicho año, el “procurador” de la Cofradía, Cristóbal Pérez, señala al provisor

“[...] que respeto de no nonbrarse en la dicha cofradia mas de un mayordomo un año de mulatos y otro de indios se ocasiona muchas disinçiones en perjuicio de la dicha cofradia i para que se remedie a V. s. Illustrisima pido i suplico se sirva mandar que en las eleçiones que de aquí adelante se hiçieren se elijan por mayordomos dos personas de cada naçion la suya con que sesaran los dichos inconvenientes [...]”¹⁴⁶.

Sin embargo dicha petición no tuvo buena acogida, como se ve en la decisión del Provisor Diego de Açoca, quien mandó

“[...] que se guarde y cumpla la eleçion hecha de mayordomo i diputado [...] en consequençia que manda se guarden i cunplan presisamente de ay en adelante i lo cunplan los cofrades de la dicha cofradia de nuestra señora de la candelaria en birtud de santa obediencia i de exscomunion mayor [...]”¹⁴⁷.

En las últimas elecciones que han quedado registradas en el Libro, las de 1644, se confirma la mantención de esta decisión, con la elección de

“[...] Alonso de la paz que fue diputado el año de 43 como esta ordenado entre los dichos hermanos [que] el diputado que el pasado año se eligio quede por mayordomo [...]”¹⁴⁸.

El persistente conflicto entre mulatos y naturales es muestra de las contradicciones generadas al interior de una misma hermandad. A pesar de tratarse de grupos heterogéneos

¹⁴⁵ Elecciones de 1637, LCC, s/f.

¹⁴⁶ Petición dirigida al Provisor y Vicario General en 1641, LCC, fj. 65.

¹⁴⁷ Auto de 1641, LCC, s/f

¹⁴⁸ Elección de 1644, LCC, s/f

a los que se ha impuesto una denominación étnica simplificadora y unificadora, en el espacio de las cofradías, y con la influencia de las autoridades eclesiástica que promovían la clasificación étnica, las nuevas categorías podían llenarse de un contenido que muy probablemente no existía en un principio. Esto, podía permitir que sujetos de condiciones muy distintas se unieran en torno a un nuevo marcador identitario, en el contexto de una sociedad nueva en permanente transformación, y se definieran frente a “los otros”, entrando en una disputa permanente por las escasas cuotas y espacios de poder a los que tenían acceso. La importancia de este espacio se revela ante el hecho de que, a pesar de los pleitos, la Cofradía haya perdurado hasta fines del siglo XVIII¹⁴⁹.

Contamos con sólo una pequeña muestra de las rivalidades generadas al interior de la hermandad a nivel étnico, ya que sin duda esta se debió haber manifestado en otros ámbitos de la vida cotidiana de los cuales no ha quedado registro. Igualmente, y siguiendo la propuesta de Alberto Flores Galindo, bien puede hablarse de esta pequeña muestra como un caso en el cual se revela la “tensión étnica” -muestra del triunfo de la política colonial de “dividir para reinar”- presente, en distintas dimensiones, en la sociedad colonial.

¹⁴⁹ Jaramillo E. *op. cit.*, p. 158.

REFLEXIONES FINALES

La primera pregunta que ha guiado este estudio, ha sido cómo en una sociedad jerarquizada podía existir una instancia en la cual fuera posible la reunión de sujetos de distinta condición étnica y social, en torno al culto de la Virgen de La Candelaria. Una posible respuesta a esta pregunta ha debido sortear varios obstáculos antes de poder vislumbrarse, obstáculos que se relacionan con los presupuestos que dicha interrogante contiene y que han sido matizados en los dos primeros capítulos a la luz de numerosas investigaciones concernientes, principalmente, al ámbito de la América colonial, antes que al caso particular del Reino de Chile.

Estas presunciones se sintetizan en la idea de la existencia de la sociedad colonial como una en la cual la jerarquización social dejaba poco lugar al contacto entre grupos bien diferenciados. La relatividad de esta aseveración ya ha sido expuesta con detalle en el primer apartado de este trabajo. Sin embargo, a modo de síntesis, cabe decir que si en la práctica la sociedad no siempre funcionó según el ideal jerarquizado, fue debido tanto a la inexistencia de límites claros entre los sujetos de la sociedad colonial, como a la debilidad de los límites imaginarios que intentaron establecerse entre estos y que se hace visible en una legislación deficiente en cuanto a determinar el estatus de los sectores que, según una visión homogeneizante, concurrían a la formación de las nuevas sociedades coloniales (españoles, indígenas, africanos y afrodescendientes, castas y mestizos). Esto no quiere decir que africanos, españoles e indígenas tuvieran las mismas características culturales o fenotípicas, sino más bien que “africano”, “español” e “indígena” fueron rótulos unificadores bajo los cuales se intentó comprender a sujetos cuyas historias, tradiciones, cosmovisiones y ordenamientos sociales eran divergentes.

