



**Universidad de Chile**

**Facultad de Filosofía y Humanidades**

**Magister en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades**

**LA REPRESENTACIÓN FEMENINA EN LA IGLESIA DE  
PARINACOTA: MUJERES INDIGENAS DURANTE EL  
PERIODO COLONIAL**

**DANITZA JARAMILLO CORIA**

**PROFESORA GUÍA: OLGA GRAU**

## I.- INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca constituirse en un acercamiento a cómo pudo operar el adoctrinamiento simbólico durante la colonia, tomando la representación de lo femenino como un eje transversal al momento de definir cómo se rompen articulaciones de complementariedad propias de la cultura andina. Lo femenino comienza a sufrir una modificación en su espacio de existencia, esto se refleja en el observar a la mujer en un estrato inferior (el infierno) respecto de lo masculino. La subyugación de lo femenino es un correlato de la subyugación de todo el cuerpo indígena, la simbólica de un mundo y sus referentes que fueron extirpados de la manera más efectiva, en la mezcla.

El proceso de colonizar significó necesariamente someter la cultura anterior y asegurar el dominio, reorganizando la simbólica interna, modificando los referentes y adecuándolos a la comprensión del nuevo sistema cultural que se intentaba implantar. Este proceso requirió de la utilización de elementos semióticos potentes, los que debían apelar a significados en común; a la mezcla y la convergencia, muchas veces forzosa. La religión judeo cristiana utiliza estas estrategias para hacer ingresar la nueva creencia y lo que conlleva; una modificación sustancial en la apreciación de lo femenino, rompiendo la complementariedad y haciendo ingresar con la nueva creencia, la verticalidad.

Durante ese periodo es complejo abordar la colonización desde una línea, ya que las áreas de la experiencia son diversas y el proceso de colonización es intervenido por todas estas. La aspiración de la presente investigación es ser un acercamiento a partir de la búsqueda entre los pliegues del discurso oficial, en el correlato de la pintura y en el cómo se llegó a articular la construcción de esa imagen.

## II.- Problematización

La necesidad de otorgar un espacio de representación a lo femenino durante la colonia es una de las tareas pendientes de la historia oficial, describiéndola como una figura diluida en medio de la cotidianeidad del mundo privado, a un costado de los acontecimientos. Teniendo como correlato la representación que el arte realiza de lo anterior; retratos de clase, figuras religiosas y alegorías.

¿Qué hacían las mujeres durante la colonia? ¿Cuáles eran sus derechos y deberes? ¿Hasta qué punto los códigos morales regían su conducta? Interrogantes que distintos autores han buscado responder, remitiéndose a documentos que indirectamente dan cuenta de este espacio. En la búsqueda del sujeto omitido, se ha logrado hacer referencia de aquellos que el tiempo otorgo trascendencia; su nombre en un acta, la escritura de un diario, el conocimiento letrado. Todo lo anterior era un privilegio de clase, sin embargo aquellos sujetos que no eran observados siquiera con el valor del registro o la mención, permanecen ausentes. La mujer indígena poseía una doble inexistencia y sin embargo es posible perfilarla en numerosos documentos que dan cuenta del peligro social que ella representaba.

La pintura Mural de la Iglesia de Parinacota, nos muestra un vestigio de ese espacio de lo femenino, en medio de las llamas o siendo devorada por el leviatán.

Símbolos que son un acercamiento a toda la carga religiosa, social y cultural de la época hacia el cuerpo indígena y femenino, como una doble sanción o una doble feminización. ¿Por qué y a qué intereses obedecía la construcción de esta imagen? Son interrogantes que deben ser esclarecidas para determinar hasta qué punto son coherentes con la cosmogonía propia del pueblo Aymara.

## **III.- Reseña histórica de la Colonia**

### **III.I Panorama Europeo**

El estado social y cultural de España al momento de la conquista de América viene en descenso. El año del descubrimiento es, también, el que marca la expulsión de los Moros; esto señala el esfuerzo centrado en la unión de fuerzas y organización bélica que primaba en el periodo y que fue posible con la consumación del matrimonio de dos reinos, Castilla y Aragón. La época precedente había estado bajo una fuerte influencia islámica, la cual marcó el desarrollo y la posibilidad de perpetración de un Estado nacional.

Este aspecto será desequilibrante al momento de analizar cómo se establece para la corona, el asentamiento cultural en el nuevo continente.

La iglesia, como institución oficial dentro del nuevo estado nacional, señalado por los reyes católicos, marca las pautas a seguir como gobierno, condicionando también las líneas dentro de la conquista. Junto a las armas irán las sagradas escrituras en cada viaje transoceánico.

La confluencia cultural que comienza la tectónica a través de la cual se va constituyendo América Latina, tiene esta herencia hispana, con una fuerte

presencia del catolicismo, que visto como un hito generador de sentido y fundacional dentro de la vida, se expresa como fin mediato de la conquista.

La historia ya ha reconocido los fines inmediatos de quienes participaban del sometimiento de los nuevos pueblos; el enriquecimiento personal.

La evangelización y el enriquecimiento, son dos aristas que van moldeando la historia de la conquista

El perfil del conquistador americano es el de un hombre de no mucha riqueza, el cual, al comienzo, es portador de nula cultura. Los grupos que arriban al nuevo continente, se componen de sujetos sin mucho que perder en la aventura, saliendo de la cárcel o dejando una vida llena de pobreza, aseguraban su alimentación al enrolarse.

Progresando dentro de la escala social y cultural de su país, comienzan a arribar a Latinoamérica, los hijos segundones, quienes gozan de una formación letrada y, sin embargo, no logran acceder a las herencias familiares.

La formación que poseen los conquistadores es principalmente en el área bélica y a través de esta calificación acceden a grados de mando.

La iglesia se incorpora con el afán de difundir la doctrina católica dentro de los habitantes del nuevo mundo. Cuentan con el respaldo de la corona, la cual se compromete a entregar dinero que financie la instalación de las primeras misiones.

Con la fundación de las nuevas ciudades, la religión como matriz de sentido dentro de la conquista se refleja en las primeras edificaciones. La construcción de iglesias se orienta a la difusión y captación de fieles. El pueblo aborígen se niega al encierro que la arquitectura europea señala. La adaptación a las necesidades es vista, entonces, con el diseño de iglesias posas.

Los primeros rasgos del perfil que tomará la evangelización se ven en este punto. La institución debe lidiar con una cultura distinta y el adquirir señala también el despojar.

Dentro del arte, los primeros indicios son encontrados en la construcción arquitectónica. Estilos más bien desfasados respecto de España, el plateresco, en México; exhibe un recargo similar al de las joyas y la decoración, instalando al lujo como gusto de una época.

La construcción de las primeras iglesias en América Latina, principalmente de las grandes cofradías, se caracteriza por el emplazamiento en los alrededores de la plaza de armas. Agustinos, Capuchinos, Jesuitas, Dominicos erigen sus templos a través de una arquitectura que, hasta hoy, debió lidiar con las inclemencias del clima y los sismos.

Con versiones remozadas tras la caída de los primeros templos, se persistía la ejecución de estos últimos, siendo las que se mantienen, versiones neoclásicas en las que se manifiesta uno de los mayores afanes durante la conquista y la colonia, la labor pedagógica que el arte debió establecer con los fieles. Tal como siglos



antes, en Europa, la representación de escenas bíblicas y el retrato de donantes que las financiaban dentro de éstas, marca la pauta a la que se dedican las principales escuelas de arte en América colonial.

La población criolla, con un alto analfabetismo y asistiendo a misas dadas en latín, se mantenía ajena a las enseñanzas religiosas; el ingreso estaba dado por la contemplación de obras plásticas orientadas a hacer discernible el mensaje.

Las piezas inaugurales dentro del arte producido en Latinoamérica son, de manera principal, copias de grandes obras; no se posee una escuela formadora en el área técnica del dibujo y del color. La primera escuela es la cuzqueña y, a través de su evolución e influencia en otras ciudades, se data el desarrollo de las destrezas en la ejecución, expresada de manera principal en la técnica del óleo.

### **III.II Colonia: aspectos constitutivos**

Las instituciones que organizaban la vida colonial se establecieron de manera similar a la experiencia hispana. Se realizó un consejo especial para encargarse de los asuntos de América.

En Madrid se fundó el consejo de Indias, creado por Carlos V en 1524. Su jurisdicción abarcaba asuntos civiles, eclesiásticos, militares y de comercio. Realizaba gran parte de las leyes que luego eran proclamadas por el rey. Debía proponer virreyes, capitanes generales, obispos, oidores de audiencia y

funcionarios administrativos, los que eran aprobados por la corona. Además debía mantener en vigilancia constante la conducta de sus funcionarios, pudiendo realizar juicios, remover de los cargos o enviar visitadores con facultades especiales.

En el área económica, debía revisar las cuentas procedentes de América, recaudaciones por el quinto real o el impuesto a la minería. Lo religioso no se escapaba sus facultades, debiendo proponer nombres de sacerdotes, revisar las bulas y otros documentos para validar su legalidad en América, debía autorizar la construcción de iglesias y monasterios. En el área judicial debía revisar la última instancia de las apelaciones contra los fallos de las audiencias y de la Casa de Contratación, ambas instituciones bajo su tutela.

Todo el trabajo de administración era encargado a este organismo, el que sólo debía esperar la aprobación del soberano para validar sus decisiones más importantes.

Le seguía la figura del virrey, el que contaba con la posibilidad de resolución inmediata y actuaba “como la figura del rey si estuviera presente”

La real audiencia era el más alto tribunal en América. Estaba integrado por oidores y un fiscal y era presidido por el gobernador. La reputación de esta institución, según orden real, debía ser resguardada, manteniéndose una rigurosa serie de normas, una de ellas era no realizar negocios en la zona. Los elementos que

simbolizaban esta investidura eran una gorra y una toga, además utilizaban un sello real, con el que se extendían fallos y documentos a nombre del soberano. En la práctica, veremos que no se cumplió a cabalidad esta orden.