Es en vista de esta diversidad que en este estudio se han considerado las diferencias existentes a partir de testamentos de cófrades. Si bien puede alegarse, con justa razón, que la muestra a partir de la cual se ha intentado responder al problema de las diferencias, es pequeña y poco representativa, sostengo que aún en dichas condiciones la muestra es útil para abrir un rango de posibilidades existentes tras los distintivos étnicos que se pusieron en funcionamiento en la Cofradía y que ya ha sido puesta de manifiesto en los trabajos de los historiadores Jean-Paul Zúñiga y Jaime Valenzuela. El sólo análisis del Libro y de las

“constituciones” en nada permite ver esta heterogeneidad social oculta. La inclusión en el análisis de estas otras fuentes permite, entonces, volver a pensar si acaso esta Cofradía estaba compuesta por “pobres naturales y pardos”, que encontraban en ella la oportunidad de “relacionarse con personas de su raza y nivel de intereses y cultura”, en un “encuentro periódico con un grupo homogéneo”, como lo pensara Jorge Falch¹⁵⁰.

De lo visto en el capítulo IV, podemos ya decir que no se trataba de un grupo homogéneo el que se reunía en La Candelaria. No obstante, a raíz de lo señalado ahí señalado, no se puede determinar la profundidad o calidad de los vínculos establecidos entre los cófrades, dado que hemos visto que existían niveles diferenciados de participación, por lo que no necesariamente todos los grupos de cófrades se reunían en las instancias establecidas. Sin embargo, como ya se ha señalado, el factor étnico no parece haber sido determinante en la relación que cada cófrade estableció con la hermandad. Aún así, cabe preguntarse, ¿era tal la convivencia de mulatos, naturales y españoles, que estos llegaban a desfilar juntos en las procesiones públicas? Las constituciones así lo determinaban, pero sabemos que la norma no siempre determina el comportamiento, por lo que este punto no puede esclarecerse con certeza según las fuentes estudiadas. Sí es posible establecer que existió un mayor contacto en las múltiples ocasiones, como misas y reuniones mensuales a las cuales los cófrades se obligaban a asistir al momento de asentarse en la hermandad. Sabemos que mulatos y naturales asistían, puesto que debían elegir a sus autoridades y, en cuanto a los españoles, les fue otorgado un derecho activo en estas reuniones, lo que habla también de su participación.

La pregunta inicial nos lleva a un asunto aún más complejo, también relacionado con el problema étnico. Una vez que se manifiesta la heterogeneidad tras las distinciones, cabe preguntarse cómo es que estas se constituyen en denominadoras de la población. La respuesta, a la luz de lo expuesto en el capítulo quinto, se relaciona directamente con el rol de la Iglesia. Lamentablemente, este asunto no ha sido estudiado en profundidad, siendo el trabajo citado de María Elena Martínez el que imputa a la Iglesia y a los organismos del Estado un poder notable en cuanto a la creación y difusión de las clasificaciones. Considerando además la estrecha relación Iglesia-Estado durante este periodo, no es

¹⁵⁰ Falch, “Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria”, p. 25; “La cofradía de N.S. de la Candelaria”, p. 175.

demasiado aventurado asegurar que el fenómeno de los distintivos étnicos al interior de La Candelaria responde al mismo fenómeno. Así, los sacerdotes de la Orden formarían también parte del mecanismo mediador que permite el traspaso de categorías concebidas en un plano ideal a los propios sujetos denominados¹⁵¹.