El poder de institución, incluía también a la iglesia, con facultades correccionales sobre los clérigos, así como la apelación de estos a fallos cometidos por los tribunales eclesiásticos, además de vigilar el cumplimiento del derecho de patronato y el cobro y reparto del diezmo.

Otra de sus atribuciones era la relativa a la protección indígena, ejerciendo vigilancia especial sobre los litigios en este tema, teniendo facultades resolutivas. Además podía informar sobre el comportamiento de funcionarios y autoridades sin límite de poder.

El sector a estudiar en un comienzo se organizó bajo el Virreinato de alto Perú; con el paso del tiempo, las dificultades que su extensión y las distancias que implicaban para la administración, se crea hacia 1778 el virreinato del Río de la plata, procurando de esta manera una mejor administración. Parte de nuestro sector a estudiar se agrupó bajo esta circunscripción; luego pasa a ser jurisdicción de la intendencia de Potosí.

### III.III Cambio cultural

La conquista religiosa se afanó en extirpar figuras paganas; se realizaron concilios encaminados a regular la absorción del catolicismo.

En aquellos se reunían preladados encabezados por el obispo para analizar la situación religiosa y establecer medidas. El tercer concilio, realizado en 1584, terminó con la redacción del catecismo en quechua, aymara y puquina.

Si bien la conquista hispana sometió toda la construcción cultural, implantando el catolicismo como religión, las creencias ancestrales, debieron replegarse al área de las “costumbres”. Sin embargo, la visión que se representa dentro de la cosmogonía no adopta divisiones. La religión es vivida en conjunto con la experiencia del entorno. La religión católica no desarrolla una dependencia total de la práctica vital y religiosa. De este modo, la extirpación de las idolatrías realizada por los hispanos desestructuró el conjunto y lo replegó hacia lo sincrético

Para comprender la nueva religión, los pueblos andinos comenzaron a asimilarla; se estaban enfrentando a una cultura radicalmente distinta a lo que la tradición les indicaba y, ante esto, la absorción no podía comenzar desde cero.

Los dioses indígenas se asimilaron a la figura de los santos. La virgen María se asimiló a la figura de la *pachamamay* así como la primera daba el fruto de su vientre a los hombres, la segunda daba los frutos con que se alimentaba el

cuerpo (virgen del cerro). El sol era visto como el receptáculo de Dios que daba fecundidad a la tierra.

La organización eclesiástica cimentó gran parte de su poder a través de la efectividad de la vida dentro de los reductos establecidos por las misiones.

Estas se desarrollaba a través de agrupaciones de indígenas sin contacto con su modo de vida anterior; los que eran aislados y vivían bajo la tutela y ejemplo de dos religiosos que encabezaban la administración. En lo referente a las leyes y órdenes eclesiásticas, las misiones acataban lo emanado por las autoridades; sin embargo, en cuanto a franquicias y libertades personales de los indígenas, estos gozaban de posibilidades negadas fuera de estos reductos.

Se dividían en dos grupos, unos los pertenecientes a la familia, encargados de oficios como la artesanía en todas sus variantes y otro grupo, en el que estaba el pueblo, que se encargaba de los quehaceres comunes.

La organización del pueblo estaba dada a través de una estructura en la cual la plaza era central en uno de sus lados encontrándose la iglesia; al costado, la casa de los padres, el cementerio y, al lado opuesto, los talleres. Dividida por una calle se encontraban las casas de las mujeres, sus labores eran el tejido, bordado y trabajos a los que eran relegadas.

Hacia los otros sectores estaban las casas del pueblo, las que no eran pareadas, sino que poseían una división dada por huertas; se agrupaban en manzanas y

todas daban a la calle. En los ángulos de la plaza se colocaban cruces o pequeñas capillas llamadas posas, donde se oraba y se hacía alto en las procesiones. La idea de estas construcciones parte de la experiencia con los primeros indígenas conversos y su falta de costumbre con el encierro al que le obligaba la iglesia tradicional al momento de orar; tal modificación fue parte de una estrategia para acercar a estos pueblos a la religión.

El trabajo dentro de los talleres obtuvo su fama por la efectividad de la producción que emprendieron bajo la tutela de los jesuitas; la carpintería, los textiles, la fundición de cañones, en general, la habilidad que alcanzaron los artesanos indígenas salió a luz en estos talleres. En consecuencia, las misiones como productoras y adiestradoras en oficios diversos, dejaron en el aire una serie de objetos de anónima manufactura.

Debemos también mencionar que con el transcurso del tiempo, la iglesia encabezó la disputa por la fuerza de trabajo constituida por la mita y desde ahí obtuvo gran riqueza, es decir, no se tuvo una política indigenista uniforme.

Con la llegada del siglo XVII, España comienza a sufrir un fuerte agotamiento económico y social. El oro extraído de América que sirvió durante el siglo precedente para financiar los lujos de la nobleza y numerosas exploraciones bélicas, sumergió a la península en una fuerte inflación, lo que llevó a las clases más bajas a sumirse en la pobreza, además de quebrar las industrias de la nación. Durante ese periodo existe una dependencia a la fabricación y manufactura

extranjera, importaciones que van dejando una estela de gastos. Las posibilidades de producción se veían así casi imposibilitadas por su falta de solvencia, las tierras y el ganado se encontraban gran parte en poder de la iglesia. La nobleza continuaba viviendo en la ostentación del siglo anterior. Había una fragmentación respecto de la realidad del pueblo y toda esta situación devino en una baja poblacional importante.

En esta época también, comienza a afincarse el protagonismo burocrático y administrativo que viene a llenar el espacio dejado por las figuras monárquicas, quienes contagiados por la abulia generalizada dejan en manos ajenas el gobernar, situación que se transforma en una arista de los problemas vividos por el nuevo mundo.

Si bien el estado cultural de la sociedad dominante en ultramar es fundamental para intentar establecer la situación en América, los problemas internos también juegan un rol fundamental.

Un episodio marca parte de las complicaciones registradas en el virreinato del Perú. La corrupción funcionaria que llevó a una gran falsificación de monedas, mantuvo en descrédito a la moneda acuñada en Potosí, hasta que la corona tomó cartas en el asunto y el culpable perdió la vida. Lo que continuó fue un nuevo tipo de moneda llamada “columnaria”, que demoró 10 años en ser puesta en regla por sobre la moneda anterior.

Todo esto un antecedente del desorden económico que se mantenía dentro del virreinato, y que luego hará eclosión en la crisis económica vivida a mediados del siglo XVII. Los problemas puntuales a los que se debió la crisis, se relacionan con una rebelión vivida en las minas de Laicacota entre grupos económicos y problemas con la mita; una lucha por la mano de obra indígena, para las minas y el servicio de los prelados. Ambas desencadenaron una serie de levantamientos y caos social.

Debido a la caída brusca de sus ingresos de Indias, la corona nombro a Juan Cornejo como visitador general, quien luego de un enfrentamiento con oficiales que compraban sus cargos y patrocinaban toda clase de fraudes, tuvo que marcharse fracasado hacia 1666. Se produjo un desorden tal que la caída de precios, el estancamiento de la producción de plata e incluso remezones en la elección dentro de la congregación dominica, tuvieron al borde del colapso a importantes ciudades dentro del estado virreinal. Después de esta tectónica vino un estancamiento prolongado en lo económico.



### **III.IV Visión de mundo durante la colonia**

La historia tradicional se ha dado en señalar que el gran móvil de la conquista fue su afán religioso y el sentido universalista de esta creencia. Dejando entrever el marcado criterio que regía las cédulas reales del buen trato. La estrategia de elevar el carácter humano y hacer hincapié en las buenas intenciones que le dieron sentido fundante a la conquista de América y la posterior colonización, intentan justificar con un marcado carácter etnocéntrico el hecho de la destrucción cultural que esto significó para este pueblo.

La razón oficialmente esgrimida por los reyes católicos fue la de evangelizar los nuevos territorios, como observamos en la misma historia oficial. Debido a la inobservancia de sus mismos criterios de compasión y buen trato, pronto se tuvo que crear normas encaminadas a asegurar las pautas de conducta en pos del respeto a los indígenas.

Desde las instituciones religiosas, en Chile se dio una divergencia de posturas, por un lado estaban quienes no avalaban el combate como arma de evangelización y por otro quienes consideraban a los pueblos originarios como bárbaros. Esto desembocó en una revisión teológica que dio por resultado la consideración de que los pueblos indígenas como súbditos del rey por lo que debían buscar soluciones legales a sus problemáticas, y todas las rebeliones encabezadas por

ellos eran ilícitas, señalando que a pesar de eso, debían ser tratados de modo justo.

Este aspecto subjetivo era reforzado al señalar que también se justificaba la guerra contra ellos pues era la única forma de “civilizarlos”.

La contradicción latente dentro del discurso hispano se observaba del mismo modo, al poner en relación la promoción de la igualdad cristiana ante ellos y el discurso social generalizado, que los consideraba con una escala de inferioridad. Como mencionamos, la historia oficial ha sido un aval de esta construcción y de todos los discursos oficiales entregados por la corona hispana, construyendo las figuras de la “sublevación” el “levantamiento” y la “rebelión” para denominar a las acciones bélicas que los pueblos indígenas llevaron a cabo para defender su territorio. Adicionalmente para enaltecer la figura del conquistador, se ha relevado la imagen del mismo pueblo sometido para realzar los triunfos y el sometimiento generado.

“La nueva raza engendrada era distinta de las progenitoras, y el indio fue forzado a trabajar en las faenas mineras y agrícolas, como ha ocurrido siempre en los conflictos de pueblos fuertes y débiles” (Encina y Castedo:73)

También dentro de los discursos oficiales se menciona los intereses religiosos como los principales movilizados de la conquista, dejando de lado la extirpación de idolatrías a punta de espada o los malos tratos hacia indígenas

“Otro rasgo básico del conquistador chileno, común también al estado de ánimo colectivo de la España del siglo XVI, es su fantasía, rayana en el iluminismo. El ansia de igualdad entre los hombres y la fuerza de sus sentimientos religiosos determinaron un estado de exaltación permanente en cuanto a las relaciones entre europeos e indígenas” (Encina y Castedo:72)

### **III.V Creación de América desde occidente**

Con la llegada hispana, la labor de explicarse el mundo que recién estaban conociendo les resultó problemática. Es conocido que para relacionarse con aquello que se desconoce comienza a armarse un sistema de significaciones que operen mediante las similitudes respecto de lo desconocido con lo familiar; asimilar. Otras herramientas de conocimiento utilizadas para denominar el nuevo mundo fueron el dar nombre, ordenar y categorizar.

En relación a esta construcción se ha señalado que, la matriz conceptual que los colonizadores comienzan a instalar en América precede incluso su arribo al continente. Las estrategias de captación y explicación de la realidad, son un reflejo del estado cultural hispano de la época, es decir, son mecanismos casi medievales. (Martínez, 24)

Sin embargo es posible establecer que existieron diferentes en momentos en la colonia y que cada momento le habría dado lugar a distintos “programas discursivos”.

“el primero es el reconocimiento y la calificación de la barbarie; mas adelante el de la esclavitud natural (...) ya avanzado el siglo XVI y que se afirma en el reconocimiento de las diferencias” (Martinez; 27)

La argumentación que este mismo autor desarrolla respecto a cómo se construye una estructura básica de significación, “Un nosotros hispano-cristiano y un otros *indios*”. Este proceso se encaminaba a buscar el lugar que le correspondía en el mundo a las nuevas tierras y sus habitantes.

Es necesario considerar que, para reafirmar esta idea es necesario tomar en consideración como se articulaba la comprensión europea en el siglo XVI. El autor señala que existían dos elementos: la generalización de las disposiciones psicológicas individuales y el que la naturaleza humana era constante en el espacio y el tiempo. La primera característica suponía la clasificación de las sociedades humanas y la segunda proporcionaba las claves para su comprensión.

Ante lo señalado por este autor, es clara la percepción de universalidad de las normas sociales y cómo esto refería una cierta unidad cultural innata a la humanidad.

Además de estas nociones, los discursos contruidos en la época colonial, se definían mediante la polarización; discursos de la semejanza y de la diferencia.

*“Discursos de la semejanza a aquellos que se sustentaban en lo que Foucault denomino como episteme preclásica. Ella organizo el conocer y el describir a partir de categorías ordenadoras que se desprendían de las cuatro similitudes sobre las que ese autor llamo la atención como las constitutivas del saber hasta fines del siglo XVI: la convenientia, la aemulatio, la analogía y la simpatía, todas operaciones que no suponen una ruptura de esencia entre las lógicas de intelección ni descripción respecto de cualquier población del mundo” (Martinez;33)*

Es claro que el discurso de la diferencia era utilizado para reforzar el espacio que separaba lo cristiano de lo indígena.

Toda la argumentación respecto a la construcción de discursividades nos conduce a una inevitable conclusión; durante el siglo XVI se construyó efectivamente el sujeto social y cultural denominado “indio” y la aceptación de esta construcción en las nuevas sociedades, experimentó distintos procesos de asimilación, pero inevitablemente se integró dentro del sistema de significaciones cultural y esta misma implantación experimento otro de los elementos que también es mencionado en la argumentación. “La redundancia signica; a través de la cual bastaba enunciar el signo para que todos los significados de bestialidad, incapacidad, inferioridad y otros se actualizarían”. (Araya, 34)

De ahí que la asociación operaba de inmediato para darle curso a la representación social. Era imposible “ser indio y honrado, ser indio y trabajador” ya que eran comprendidos casi como antónimos.

Lo que se menciona anteriormente sobre la colonia, ha sido desarrollado como una tesis recurrente, que consiste en cómo occidente sería el creador de aquellas culturas no occidentales, produciendo discursos para referirse a las diferencias que terminan hablando de ellos mismos, es decir “el resto del mundo es una producción de Europa” (Pratt, 127)

Pratt revisa la noción de “lengua de contacto” para referir como dos pueblos que no tienen igual idioma, improvisan un lenguaje para comunicarse. Lo que intervendría en la dinámica de estas relaciones es la lucha respecto del mantenimiento de ciertos ordenes culturales y la imposición de nuevos referentes; por un lado el sujeto europeo ficciona una “anticonquista” cultural mediante la que le es posible señalar inocencia y justificar su labor de imposición bélica, territorial y cultural. Por otro lado, la autoetnografía de los sujetos colonizados hace que se representen a si mismos, comprometiéndose con los términos dados por el colonizador, de este modo no serían formas auténticas de autorrepresentarse sino más bien una apropiación de lenguaje y una colaboración parcial con el colonizador. Un ejemplo de lo anterior es el trabajo de Guaman Poma, quién a través de un texto elaborado para un sector ilustrado de europeos, buscó apelar a la justicia del rey español para dar solución a los problemas que aquejaban a su

pueblo, utilizando un lenguaje y un sistema de validación de poderes ajeno al de su propia cultura.

Debido a estos matices, no sería posible hablar directamente respecto del sometimiento y la resistencia desde donde ocurrió, sino que sólo manteniendo en perspectiva el proceso en que se enmarca, una vez más son capas de significación.

Es sabido respecto de los débiles límites entre la imaginación y la realidad, y entre la asignación de características a un grupo y su consideración generalizada. Uno de los numerosos mitos desarrollados sobre América tiene relación con el país de gigantes, si bien esta es una constante en diversas culturas, con el descubrimiento realizado por occidente se pensó hallar el lugar en donde se podría desarrollar todo aquello descrito por la mitología. Así con la travesía de Magallanes al encontrarse con sujetos de alrededor de 1,90 mts se le asignó la categoría de gigantes consignando que su estatura era muy superior a la que posteriormente se observó in situ.

“Un día, de pronto, descubrimos a un hombre de gigantesca estatura, el cual, desnudo sobre la ribera del puerto, bailaba, cantaba y vertía un polvo blanco sobre su cabeza” (Magasich/De Beer. 205)

“El capitán francés Jean Alfonse, afirma en 1559 que los patagones eran nada menos que dos veces más grandes que el más grande de los europeos; John

Jane, en 1572, asegura haber vistos gigantes lanzando grandes bloques de piedra contra los navíos. En 1575, el franciscano francés André Thevet cree saber que miden entre diez y doce pies” (Magasich/ De Beer. 210)

“Con el cambio de paradigma, el conocimiento ilustrado se encamina en la comprobación de estas mitologías, de este modo. En 1901 el Conde de Vaulx, antropólogo francés, mide esqueletos encontrados en antiguas sepulturas de la Patagonia; su investigación revela que la altura de los Tehuelches no ha variado en los último siglos: en término medio median 1,75metros” (Magasich/ De Beer. 210)

Como observamos cada siglo mira a través de sus creencias. De este modo, no es difícil comprender que ciertas bases significativas permanezcan insertas en el imaginario Occidental para referirse a América.

Lo anterior resulta revelador, al momento de buscar cómo durante la colonia se articuló el imaginario sobre Latinoamérica y como aquí se organizó para hablar sobre si misma, ya sea como un espacio diferente o como una sociedad en construcción, como una carencia permanente por no ser occidente propiamente tal.



### **III.VI La inquisición en el virreinato del Perú**

El virreinato del Perú comprendió gran parte de nuestro actual territorio, incluyendo el sector geográfico en que está ubicada la Iglesia de Parinacota. De ahí que gran parte de los paralelismos desarrollados con los elementos que pudieron intervenir en la selección de motivos a utilizar en la pintura mural de dicha Iglesia, puedan ser relevantes al momento de revisar este antecedente bibliográfico, lo que se ve enriquecido con ser un antecedente que delinea la representación de lo femenino en la época, y a la vez aporta al imaginario colectivo la presentación pública de una mujer siendo quemada por sus pecados.

La inquisición en América fue instaurada por Felipe II en 1570. Su campo de acción estaba referido a las causas de fe relativas a herejías populares, que eran comunes cuando se dio su creación en España durante el siglo IX. Sin embargo, con el transcurso de los siglos, esta se transformó en una persecución que incluyó creencias religiosas distintas de la cristiana, principalmente la judía.

Su modo de actuar era a través de prédicas que instaban a la denuncia de quienes cometían actos sancionados por la fe católica, muchas veces creando confusión respecto de lo correcto e incorrecto del accionar dentro de lo aceptado por esta religión. De ahí que muchas de las denuncias no pasaban de ser simples exclamaciones o actos considerados extravagantes, que luego eran denunciadas

por algún testigo. Ya mencionamos el carácter fugaz de la oralidad y la percepción difusa de las normativas sociales.

El entusiasmo que llevaba a darle curso a estas denuncias, algunas sin justificación aparente, pasaba por cierto interés económico; el hecho de someter a proceso a un inculpado era suficiente para que el tribunal inquisitorio confiscara sus bienes y de ahí la persecución tan afanosa en contra de muchos judíos practicantes y conversos, ya que las arcas de la Iglesia pasaban a engrosarse con cada acusado.

La inquisición en América se centraba en hispanos y criollos, no tenía jurisprudencia sobre los “indios”, pero para los fines de esta investigación se plantea la necesidad de explorar en la matriz simbólica asociada a la idea de comprensión de la enseñanza religiosa en América de la época y la percepción del castigo que emanaba desde la institución eclesiástica, principalmente respecto de la figura femenina en la hoguera.