Puede verse así una forma más en la cual tuvo un rol fundamental la influencia de la Iglesia en el proceso de occidentalización de la población indígena y negra, en este caso a través de los sacerdotes de la Orden de San Agustín. La integración a la Cofradía podía facilitar este proceso, por cuanto, en primer lugar, correspondía a una instancia de evangelización (en el caso de las poblaciones nativas y de origen africano), pero también porque las actividades en las cuales participaban los cófrades, como la asistencia a sermones y prédicas, a la misa o a las procesiones religiosas, permitían familiarizar a estos sujetos “no sólo con los dogmas fundamentales del cristianismo, sino con formas de exposición y razonamiento propias de la tradición escritural occidental”¹⁵², lo que acarrearía cambios en un nivel aún más profundo, el del pensamiento.

Entonces, la Cofradía facilitaba el proceso de occidentalización en tanto, como ya se ha mencionado, promovía y reforzaba las categorías diferenciadoras –creadas en base a criterios también occidentales- que daban un lugar específico a cada sujeto en la nueva sociedad, en la cual se le ubicaba en una posición opuesta al ideal, lo que justificaba la tutela y guía del sector más favorecido por sobre el resto, el de la élite hispana.

Pero entonces, ¿cuál es, en definitiva, el rol que adquiere la condición étnica en la forma en que determinado sujeto se define en la sociedad?. Lo expuesto en los dos capítulos precedentes puede ahora releerse en función de la existencia de identidades múltiples y móviles, presentado en el primer capítulo. Esto quiere decir que los atributos étnicos, reales o atribuidos, tenían niveles distintos de relevancia dependiendo del contexto en que se desarrollara el contacto interétnico.

En el capítulo cuatro, pudo verse como las categorías étnicas no constituían realmente un parámetro diferenciador en el grueso de la sociedad colonial (puesto que siguen teniéndolo al diferenciar la élite, del resto). Este es un punto que ya ha sido tratado

¹⁵¹ Lo que, por cierto, no quiere decir que los cófrades mulatos fuesen forzados a utilizar dichas categorías. Debe considerarse que el mecanismo de denominación se ponía en funcionamiento desde el momento del nacimiento, por lo cual al momento de ingresar a una hermandad podía ya estar bien incorporado.

¹⁵² José R. Jouve, *op. cit.*, p. 60.

por otros autores, tal como se ha visto en el desarrollo de este trabajo, pero que bien puede ilustrarse mediante el caso concreto de los testamentos de cófrades. Así, la condición étnica bajo la cual un determinado sujeto era clasificado en la Cofradía, no se relacionaba necesariamente con su condición económica, ni explicaba sus comportamientos frente a la muerte o su relación con la hermandad. Por otra parte, el hecho de agruparse sectores diferenciados en una misma comunidad cuya existencia consiste básicamente en actividades que exigen contacto, como la recolección de limosnas, el acompañamiento de los hermanos fallecidos en sus misas y entierros, o la preparación y participación en las festividades religiosas, es un indicador de cómo podían soslayarse este tipo de diferencias.

Por otra parte, en el capítulo final vimos que dichas diferencias sí pueden cobrar importancia en el contexto específico de la determinación del lugar de cada quien al interior de la hermandad. Así, a pesar de las diferencias internas de cada grupo, estos actúan en función de su condición étnica atribuida en aquellos momentos en que ven amenazada su posición como grupo, lo que se evidencia en la existencia de pleitos entre naturales y mulatos a raíz de la distribución de cargos, los cuales llegan incluso a la justicia eclesiástica.

Este hecho delata la variabilidad de la relevancia de la etnicidad, puesto que mientras la condición étnica puede ocultarse a la hora de testar, puede sacarse a la luz y defenderse en aquellas instancias en las que el recurso a ella puede facilitar la mejora de la posición social. Tal como se ha mencionado, cuando hablamos de mulatos y naturales nos referimos a sectores que estaban completamente marginados de cualquier tipo de participación en la administración. Por lo tanto, es comprensible que en las pocas instancias que se tienen de participación y figuración social, se haga lo posible por mantener los logros alcanzados, resguardando las formas de participación que les cabían, las que según Falch se convertía en un verdadero “salvavidas de autoestima”¹⁵³. Esta misma posibilidad que otorgaba la Cofradía es la que puede explicar el que existan sujetos cuya participación es permanente, lo que indudablemente les podía permitir una mejora relativa de su estatus al interior de su propio grupo.

¹⁵³ Falch, “Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria”, p. 25.