Como mencionamos anteriormente, la inquisición actuaba a través de denuncias respecto de actos sancionados por la religión católica. La investigación tomaba curso, y tras ésta se instaba a los acusados de cometer dichas acciones a admitirlas y arrepentirse de ellas. En la mejor de las situaciones, un acusado podía obtener de este proceso el perdón divino y el de la vida, sufriendo sólo la confiscación de sus bienes.

En aquellos casos, en los que el acusado negaba su culpabilidad y toda participación en actos reñidos con la fe cristiana, se le sometía a aislamiento total para que reflexionara respecto de la situación que le aquejaba e intentará vislumbrar el porqué de su acusación. Es importante señalar que las razones por las que se le daba curso a la misma no eran reveladas al inculcado, esto para evitar represalias en contra de quienes realizaban las denuncias al tribunal inquisitorio.

La tortura también se usó en algunas situaciones más extremas, todo lo anterior en pos de la aceptación y el arrepentimiento. Cuando esto no ocurría, el tribunal determinaba en relación a las pruebas la culpabilidad o la absolución de quien se encontraba procesado. En caso de culpabilidad se condenaba a muerte, por lo general, a través de la hoguera en las plazas públicas.

Este último acto marcaba un hito para la comunidad en donde se realizaba, ya que era percibido como una demostración de poder desde el tribunal inquisitorial. Esta exhibición, que es observada como un espectáculo, posee una serie de elementos que deben tenerse en consideración para los fines del presente; por un lado el impacto de ver morir a un ser humano quemado como una huella palpable de lo que la prédica religiosa señalaba como castigo a quienes no accedían al paraíso y desde otra perspectiva, estaba planteada la idea de aleccionamiento a través de las prédicas que se detallaban en tales actos. Como observamos anteriormente, no existía claridad respecto de cuales prácticas eran aceptadas o condenadas por la religión católica, de ahí que estas prédicas condujeran a clarificar de alguna

manera lo que principalmente se conocía a través de conversaciones coloquiales o murmuraciones. En este punto se debe tener en consideración lo referido respecto a la oralidad característica de este periodo.

Lo difusa de la línea que separaba los actos aceptados por la religión y los que no lo eran, se debía principalmente a que el acceso al mundo de las sagradas escrituras era reducido y las misas a las que asistía la población de la época se dictaban en latín; lengua casi tan ajena como la escritura. Ante lo anterior la imagen toma una relevancia no menor, al dedicarse de manera principal a la difusión pedagógica de lo relatado en la Biblia y los hitos de la religión católica. Vemos una vez más la importancia estratégica de la representación en la época.

### **III.VII El habla en una época de oralidad**

Recogiendo lo expresado anteriormente, cobra gran relevancia el cómo se llevaban a cabo las conversaciones durante la colonia, en el mundo civil, y también como se expresaba el habla religiosa entre el pueblo indígena. Es claro que el cambio de paradigma total que la colonización ejerció sobre los sistemas y referentes culturales debió instalarse a través de la lengua, como el primer indicio de la dominación ejercida.

Al señalar las características principales de los colonizadores respecto de la religión, es importante explicitar como se manifestaba la mezcla cultural traída por estos al venir de un contacto directo con los moros, la que repercutía también en que no fueran del todo ortodoxos en los cumplimientos de los preceptos religiosos cristianos. Esta misma, falta de observancia fue quizás parte de las confusiones mencionadas respecto del funcionamiento de la inquisición y los procesos inculpatórios.

“Las fiestas religiosas, aun cuando oficialmente cristianas, el pueblo español las celebraba a lo moro”(Salinas, 24)

Otro aspecto a relacionar sobre la percepción religiosa desde esta mirada “morisca” tiene que ver con la valoración de la figura clerical. Es conocido que parte importante de las críticas a la institución religiosa católica estaban ligadas a la percepción de que más que una devoción religiosa, lo que animaba al clero eran sus intereses materiales, siendo una elite dentro de la sociedad criolla. Además, el tema de la castidad era cuestionado y se le percibía por la población como un estado inferior al del matrimonio.

“Dona Mariana Osorio, vecina de Santiago, denunció de sí que decían haber sostenido que es mejor estado o más perfecto estado el de los casados que no el de los sacerdotes (...) por ser la primera orden la que se instituyó la del matrimonio” (Salinas; 219)

Las hablas populares, entonces, poseían una carga importante de mezcla cultural para referirse a la religión. Ya hemos revisado las acciones correctivas desarrolladas hacia hispanos y criollos con la inquisición, por lo que ahora nos detendremos en la estrategia utilizada contra los pueblos indígenas. Es importante considerar en este punto que esta estrategia tenía una doble finalidad que también incluía la colonización total de los referentes.

Los jesuitas fueron los más entusiastas combatientes de la “mezcla monstruosa”, elaborando una estrategia de colonización lingüística para hacerle frente a los problemas idiomáticos.

El pueblo indígena y el idioma constituían un peligro potencial en lo que se refería al placer del cuerpo (múltiples esposas, un más allá con placeres carnales) que se dieron a perseguir directamente sus prácticas. Uno de los precursores de esta política fue el misionero José Luis de Valdivia, de su Sermón en lengua de Chile se puede leer lo siguiente

“No huis... del arcabuz, espada porque no os mate...?Por que no huis, y escapáis del pecado? Que aunque os hubiera de maltratar el arcabuz, espada..., mucho más os había de dañar el pecado ciertamente”

“Desventurados de esos viejos y hechiceros, que pobres, son locos y tontos, que os engañan, y por solo que les deis de comer, os llevan al infierno, y todosellos mismos también arderán allá, y se brazas para siempre en el fuego con los diablos” (Valdivia, 87)

En el discurso de la Iglesia, se afirmaba que el diablo estaba inserto en la forma de vida indígena

“El arte mágica de sus hechiceros era una obra del Demonio. El era “el que les hablar y les da a entender, que es alguno de sus difuntos” Las rebeliones indígenas contra el Estado español eran impulsadas por el Demonio: “En sueños, se le apareció una persona, que fue el Demonio, que le hablo entre sueños, y le dijo: que temes Caupolicán..., y toma las armas, y el peso de la guerra sobre tus hombros, (Caupolicán) incensó al Demonio, tomando tabaco” (Salinas,214;216)

El caso mapuche constituyo un fracaso evidente, existiendo antecedentes de la mirada burlesca de este pueblo sobre las costumbres y creencias de los colonizadores.

En el caso jesuita, se buscaba establecer los preceptos católicos y su control sobre el cuerpo a través del temor a dios y su medio necesario era el habla, en donde buscaban establecer una “puramente” católica, sin mezclas paganas. (Salinas, 212)

Dentro de las fiestas religiosas se da cuenta del modelo a lo moro,el quenunca fue observado con buenos ojos desde la institución religiosa a pesar de su popularidad. También el mundo festivo indígena con sus comidas y bailes influían en este atractivo.Incluso este afán por darle más colorido a las prácticas religiosas,

llevó a que dentro de las hablas populares se incorporaran discursos cómicos los que distorsionaban lo canónico. Es posible que el gran atractivo para el mundo popular haya evitado que se buscara erradicar este tipo de prácticas, y que más bien se reinterpretaran estas performances durante la inquisición.

Todo lo anterior nos lleva a observar que la religión católica buscó integrar los dos modelos comunicativos imperantes sobre los que podía establecer su dominio; el control del habla y la representación como estrategia pedagógica.

Esto último cobra relevancia si consideramos la realidad epocal. El tema de la representación constituye una gran diferencia, que quizás en la actualidad nos es difícil imaginar. Durante la colonia una persona podía pasar su vida sin nunca haber visto una imagen representada, y a las que se tenía acceso eran las que estaban mediadas por las instituciones dominantes; el retrato como reafirmación de clase y la representación religiosa como herramienta pedagógica.

Tomando en consideración lo anterior, el impacto que podían producir grandes extensiones de muro con representaciones en donde quizás se veía reflejado el mismo sufrimiento cotidiano, constituía un modelo evidente de publicidad efectiva.



## **IV.- Lo Simbólico**

### **IV.I Sistemas simbólicos**

El espacio de lo femenino, dentro de los sistemas simbólicos que operaban en el periodo asociaba el cuerpo femenino a un peligro social. Metáfora de la posibilidad de engendrar y corromper socialmente. Esta categórica afirmación, es producto de un intrincado sistema de asociaciones mediante el cual es posible visualizar como las relaciones sociales hallaban su lógica en matrices ligadas a la pervivencia de una casta.

Esta conservación social de mayores derechos asociados al linaje, raza y género, corría peligro al masificar a su representación antagonista, sobre todo, si se considera el prestigio social como inversamente proporcional a la cantidad de miembros con que se contaba, y con una autoridad tan débil como la apariencia y la representación como garante.

Continuando con la revisión de los sistemas simbólicos, la percepción del cuerpo era observada como uno de los enemigos del hombre debido a su posibilidad de corrupción. De ahí que se valorara principalmente el alma, la que trascendía la naturaleza humana. La raíz de esta percepción del cuerpo femenino, según la iglesia católica, procede de esta naturaleza humana; la condena a la

corrupción y la posibilidad de trascendencia. La mujer ingresa en la simbología del cuerpo posible de ser corrompido y de generar corrupción.

Uno de los modos de corrupción corporal que se podía experimentar en vida, era la tentación carnal, la que asociaba su peligrosidad con el cuerpo femenino. Si a esto sumamos la necesidad de resguardo social ante la mezcla, el cuerpo femenino indiano era una de las mayores perversiones. Lo anterior alcanza niveles desproporcionados cuando se refiere al cuerpo indígena femenino al descubierto.

Como observamos uno de los elementos que componía el sistema de relaciones sociales, se ligaba a las normas que la religión establecía. Sin embargo, al no existir claridad respecto a estas normativas, los límites eran difusos y muchas veces se deformaban en costumbres, supersticiones o se mezclaban con tradiciones de origen precolombino.