Puede verse también una manifestación de esta defensa en la decisión de marginar a los españoles de los cargos al interior de la hermandad, decisión que es tomada en conjunto por los mismos dos grupos que se enfrentan entre sí por la obtención de cargos. Sin embargo, en los pleitos de la hermandad puede verse el funcionamiento de otro tipo de patrones de diferenciación y autodefinición, como se evidencia en la existencia de pleitos contra los esclavos que han obtenido el cargo de “mayordomos”. En este caso la oposición no es de tipo étnica, es decir naturales contra mulatos o mulatos-naturales contra españoles, sino más bien libres contra esclavos. Estos pleitos implican, de hecho, una ruptura en la categoría étnica, por cuanto vemos a naturales, pero principalmente a mulatos libres, conteniendo contra aquellos bajo régimen de esclavitud. Todo esto, algo nos dice sobre las estrategias subyacentes en el establecimiento de las relaciones interétnicas, y cómo estas podían variar dependiendo de las circunstancias.

En virtud de lo expuesto, puede entenderse la Cofradía tanto en su calidad de espacio de devoción y ayuda mutua, como en la de espacio de re-negociación de las posiciones sociales, que fuera de ella tenían un nivel mucho mayor de rigidez, al menos dentro del ideal jerarquizado y de las limitaciones concretas a la participación de mulatos y naturales. Mientras, la Iglesia cumple un rol integrador en tanto permite la participación de sectores socialmente marginados en otros ámbitos, pero a la vez desintegrador, en la medida en que promueve las distinciones entre la población colonial, que se autodefine y diferencia del “otro” sólo en virtud de las nuevas pautas de jerarquización introducidas por la colonización hispana.

Conforme se avanza en el análisis de las fuentes relacionadas con esta hermandad, se hace evidente la necesidad de avanzar en el de otras, tanto de mulatos y naturales -lo que permitiría considerar las especificidades dentro de un mismo tipo-, como de españoles de distinta posición social, lo que contribuiría también a un análisis comparativo que permitiera establecer, si es que las hubiera, posibles similitudes y características particulares entre las cofradías de estas latitudes. Son tan escasas las investigaciones sobre este tipo de asociaciones, que la mayor referencia comparativa siguen siendo trabajos sobre hermandades en los actuales Perú, Argentina, Brasil o México, por nombrar algunos.

Por otra parte, el estudio de esta asociación está aún lejos de la profundidad que podría alcanzar. Sin duda que la incorporación de un mayor número de testamentos podría influir en las conclusiones aquí presentadas, mientras que el Libro de la Cofradía puede aún ser sometido a nuevos análisis, en virtud de la cantidad y calidad de la información que contiene, en base a nuevas variables que se han hecho presentes en otros estudios sobre este tipo de agrupaciones, como género, economía de la hermandad, o desde su aspecto netamente religioso y devocional.

Estas reflexiones no son, por lo tanto, definitivas, y siguen estando, al igual que cualquier problema histórico, sujetos a cambios en virtud de nuevas fuentes y nuevas ópticas de análisis. Aun considerando las limitaciones en materia de fuentes, pretende ser una pequeña contribución a la ampliación del conocimiento sobre las características de la población de Santiago del siglo XVII, el rol de la Iglesia y la Cofradía en la definición de los sujetos, y en especial al problema de las tensiones y solidaridades étnicas en la sociedad colonial, de lo que aún queda bastante por decir para el caso concreto del Reino de Chile.

ANEXOS

Tabla1. Fuentes: Lista de testamentos

Nombre del testamentario	Año del testamento	Condición étnica o procedencia	Ubicación
Bartola	1664	Mulata	“Testamentos Coloniales Chilenos”, Raissa Kördic, Cedomil Goic.
Catalina de Villarroel	1693	No especifica	“Testamentos Coloniales Chilenos”, Raissa Kördic, Cedomil Goic.
María de Madureira	1697	No especifica	“Testamentos Coloniales Chilenos”, Raissa Kördic, Cedomil Goic.
Bartola Mendoza	1697	Parda libre	“Testamentos Coloniales Chilenos”, Raissa Kördic, Cedomil Goic.
Juana	1610	India	“Testamentos de Indios en Chile Colonial: 1564-1801”, Julio Retamal.
Lorenzo Ramírez Yáñez	1619	Indio	“Testamentos de Indios en Chile Colonial: 1564-1801”, Julio Retamal.
Catalina de Sierra	1647	India	“Testamentos de Indios en Chile Colonial: 1564-1801”, Julio Retamal.
Andrés Banado Pongo	1624	Indio	“Testamentos de Indios en Chile Colonial: 1564-1801”, Julio Retamal.
Diego de Mendoza	1665	Natural del Perú	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 295 fj. 96
Diego Mejia	1619	Español	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 59, fj. 95