A través de todas las apreciaciones anteriores, se puede establecer el porqué de las valoraciones a lo femenino, asociadas a su pureza, en cambio la valoración masculina se ligaba a la fortaleza y al nombre social.

Como podemos observar, las explicaciones referidas al periodo se centran en una mirada binaria, en donde se polarizaban las posibilidades y a la vez se invisibilizaba el espacio del resultado de la mezcla. Esta división binaria de las percepciones organizaba la realidad dejando a lo femenino referido a lo líquido, como aquello que no puede sostenerse por si mismo, es decir, lo débil. Este

binarismo es una constante de la organización cultural, en dónde la mayor parte de las divisiones esta agrupada en dos grupos contrapuestos.

Toda esta asociación opera en el cuerpo sociala través del temor a la contaminación, buscando alejar elementos sociales dañinos, relacionados a lo inmoral o antisocial.

No se perseguía un equilibrio en las relaciones sociales, sino más bien, el desalojo de todo aquello que no calzaba con los modelos esperados socialmente, siendo una constante que determinaba la percepción de la sociedad respecto de todos los individuos.

Para asegurar el cumplimiento de todos estos preceptos sociales, la estrategia utilizada por el cristianismo fue utilizar la culpabilidad como una herramienta de autocontrol y por ende de control social. La culpabilidad aparece como un tamiz a través del cual relacionarse con el cuerpo.

Si nos abstraemos de la realidad de la Colonia en nuestro país, podemos observar que para la historia del arte, ha sido una constante la representación de las tentaciones, y cómo el modo de relacionarse con ellas ha sido a través de cuerpos que pierden su armonía al ser vencidos por el pecado. Esto que constituye norma iconográfica durante el Barroco,es también una evidencia de cómo la reglamentación religiosa construía un cuerpo aspiracional, el libre de pecados y con ello también de tormentos; Adán y Eva antes de la Caída.

La historia del cuerpo en el mundo occidental, nos da cuenta sobre lo inseparable de la conciencia frente al cuerpo del imaginario de la vida, de ahí que la religión como el discurso fundacional en este periodo haya exhibido su influencia rigiendo los cuerpo (Vigarello, 302)

Como es expuesto por los textos de Foucault, el poder se expresa en el control sobre lo más básico; regir la biología de los cuerpos hasta ir adaptándolos a la cultura. La relación culposa con el cuerpo ha sido una herramienta efectiva para la regularización de las pulsiones sexuales, y sobre todo de la conservación de ciertos modos de cultura en desmedro de los que no coinciden con lo occidental. El cuerpo aspiracional en occidente es ese “abominable vestido del alma”, en el cual la pureza corre los mayores riesgos de corrupción. La abominación más evidente se asocia a lo sexual y todas sus derivaciones simbólicas; orificios del cuerpo, lo acuoso, lo sensual. Y coincidentemente todas sus derivaciones nos conducen, de manera inevitable, a lo femenino.

Las redes simbólicas que intervienen en el modo de articular la representación de la pintura mural de la Iglesia de Parinacota, corresponden a un reentendimiento de las nociones del cuerpo y de la individualidad de lo femenino.

Este reentendimiento opera a través de la colonización del imaginario en América, y de la modificación de las percepciones respecto de la individualidad. Estos

cambios que se integran no sólo en lo occidental sino también en la subjetividad moderna.(Araya, 8)

La desnudez, que antes era natural en gran parte del continente, se convierte en un tabú e ingresa dentro de las divisiones binarias asociándose al mal. Si revisamos el proceso a través del cual comienza a establecerse la colonización cultural, debemos tener en consideración que la realidad es percibida como una construcción cultural, de este modo mediante la absorción de los patrones que organizan las normativas sociales, la realidad palpable que se construye lleva el sello de la veracidad que la iglesia católica le imprimía a dichas normas.

#### **IV.II Colonización de lo simbólico**

Como ya fue señalado anteriormente, el periodo colonial fue una época de oralidad, principalmente, a partir de esta afirmación es posible intuir el papel importantísimo que tuvo la representación en el proceso comunicativo. Gruzinsky desarrolla una argumentación sobre esta base, señalando el cómo los indígenas utilizaron la pintura para llenar los espacios de sentido que se escapaban en el dominio de la lengua, tomando el lugar, en muchos casos, de la misma.

Esto último podría verse reflejado en lo que GuamanPomma realiza para comunicar al rey las injusticias que vive su pueblo, escribe y dibuja para llenar la distancia entre las palabras y el significado, intraducible al español.

Hay una serie de indicios que según Gruzinsky, hablan de una actitud impermeable a los trastornos por los que pasaron las sociedades indígenas en el proceso de colonización, el que experimenta varios momentos. Uno de ellos tiene que ver con la conservación, que fue más efectiva mediante la oralidad, manteniendo nombres indígenas e historias, ya que esta fugacidad verbal es más difícil de ser extirpada, al contrario de lo que sucede con la representación que en su factura física le está dando cuerpo al peligro de hacer pervivir la cultura anterior.

Desde 1540 con la inquisición episcopal comienza la extirpación de idolatrías. Antes, en medio de los enfrentamientos, era posible conservar rituales e ir mezclándolos con la religión oficial, cuando comienzan las hogueras públicas, el miedo de la población la lleva a quemar estas huellas de su pasado indígena y/o denunciar prácticas consideradas sospechosas.

Sumado a lo anterior, se hace evidente una pérdida de cohesión social dentro de los grupos indígenas, ya que muchos nobles se aliaron a la religión católica, por lo que hubo una evidente disgregación de poder. Además, en esta pérdida de cohesión generacional se vive un rompimiento transgeneracional, entre aquellos niños nobles indígenas evangelizados que fueron puestos en contra de sus padres "idolatrás". Esos mismos niños pasaron a ser quienes ostentaron el poder dentro de la nobleza indígena y aumentaron los niveles de disgregación.

A pesar de este proceso de progresivo alejamiento del pasado, según Gruzinsky, no hay un abandono, ya que la expresión pictórica colonial toma un papel preponderante.

El afán indígena de conocer y llenar la red de agujeros de sentido dejado por la conquista, marca una nueva relación con la imagen.

La representación indígena comienza a interiorizar algunos aspectos europeos; expresividad, realismo, cánones representativos, la tridimensionalidad, paisajes etc. El porqué de esta adopción tiene varios matices. Por un lado, esta lo planteado por Gruzinsky, que nos conduce a preguntarnos si se podría hablar de una yuxtaposición o de una coexistencia de estilos, una vez que encontramos mensajes implícitos o que poseen una doble interpretación en algunas pinturas del periodo.

“Los caciques ostentan sobre su persona las selecciones de una aculturación de ropajes que los iguala a los españoles más notables, sin privarlos de sus atuendos indígenas” (Gruzinsky, 34)

Podríamos ir más allá en su argumentación y ver para que fue utilizada esta doble interpretación. Tenemos el que asimilar es un acto de traer al presente el pasado del que hubo un alejamiento, pero no abandono y a la vez es una forma de sellar una alianza a un poder político; en este caso el catolicismo, yuxtaponiendo símbolos de poder. Esto último, nos deja claro a quienes les interesa la conformación de una nueva identidad, porque a pesar de ser una realidad

indígena, continúa siendo el medio de expresión de los que tienen “voz”, en este caso, los nobles. Un ejemplo de lo anterior, según Gruzinsky, se encuentra en el caso de Tlatelolco, en donde se expresa el abandono de la posición de vencido en favor de la colaboración con las autoridades.

La lectura de Gruzinsky nos habla de la otra cara de la moneda, en relación a los intereses que intervienen desde la nobleza indígena para sustentar simbólicamente la pervivencia de su poder. Pero también tenemos los antecedentes respecto de la influencia directa de la iglesia católica en la búsqueda de la misma mezcla que, paradójicamente, no se cansaron de perseguir.



## **V.- Representación femenina durante la colonia en Latinoamérica**

### **V.I. Generalidades.**

Previo a analizar la imagen femenina tradicional en Chile durante el período colonial, es necesario señalar que no es absolutamente correcto hablar de una *feminidad* en general. Por el contrario, lo correcto es hablar de “*feminidades*”, vale decir, es necesario aceptar la particularidad, la heterogeneidad y las diversas determinaciones que sufrían las mujeres que habitaban el actual suelo chileno en la época en comento. Esta heterogeneidad debe construirse, entre otros, en pilares étnicos y sociales los cuales solían ir de la mano.

Dentro de esta diversidad, y desde el punto de vista del pilar étnico “(...) en relación con las mujeres del sector español, podemos distinguir las que pasaron a Chile a partir de la conquista y las que fueron naciendo en el nuevo país. Entre las primeras, hubo peninsulares y también de otros territorios indianos: Perú, Tierra Firme y Nueva España, debido a lo tardío del poblamiento de estas provincias australes, medio siglo después de la llegada de Colón. La venida de americanas fue un fenómeno que siguió ocurriendo durante los tres siglos del régimen monárquico”. (Salinas. 96)

Sin embargo, es posible ubicar determinados rasgos comunes a todas las mujeres, características que inundaron el espacio ocupado por ellas en la vida pública y en la vida privada. Como es natural, estos rasgos operaron de una manera más o menos flexible en la medida que alcanzaban las esferas en las que se desarrollaron de cada uno de estos grupos de mujeres.

En términos generales, y en un sentido simbólico, “(...) las mujeres desempeñaban papeles de especial importancia en un orden patriarcal, dado que representaban la virtud y el mal, proporcionaban un contraste negativo frente al cual los hombres, se podían definir, y permitían la justificación de la autoridad masculina” (Perry, 14). Como bien puede suponerse, “el triunfo de un modo de organización social supuso elaborar complejas técnicas de conquista, mecanismos de dominación que recreaban de algún modo las matrices del antiguo régimen señorial, que podían reintroducir el orden en el caos por medio de las jerarquías, signos de estatutos y dependencias. Por otra parte, el proceso de colonización de la sociedad y el espacio americano se insertan dentro de los procesos culturales occidentales en torno a la concepción del cuerpo, sus usos y representaciones” (Araya, 87)

Fue esta verdadera “esquizofrenia moral” la que determinó no sólo los roles, sino también las formas jurídicas asociadas a la vida de la mujeres en el período colonial. Así las cosas, como bien destaca Juan Guillermo Muñoz, “las mujeres presentaban una gran diversidad de situaciones de acuerdo a la posición que ocupaban en la sociedad y en el ámbito económico, pero hay asuntos en los que

se puede generalizar. Los puestos públicos de la burocracia real estaban reservados para los hombres o, por lo menos, así se ve; pero las mujeres tuvieron acceso a cargos en otros ámbitos, como por ejemplo en las cofradías. Ya se vio que obtuvieron encomiendas y no sólo pasivamente, sino que participaron en oposiciones de beneméritos frente a una vacancia y con mayor razón recibieron mercedes de tierras y otros premios como rentas y situados”. (Muñoz, 118)

Sin embargo, es necesario destacar que lo anterior era cierto solamente en el caso de mujeres de relativa estabilidad económica y en ningún caso lo era respecto a aquellas que habían nacido en el seno del pueblo. En este sentido se pronuncia Gabriel Salazar el que destaca el rol económico de la mujer popular. Así indica que “las mujeres de pueblo realizaron un trabajo productivo fundamental, primero en la economía indígena, y más tarde en la campesina. Durante la prolongada etapa pre-industrial, la “clase indigente” dió vida a una suerte de economía popular semi-autónoma, es decir, a un conjunto semi-integrado de “actividades familiares de subsistencia”, en las que las mujeres ocuparon una posición prominente. Pues, mientras el peonaje masculino se veía con frecuencia atrapado, forzado, o despedido por las espirales acumulacionistas de los patrones-mercaderes, sin hallar allí un rol económico definido, el peonaje femenino permanecía estacionado en el centro de la economía familiar de mera subsistencia. La estéril lucha ocupacional por consolidar su posición productiva en la economía patricia hizo de los peones masculinos unos tributarios deficientes de la economía familiar de subsistencia. Más bien, los alejaba de ésta, transformándolos en clientes pasivos de la economía popular en general. La

subsistencia familiar vino a ser, pues, sobre todo, una responsabilidad femenina. Obligadas a la sedentariedad, las mujeres de pueblo desplegaron entonces una amplia gama de actividades productivas y comerciales independientes. Durante el período de campenización, en particular, su producción doméstico-artesanal fue considerable”. (Salazar, 256)

En lo relativo al contexto en el cual las mujeres se desarrollaron, cabe destacar que en los centros urbanos del siglo XVIII, la mayor parte de la población adulta era principalmente femenina. De acuerdo a René Salinas, ello se debía a que “(...) un alto porcentaje de los hombres adultos se desarraigaban pronto del núcleo familiar para migrar a los centros mineros, para instalarse como inquilinos en las haciendas o para desempeñarse como peones rurales. Por el contrario las mujeres abandonaban las áreas rurales y llegaban a las ciudades para incorporarse al servicio doméstico, viéndose a menudo constreñidas a renunciar a la posibilidad de constituir su propia familia, porque, además, escaseaban los hombres en edades casaderas. Es muy probable que este excedente femenino haya condicionado en parte ciertas conductas sexuales que se tradujeron en frecuentes relaciones extra-maritales, cosa que se atenuó muchísimo en las áreas rurales, donde había un mayor equilibrio entre población femenina y masculina, o incluso, como en las haciendas con familias campesinas dependientes, una neta preeminencia de hombres jóvenes y adultos”. (Salinas, 12)

En suma, y siguiendo a Julio Retamal “en España, como en casi todo el mundo europeo, el papel de la mujer se redujo a trabajar en la casa, perpetuar la progenie

y satisfacer las necesidades afectivas del esposo. En esa sociedad patriarcal, el varón era considerado un “agente activo” en tanto que la mujer era un “agente pasivo”. La vida pública estaba reservada al hombre, mientras que la mujer se recogía a la vida doméstica, donde su papel se limitaba a la cría y cuidado de la familia y a la transmisión a sus hijos de los conocimientos imperantes en la época”. (Retamal.52)

Ahora nos detendremos en los antecedentes aportados desde la investigación desarrollada sobre la época. Existe coincidencia respecto de que una aproximación a “lo femenino” podría establecerse a través de las normativas sociales que buscaban zanjar “el deber ser”. Al no existir documentación que refiera estas normativas sociales implícitas, la formula utilizada ha sido la relectura de causas penales y el cómo éstas detallan argumentos utilizados para darle forma a la defensa y la acusación, argumentos que no se basan en la legalidad y la “objetividad” de razones, sino más bien en como la representación social del papel de lo femenino es esgrimido a favor o en contra, dando cuenta, no sólo del espacio de lo femenino, sino también la compleja red de interacciones sociales, de raza y etnia que estaban involucradas al momento de definir la autoridad de representación y valoración social de un individuo. (Araya, 134)

Los antecedentes bibliográficos coinciden en que además del “deber ser” la oralidad también constituye una marca significativa de la época. La oralidad, con toda la fugacidad que esta representa, es utilizada como argumento constitutivo de representación y casi como consecuencia de realidad. Es decir, el como un

individuo podía presentarse y avalarse públicamente (pertenencia a la nobleza, linaje familiar, raza, el aval de personajes públicamente reconocidos, entre otros), era sinónimo de la verdad de todas sus declaraciones.

Otro antecedente que se puede rescatar, está ligado a la percepción difusa de las normativas sociales, quizás como consecuencia de la misma oralidad epocal. El tema de la representación social, cobra relevancia al momento de querer establecer cuáles son los elementos que comienzan a delimitar el espacio de lo femenino. Como un refuerzo a su relegación a lo privado, tenemos la evidencia de cómo la representación social de lo femenino no puede aspirar a disfrazar su “naturaleza”. Esto se ve reforzado por lo que señala Alejandra Araya, respecto de la imposibilidad del acceso a lo público y a como la percepción social de inferioridad estaba ligada a que la representación de lo femenino era inmediata. Lo anterior tiene relación con que la moral y la naturaleza se daban por la apariencia ante lo cual disminuía la capacidad femenina a simple vista. Una mujer sólo por el hecho de serlo anulaba cualquier preparación y calidad humana al momento de hablar en público y podía por ese mismo hecho ser denostada respecto del atrevimiento que significaba su intromisión en un mundo que no le pertenece, el de la voz, de lo público. Lo anterior puede hacerse extensivo a la etnia y además dar cuenta de un doble nivel de exclusión.

Uno de los autores que entrega más luces respecto de la revisión de la participación femenina en la sociedad colonial es Rene Millar, quién a través de las descripciones respecto del funcionamiento de la inquisición y de las

argumentaciones judiciales utilizadas, señala el cómo “la debilidad del sexo” es constantemente utilizada como justificación para cometer “actos alejados a la racionalidad”. Es importante hacer hincapié en que el concepto de “racionalidad” de la época, se ligaba directamente a la observancia de la fe cristiana y si se quisiera comprobar bajo la simple lógica de los números, la evidente mayoría femenina dentro de los asesinatos cometidos por la inquisición podría confirmar lo señalado.

## **V.II. La Vida privada de las mujeres.**

### **V.II.I El matrimonio.**

Uno de los principales elementos de la vida privada de las mujeres en la época colonial era el matrimonio. En este sentido, cabe destacar que una de cada dos mujeres, en el San Felipe del siglo XVIII, se casaba antes de los 21 años y que "una de cada cuatro lo hacía antes de los 23" (Salinas, 14). A su vez, destaca también que las mujeres solían contraer matrimonio varios años antes de los hombres, y que el relativo excedente de ellas que se encontraban en edad de casarse, determinaba en muchos casos infidelidades, relaciones extra maritales y, así, altas tasas de nacimientos ilegítimos (Salinas. 15) Finalmente, cabe recalcar que al enviudar, las mujeres tardaban más y se volvían a casar menos que los hombres. (Salinas. 20)

### **V.II.II. Entre la vida pública y la vida privada: la sociabilidad femenina.**

Abocándonos a la tarea de establecer cuál era el espacio de identificación de lo femenino durante la colonia en Chile, se transforma en evidente la no articulación clara de un constructo social específico para quienes eran identificados como parte de este sistema de género. Es necesario hablar sobre lo que no se visibiliza dentro de la historia oficial; el espacio de lo privado, observado como intrascendente por los grandes discursos.

Esta intrascendencia nos refiere casi la misma percepción que en la época se tenía de las ocupaciones a las que se podía acceder en el Chile colonial, siendo mujer. Debido a esto la identidad femenina ha sido observada como una problemática en sí, ya que de ella sólo se constatan ausencias; ausencia de discurso, ausencia de antecedentes directos, ausencia de interés en ella por siglos. Se constatan muchas ausencias, pero hay un antecedente que podría romper esta dinámica, lo femenino en la colonia no posee ausencia de representación, es más, gran parte de las colecciones nacionales de pintura de la época retratan a mujeres, sin embargo, es evidente que el espacio social que podía aspirar a ser representado era la elite y esta misma representación nos da cuenta de lo ya señalado, el espacio de lo femenino se reducía a lo doméstico.

Las propias condiciones materiales de las villas coloniales, obligaron a que se forjaran formas de asociación específicamente femeninas. Así las cosas, al



realizarse las labores típicamente domésticas fuera del hogar, las mujeres se encontraban con sus vecinas, ya en el molino, ya en los lavaderos. Es por ello que, tal y como señala René Salinas, “en estos lugares, entre el quehacer cotidiano y la conversación amena se revelan alegrías, penas e intimidades, y surge el “chismorreo” como un poderoso canal de comunicación y control social” (Salinas, 35-36).