Francisco Ruiz	1683	Español	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 389 fj. 290
María Flores	1680	Natural de la Serena	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 351 fj. 523
Simón de Sojo	1669	Natural de Santiago	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 313 fj. 305
Diego Álvarez	1659	No especifica	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 247 fj. 96
Domingo de Arenas	1658	Natural de Santiago	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 243 fj. 101
Juan de Morales	1613	Mulato	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 81 fj. 393
Juan Sánchez	1620	Mulato	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 87 fj. 14
Mateo de los Ángeles	1647	No especifica	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 95 fj. 121 vta.
Leonor Sánchez	1651	Natural de la Villa Imperial de Potosí	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 217 fj. 165 vta.
Inés Rodríguez	1615	No especifica	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 100 fj. 26
Luisa Henríquez	1663	Natural de Osorno	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 309 fj. 452
Bernardina Henríquez	1667	Natural de Santiago	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 309 fj. 500
Juan Hidalgo	1699	Natural de Santiago	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 428 fj. 269 vta.
Adriana Niño de Guzmán	1681	Natural de Concepción	Fondo Escribanos de Santiago, vol. 327 fj. 249 vta.

Tabla 2. Atributos de origen de los cófrades

Nombre	Año	Denominación étnica/ lugar de origen/ lugar de origen de sus progenitores
Juan de Morales	1613	Mulato. Natural de Santiago
Inés Rodríguez	1615	No indica
Diego Mejía	1619	Español
Juan Sánchez	1620	Mulato. Natural de Santiago
Mateo de los Ángeles	1647	No indica [Figura como mulato en el Libro de la Cofradía]
Leonor Sánchez	1651	No indica. Natural de la Villa Imperial de Potosí
Diego de Mendoza	1655	No indica. Natural de la Ciudad de los Reyes, Perú
Domingo de Arenas	1658	No indica. Natural de Santiago [Figura como natural en el Libro de la Cofradía]
Diego Álvarez de Toledo	1659	No indica
Simón de Sojo	1669	No indica. Natural de Santiago
María Flores	1680	No indica. Natural de La Serena
Francisco Ruiz	1683	Español. Natural de la Villa de la Guardia
Juana	1610	India ladina.
Lorenzo Ramírez	1619	Indio ladino. Natural de Santiago
Andrés Banado	1624	No indica. Natural de Guanuco [Figura como natural en el Libro de la Cofradía]
Catalina de Sierra	1647	India ladina. Moradora de Santiago
Bartola	1664	Mulata libre. Natural de Santiago
Bernardina Henríquez Yáñez	1667	No indica. Natural de Santiago. Hijo de padre español y madre natural de Santiago
Adriana Niño de Guzmán	1681	No indica. Natural de Concepción. Hija de padre español y de madre natural de Concepción.
Catalina de Villarroel	1693	No indica. Natural del Valle de San Martín de Quillota

María Magdalena de Madureira	1697	No indica. Ambos padres naturales de Santiago
Bartola(ina) de Mendoza	1697	Parda libre. Natural de Santiago
Juan Hidalgo	1699	No indica. Ambos padres naturales de Santiago
Luisa Henríquez	1663	No indica. Natural de Osorno. Hija de padre español y madre natural de Osorno

Tabla 3. Lugar de entierro y pertenencia a cofradías

Cófrade	Lugar de entierro	Cofradías
Leonor Sánchez	Convento de San Agustín	Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria; cofradía de Jesús María; cofradía de la Veracruz; cofradía de Nuestra Señora de Copacabana; cofradía de San Lorenzo.
Bernardina Henríquez Yáñez	Capilla de San Juan en Convento de Santo Domingo	Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria; cofradía de San Juan de la Iglesia de Santo Domingo (dice ser fundadora); cofradía de Nuestra Señora de Las Nieves; cofradía de Nuestra Señora de Los Remedios
Adriana Niño de Guzmán	Lugar de los hermanos de La Soledad en Convento de San Francisco	Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria; cofradía de Jesús Nazareno; cofradía de Nuestra Señora de Copacabana; cofradía de Santo Tomás de Villanueva; cofradía de La Soledad
Juan Hidalgo	Lugar de los hermanos de La Piedad, Iglesia de Santo Domingo	Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria; cofradía de Nuestra Señora del Carmen; cofradía de Nuestra Señora del Rosario; cofradía de La Piedad; cofradía del Señor de Renca

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes

Archivo Histórico Nacional, Fondo Escribanos de Santiago, volúmenes: 59, 81, 87, 95, 100, 217, 243, 247, 295, 309, 313, 327, 351, 289 y 428

Libro Cofradía Nuestra Señora de La Candelaria del Convento de San Agustín, copia ubicada en el Archivo Histórico del Convento de San Agustín de Santiago de Chile.

b) Libros

Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, Fundación Histórica Taveri, 2001

Cope, R. Douglas, *The Limits of Racial Domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1720*, The University of Wisconsin Press, 1994

Cussen, Celia, ed., *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*, Santiago, Universitaria, 2009.

Cosamalón, Jesús, *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

Cruz, Isabel, *Arte y Sociedad en Chile: 1550-1650*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986

De Ramón, Armando, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2000

Flores Galindo, Alberto, *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*, Lima, Mosca Azul Editores, 1984

Góngora, Mario, *Estratificación social urbana en Chile: (siglos XVI, XVII y primera mitad del siglo XVIII)*, University of Wisconsin-Milwaukee, Center for Latin American Studies, 1971

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007

Gruzinski, Serge y Ares Queija, Berta (eds.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007

- Jouve Martín, José Ramón, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Lima, IEP, 2005
- Kiddy, Elizabeth, *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*, Pittsburgh, 2005
- Klein, Herbert y Vinson, Ben, *La esclavitud Africana en América Latina y el Caribe*, Lima, IEP, 2008
- Kördic, Raissa y Goic, Cedomil, *Testamentos coloniales chilenos, Iberoamericana, 2005*
- Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949
- Jaramillo Escutia, Roberto, (coord), *Huellas agustinianas : compendio de historia de la Orden de San Agustín para América Latina*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 2002
- Martínez, María Elena, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, California, Stanford University Press, 2008
- Mellafe, Rolando, *La introducción de la esclavitud negra en Chile: Tráfico y rutas*, Santiago, Universidad de Chile, 1959
- Meza Villalobos, Néstor, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Santiago, Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1951
- Mörner, Magnus, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969
- Ovalle, Alonso, *Histórica Relación del Reino de Chile*, Santiago, Pehuén, 2003
- Ramón, Armando de, *Santiago de Chile: (1541-1991): historia de una sociedad urbana*, Santiago, Catalonia, 2007
- Retamal, Julio, *Testamentos de indios en Chile colonial: 1564-1801*, Santiago, UNAB, 2000
- Solano, Francisco de, *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana, 1492-1600*. Madrid, 1995
- Valenzuela, Jaime, *Las liturgias del poder : celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile Colonial (1609-1709)*, Santiago, Dibam, 2001
- Zúñiga, Jean Paul, *Espagnols d'Outre-Mer. Émigration, métissage, et reproduction sociale à Santiago de Chili, au 17^e siècle*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002

c) Artículos

Anderson, Rodney, "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821", *Hispanic American Historical Review*, 68:2, Duke University Press, 1988, pp. 209-243

Bernard, Carmen, "Un sargento contra un rey, "ambos a dos negros," en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, (eds.) *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000, pp. 149-173

Camus, Misael, "La Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago, 1681-1831", *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 10, 1992, pp. 25-50.

Chance, John K. y Taylor, William B., "Estate and Class: A Reply", *Comparative Studies in Society and History*, 21:3, 1979, pp. 434-442

Corilla Melchor, Ciro, "Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos," en *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*, PUCP/Banco Mundial, 2002, pp. 11-34

Estenssoro, Juan Carlos, "Los colores de la plebe: la razón y mestizaje en el Perú colonial" en *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo de Arte de Lima, 2000, pp. 67-107

Falch, Pbro. Jorge, "Fundación y florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo", *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 11, 1993, pp. 149-176

Falch, Pbro. Jorge, "Cofradía de Nuestra Señora de La Candelaria de los Mulatos en el Convento San Agustín de Santiago de Chile," *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 13, 1995, pp. 17-30

Falch, Pbro. Jorge, "Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la Doctrina de Ñuñoa", *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 15, 1997, pp. 145-177