### **V.II.III.- La sexualidad femenina.**

En primer término, cabe destacar que la sexualidad femenina encontraba, como contorno moral, la concepción de la virginidad vinculada ineludiblemente a la figura de la pureza. En este sentido, señala Alejandra Araya que “la idea de que la virginidad tiene un valor positivo estaba destinada a caer en un terreno propicio dentro de un pequeño grupo minoritario y perseguido. Dentro de la jerarquía de la pureza basada en una transmisión biológica, el comportamiento sexual es importante para preservar la pureza de la casta. Por esta razón, en las castas superiores, la contaminación de los márgenes se centra especialmente en la sexualidad. El hecho de que un individuo sea miembro de una casta está determinado por su madre, pues, a pesar de que ella puede haber contraído matrimonio dentro de una casta superior, sus hijos reciben de ella su casta. Por lo tanto, las mujeres constituyen la puerta de entrada a la casta (...). La pureza femenina se guarda celosamente. La pureza masculina, en tanto, no implica esta responsabilidad”. (Araya, 75)

Como bien puede sospecharse, la mayor parte de la vida sexual femenina estuvo confinada al matrimonio durante el período colonial. Tal y como hemos señalado, el rol específico reservado a la mujer en la sociedad colonial (madre, esposa, educadora) así como las formas morales y religiosas asociadas a ella, exigían que así fuera. Así también lo hacía la necesidad de la determinación de la paternidad, razón por la cual la infidelidad era particularmente perseguida. En este sentido, cabe destacar que “parece ser que la mujer, en general, aspiraba preferentemente al estado matrimonial, y la soltería era un estado no elegido o sólo la opción de unas pocas. El grupo alto de la sociedad, el convento se constituía en una segunda posibilidad y, dado el alto costo económico, ya que cada orden religiosa fijaba la dote, no parece ser por necesidad que ingresaban”. (Muñoz. 110)

Sin embargo, existían mujeres que tenían relaciones extra-matrimoniales o que eran derechamente infieles. Así las cosas, “si bien el ideal de mujer reclamaba la virginidad como parte de su mayor perfección, esto no se respetaba; se extendió la liberalidad sexual y disminuyó la efectiva virginidad de las mujeres, por lo que la virginidad pasó a ser un “bien escaso”, según lo registra la literatura del Siglo de Oro” (Retamal, 52). Respecto de las relaciones extra-matrimoniales que no importaban infidelidad, resulta imperativo subrayar que “el amancebamiento era considerado un pecado, pero no tenía asociado una pena temporal en las partidas”. (Muñoz. 109) Aún más, en nuestro país, “(...) entre los deberes de los corregidores estaba impedirlos, amonestando a los culpables; las penas eran generalmente pecuniarias o de destierro y de reclusión para la manceba. No se consideraba a los solteros de la misma manera que a los casados, y de las

mujeres casadas se evitaba el escándalo o que llegara a conocimiento del marido, aunque muchas veces eran obligadas a ir a cohabitar con el ignorante engañado”. (Muñoz. 109) Si bien esto es correcto para las mujeres de los nacientes centros urbanos, no lo es completamente respecto de las mujeres de la ruralidad. Éstas gozaban de una muy buena salud en lo que a las relaciones extramatrimoniales se refiere. Así las cosas, “los habitantes de la ruralidad residían en cohabitación permanente, haciendo vida de pareja por largos años, porque según ellos aducían, ignoraban la doctrina católica del matrimonio y justificaban su proceder en la notoria ausencia de sacerdotes en las cercanías de su residencia”. (Retamal.61)

Respecto a la infidelidad, cabe destacar que la más perjudicada, en lo relativo a sus sanciones, siempre era la mujer. (Retamal. 65) La razón no sólo se vinculaba con la relación sexual misma, sino que también lo hacía con una de sus eventuales pero muy probables consecuencias: la maternidad. Todo ello, en un momento histórico-científico donde casi no existían métodos anticonceptivos distintos al de la abstinencia. De esta manera, el fundamento “más serio” de la severidad del castigo a la infidelidad radicaba en el nacimiento de hijos ilegítimos. Otras de las razones, apuntaba a la necesidad de las clases dominantes de mantener su “pureza racial”. De esta manera, “Los plebeyos, las castas y los mixtos representan el peligro para cuerpo místico, del cual formaba parte la nobleza. Por lo tanto, dentro de los elementos esenciales de mantención del poder estaba el de no mezclarse, y si se hacía, debían ponerse en práctica todos los recursos disponibles para blanquearse, españolizarse y distinguirse de esa muchedumbre diversa. Hay que considerar esto en la especificidad colonial de

Chile, en tanto la preocupación por el color y la pureza del linaje parece ser una obsesión permanente, tanto por el reducido número de “blancos” como por los asedios de la guerra, de la destrucción y de la mezcla inevitable” (Araya. 74)

Dentro de las infidelidades, la más perseguida era el adulterio entre mujer casada y hombre soltero. De acuerdo a Julio Retamal, “éste representaba un peligro real para el marido porque ponía en riesgo la paternidad de sus hijos y la continuidad de su línea familiar. Fue repudiado fuertemente y castigado cuando era descubierto, aunque, en ocasiones, el temor al qué dirán y el miedo a que los tildasen de cornudos impidió a los maridos engañados manifestar públicamente su repudio al adulterio de la mujer. Se contentaban, muchas veces, con darle una severa golpiza y poner una mayor vigilancia en lo sucesivo a la mujer” (Retamal. 61)

De esta manera, “nació así la idea de fidelidad, entendida como la irrestricta lealtad sexual de una mujer hacia un hombre, la cual impuso, en la mayoría de las sociedades patriarcales, un dominio exclusivo del hombre sobre el sexo y el vientre de la mujer, transformando la fidelidad de la mujer en un valor fundamental de la relación de pareja” (Retamal. 49)

Sin embargo, no todas las infidelidades ni todas las relaciones extra-matrimoniales eran consentidas por las mujeres. Así las cosas, la violencia de género específicamente sexual se erguía en el contexto de relaciones de dominación, que casi correspondían a las de la servidumbre feudal. De esta manera, “en los

campos, los dueños de estancias abusaban del control que sobre las personas les daba el dominio de la tierra y tomaban mujeres de entre sus empleados para el servicio doméstico y para su cama, con lo cual aumentaba la dotación de niños que había en las estancia. También, con el mismo propósito de sumar mano de obra a los trabajos del campo, arreglaban emparejamientos entre sus trabajadores sin siquiera consultar acerca de cuál era la situación jurídica de los que relacionaba o si la mujer deseaba o no yacer con ese individuo” (Retamal. 64) La cuestión adquiría incluso más sistematicidad y frecuencia en el caso de las mujeres esclavas. “Los dueños de esclavos intentaban aumentar sus réditos ocupando rápidamente el vientre de las mujeres esclavas (negras o indígenas) porque ello importaba un crecimiento de su patrimonio. Al respecto, Jerónimo de Quiroga cuenta de un español que compró muchas negras para ocuparlas en su servicio y teniendo hijos en ellas los vendió todos” (Retamal. 64)

#### **V.II.IV.- Malos tratos y golpizas a las mujeres.**

Los castigos corporales impartidos en contra de las mujeres por sus maridos se encuentran bastante documentados. En este sentido, cabe subrayar que, “(...) a fines del siglo XVII se quejaba el pariente de una mujer respecto del trato de su marido: “la miró con poco respeto y menos amor”. Y agregaba: “ella le temblaba de miedo... porque la maltrataba mucho de obra y de palabra”. El maltrato era cotidiano, el desamor era total y abundaban la falta de interés. Si a esa realidad del matrimonio se le agrega un poco de afecto mostrado por un tercero a la

cónyuge herida en sus sentimientos, el adulterio estaba prácticamente hecho”  
(Retamal. 61)

#### **V.II.V.- El honor femenino y su vinculación con la estratificación social.**

Teóricamente, el honor era una característica especialmente reservada para las elites, vale decir, descendientes de españoles o de los primeros colonizadores que formaron una clase social muy hermética y que se auto adjudicaron características honorables, debido a que se consideraban de una mayor calidad moral y racial. Sin embargo, paulatinamente estos valores se vieron permeados en el resto de la sociedad, quienes por imitación fueron adoptando estos puntos de vista y haciéndolos parte de una idiosincrasia que ya no sólo pertenecía a españoles y conquistadores, sino que más bien era parte de un saber común generalizado en todas las demás capas sociales, que ven en ellos cierta conveniencia para lograr determinados objetivos.

Un ejemplo claro de lo anteriormente señalado es el caso de la mulata Tomasa Rotaeché (Arismendi. 89-90) mujer que por el año 1808 decidió demandar a quien la acusaba de sostener amistad ilícita con un hombre casado, Severino Palacios, puesto que esto habría resultado en un agravio a su honra. Al respecto la mujer señaló:

*“[...] querellandose civil y criminalmente contra Ursula mujer legitima de Severino*

*Palacios [...] me causo el bochorno de una prisión y clausura en la casa derecogidas [...] Entra de repente al cuarto, registra mis pobrezaas a pesar de mi rubor[...].(Arismendi, 90)*

Así, y tal y como propone Loreto Arismendi, “el hecho de que existan demandantes de los más variados segmentos de la sociedad que buscan recuperar su honor o apelar que sí lo tienen cuando le es negado “[...] permite aventurar una identificación ambigua en Chile, con el ordenamiento del honor y de la honra definido por la normativa tardomedieval española. La heterogénea sociedad chilena colonial, a través del pleito por injurias, ofrece la apropiación de un bien inmaterial que, en la metrópoli, quedaba claramente reservada para las elites”. (Arismendi, 90)

#### **V.II.VI.- El papel del Convento en la formación femenina.**

En primer término, cabe destacar que “la vida conventual femenina durante la colonia se desarrolló de manera paralela al crecimiento que experimentó la sociedad en su conjunto y la ciudad de Santiago en particular. La presencia de los conventos, tanto masculinos como femeninos, fue de gran significación para la sociedad de ese tiempo. Se destacaban nítidamente en el entramado urbano por las torres que coronaban sus iglesias de altos muros, por la superficie que ocupaban y por la extensión y altura de los murallones que los rodeaban y los aislaban del mundo”. (Millar, 125)

Sin embargo, los conventos no solo destacaban en el paisaje colonial, sino que desde un punto de vista social, estos tenían una significación comparable a la del matrimonio para las mujeres. En este sentido se pronuncian René Millar y Carmen Gloria Duhart, los que constatan que en tanto la unión conyugal de elite suponía dotes muy altas para los padres de las mujeres, éstos preferían que ellas ingresaran a los conventos, cuyas cuotas de ingreso eran algo inferiores<sup>1</sup>.