Falch, Pbro. Jorge, "La Cofradía de N.S. de La Candelaria de los Mulatos del Convento San Agustín en Santiago de Chile," *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 16, 1998, pp. 167-199

Gómez Acuña, Luis, "Las cofradías de negros en Lima (siglo XVII). Estado de la cuestión y análisis de caso," *Páginas* 129, 1994, pp. 28-39

Invernizzi, Lucía, "El testamento como instrumento de regulación y control de la sociedad chilena del siglo XVII", en Julio Retamal Ávila, coord., *Estudios Coloniales II*, Santiago, Biblioteca Americana, Universidad Nacional Andrés Bello, 2002, pp. 193-204

Konetzke, Richard, "La legislación española y el mestizaje en América", en Magnus Mörner, *El mestizaje en la historia de ibero-América*", México, Ed. Cultura, 1962, pp. 59-64

Lévano Medina, Diego, “Organización y Funcionalidad de las Cofradías Urbanas. Lima. Siglo XVII,” *Revista del Archivo General de la Nación*, 24, pp. 77-118

Lavrin, Asunción, “Cofradías novohispanas: Economías material y espiritual”, en Martínez López-Cano, Pilar et. Al., *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial, México*, Universidad Autónoma de México, 1998, pp. 49-64

Mc Caa, Robert, Schwartz, Stuart B. y Grubessich, Arturo, “Race and Class in Colonial Latin America: A Critique”, *Comparative Studies in Society and History*, 21:3, 1979, pp. 421-433

Mena García, Carmen, “Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, o de los ‘negritos’, de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá”, en Garcia Jordán, Pilar et al. (coord.) *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000, pp. 129-150

Mena García, Carmen “Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LVII, 1, 2000, pp. 137-169

Mörner, Magnus, “Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with Special Regard to Elites”, *Hispanic American Historical Review*, 63:2, Duke University Press, 1983, pp. 335-369

Mörner, Magnus, “Algunas reflexiones en torno a etnicidad y movilidad social en la historia”, *Historia* 22, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1987, pp. 213-232

Núñez y Domínguez, José J., “Las Cofradías de México”, *Anuario de la Sociedad Folclórica de México* 5, 1945, 231-247

Ovalle, Alex, “Una delgada línea entre lo material y lo espiritual: la Cofradía de la Limpia Concepción y Soledad de Nuestra Señora (1727-1797), en Julio Retamal, coord., *Estudios Coloniales* IV, Santiago, Centro de Estudios Coloniales de la Universidad Andrés Bello, 2006, pp. 355-370

Poloni Simard, Jacques, “Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial”, en G. Boccara, y Sylvia Galindo, eds., *Lógica mestiza en América*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 2000, pp. 114-134

Ramírez, P. Ramón, “La Cofradía del Rosario en Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*. 10, 1992, pp. 9-23

Rehbein, Antonio, “La Ermita y Cofradía de San Clemente en San Juan de la Frontera, siglo XVII”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 10, 1992, pp. 159-169

Restall, Matthew, “Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica”, en Juan Manuel de la Serna, coord., *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 19-72

Rosal, Miguel, “Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)”, *Investigaciones y Ensayos* 31, 1981, pp. 369-382

Rosal, Miguel, “Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de afroporteños, 1750-1810”, *Revista de Indias*, vol. LVI, n° 206, 1996, pp. 219-235

Rosal, Miguel, “Diversos aspectos atinentes a la situación de los afroporteños a principios del periodo post-revolucionario derivados del estudio de testamentos de morenos y pardos”, *Revista de Indias*, vol. LXVI, n° 237, 2006, pp. 393-423

Ruiz Rodríguez, Carlos, “Cofradías en Chile Central. Un método de evangelización de la población indígena, mestiza y criolla”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* 18, 2000, pp. 23-58

Russell-Wood, A. J. R., “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behaviour,” *Hispanic American Historical Review*, 54:4, 1974, pp. 567-602

d) Tesis

Araya, Alejandra, *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile 1750-1850*, Tesis para optar al grado de Magister en Historia, Santiago, Universidad de Chile,

Gutiérrez, Acuarela, *La Cofradía de Encomenderos del Rosario (1590-1747). Religiosidad y sociabilidad en la elite de Santiago colonial*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000

Peralta, María Angélica, *Religiosidad indígena en Santiago colonial (1640-1740)*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002