Así las cosas, salta a la vista que no todas las personas que ingresaban a los conventos lo hacían por una particular vocación religiosa. Esta heterogeneidad de las personas que entraban a los conventos no acababa en las convicciones religiosas sino que recogía otros aspectos, como el propio de las diferencias sociales: “Entre las religiosas había dos categorías: las denominadas de velo negro o monjas de coro y las de velo blanco o de servicio. Las primeras eran las que tenían el derecho y la obligación de asistir a los oficios divinos. Pertenecían a la élite social y en los tres conventos más antiguos gozaban de ciertos privilegios especiales, como eran el tener celda particular y contar con personal de servicio. Las segundas eran aquellas que se dedicaban a las labores domésticas, pagaban una dote muy inferior a las de velo negro e incluso podían ingresar sin ella siempre que acreditaran un oficio (cocinera u hornera) o alguna habilidad musical como cantores o instrumentistas. Por lo general pertenecían a los estratos sociales

---

<sup>1</sup> “El matrimonio de una hija aristocrática con un pretendiente de condición social equivalente tenía un costo económico muy alto, al extremo que las dotes de cuatro o cinco mil pesos fueron bastante corrientes y no faltaron otras superiores a los diez mil pesos. Tales cifras resultaban muy significativas considerando que la renta anual del gobernador o de los oidores de la Audiencia giraba entre los cinco y seis mil pesos”. René Millar y Carmen Gloria Duhart. La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devoción. Historia. P. 126.



inferiores, aunque en ciertos casos postulaban mujeres de la élite empobrecidas, las que también excepcionalmente podían cambiar de categoría y llegar a ser monjas de coro”. (Millar.133)

Finalmente, cabe resaltar que el financiamiento de los conventos se realizaba ya por donaciones de particulares, ya por las ganancias que obtenían en sus pequeños negocios y por los dineros aportados por las familias de las religiosas. Así lo resaltan los ya mencionados René Millar y Carmen Gloria Duhart al insistir en que “(...) prácticamente todas las fundaciones estaban vinculadas a donaciones efectuadas por particulares. Estos le cedían terrenos, les donaban dinero, joyas y objetos de diferente naturaleza e instituían censos a favor de ellas. Para que se autorizara la fundación de un convento era necesario que sus promotores pudieran justificar antes la autoridades civiles y eclesiásticas que se contaba con los medios materiales imprescindibles para funcionar”. (Millar.129)

## **VI.- Antecedentes generales de la normativización del cuerpo durante el período colonial, principalmente el cuerpo femenino.**

Como se vio en el primer apartado, las mujeres representaban simbólicamente y al mismo tiempo, tanto virtudes como defectos. Esa verdadera “esquizofrenia moral” fue construida, a su vez, a partir de las concepciones que dividían el cuerpo y el alma. De ahí la relevancia de la categoría cuerpo, la que permite explicar en

mayor profundidad no solo el papel, sino también gran parte de las expresiones de “lo femenino” en la época colonial. Pero no sólo “lo femenino”, sino que la noción de “cuerpo” permite también articular buena parte de las relaciones sociales coloniales. En este sentido, destaca Alejandra Araya que “dentro del sistema colonial es relevante instalar la categoría “cuerpo”, en tanto permite ordenar el mundo en un binomio primordial: cuerpo/alma, carne/espíritu. Esto permite tanto reunir la ética que legitima el mundo de las normas, como también ejercer un dominio en torno de una división simple, que hace de los más “distantes” del cuerpo y de la materia, los llamados a ejercer autoridad, a tener voz y a ser obedecidos. Se trata de una distancia que ellos mismos al poner atención en el control del cuerpo, de su propio cuerpo, en que la moderación es el antídoto de los excesos. Los enemigos del hombre, dicen los textos religiosos, son el mundo, el demonio y la carne. Por tanto, en cada ser humano se encuentra el enemigo doméstico. Si los que deben mandar se controlan a sí mismos, pueden tener la legitimidad para controlar a los demás, quienes precisamente por no controlar su materialidad, dan paso al desorden y al descontrol. La dicotomía cuerpo/alma funciona como teoría política en la sociedad colonial”. (Araya, Alejandra. pps. 67-90. PP. 69-70)

Esta verdadera “teoría política” despuntaba también en una visión de conjunto de la sociedad, donde lo carnal siempre era mirado con desdén, como antónimo, o por lo menos como particularmente alejado de “lo celestial”, lo que se puede ver nítidamente al analizar el imaginario católico relativo a los ángeles (Araya, Alejandra. 67-90. PP. 69-70)

En dicho contexto, es posible notar la relevancia (no meramente económica) de la vida conventual. Así las cosas, “dentro de ese sistema, monjes y monjas son seres intermedios cuyas prácticas ascéticas y místicas les permiten superar lo carnal. La recompensa a tanto trabajo era ser santos, angélicos, con cuerpos en “olor de santidad”; los buenos olores de la santidad anuncia su triunfo sobre la muerte; la corrupción del cuerpo. Los sentidos, lo sensual, tenía que ser controlado, disciplinado para que el cuerpo permaneciera casto y puro. El cuerpo es poroso, está siempre en tensión entre el bien y el mal, ya que los sentidos son engañosos. Esta temática fue central en la normativa de monjes y monjas, especialmente de éstas, quienes en tanto mujeres, tenían la posibilidad de engendrar. Sus fluidos misteriosos las situaban en un límite peligroso, en una ambigüedad que bien puede reflejarse en las figuras de Eva y de María. El cuerpo femenino era una frontera entre el bien y el mal, que bien puede explicar esa exigencia de oración y de retiro para la salvación del mundo, que se exige a las monjas en tanto mujeres vírgenes consagradas a Dios. El concepto de la castidad permite conectar el dilema político de la sociedad colonial, como el de las mujeres en él. El principio de la pureza permite elaborar normas que protegen, que deben proteger al grupo minoritario que intenta legitimar su superioridad ante otros, normas que se endurecen respecto de quienes deben ser el resguardo de esos límites, porque son carnales en esencia: las mujeres” (Araya, 67-90. PP. 69-70).

La castidad, eje simbólico no solo de la vida conventual sino de las mujeres en general, era concebida como “(...) la virtud que permite al cuerpo tener una honra que por naturaleza no tiene”, donde las mujeres eran “(...) la puerta de entrada y

de salida de los órdenes que estructuran la sociedad colonial en tanto sociedad de castas” (Araya, 67-90. PP. 69-70)

“¿Cuál es el secreto que conjura el discurso de la castidad y recato de las mujeres? El poder de la procreación. Las monjas son poderosas y pueden redimir al mundo con sus sacrificios porque mueren, no procrean. La sangre es la ausente absoluta en el discurso de la castidad explicitado por hombres y monjas. Los animales que se ofrecen al servicio deben estar sin mancha; las mujeres vírgenes son consagradas a su servicio y ofrecidas (ex votos) como monjas cuyo voto principal es la castidad y la clausura. Las mujeres deben purificarse.

## **VII.- Antecedentes de iconografía Colonial**

Para referir la construcción iconográfica de la pintura mural en la iglesia de Parinacota; podemos decir que obedece a un discurso cristiano, en dónde se presentan escenificaciones de pasajes bíblicos, pero no se obedece a una iconografía tradicional.

La mirada occidentalizada nos habla de una representación que intenta darle forma al paraíso e infierno cristianos y que a través de una comprensión parcial, tergiversa. Esta óptica que refiere al sincretismo como una expresión totalmente ingenua, en la que sólo se homogenizan conceptos de manera adaptativa para comprender la nueva doctrina, es una de las formas de interpretar esta pintura. A mi parecer existen varias lecturas posibles; por un lado se podría comprender el

repliegue hacia las costumbres de la anterior religión, como la única forma de hacer pervivir parte de sus propias creencias, en donde el repliegue a lo connotativo puede observarse como la pervivencia simbólica de una parte del mundo que se iba a perder. Por otro lado existe la posibilidad de que la representación sea un modo de integrarse al nuevo relato, lo que estaría encarnado por las mujeres de piel morena y pelo oscuro que aparecen entre las llamas del infierno.

Todas estas perspectivas son posibles y pueden estar operando de manera paralela. Como ya mencionamos anteriormente, los campos de significación a través de los cuales operó el proceso de construcción de discursividades sobre la categoría de *indios* creada por occidente, se introdujo conceptos que “por simpatía o igualación terminaban significando varias cosas a la vez mediante capas de significación”. De este modo ninguna explicación neutraliza a la otra (Martínez, 29)

Un antecedente respecto de estas miradas múltiples a una obra pictórica datada en el periodo colonial, se encuentra en los frescos de Malinalco, en donde, según Favres Peterson (1977), se introducen nociones cristianas a través de una representación del paraíso, utilizando flora del sector en que se ubica la iglesia, esta flora se asocia a una doble simbología en la que se hace converger una mirada que congrega dos significaciones paralelas que poseen la labor pedagógica de hacer ingresar la creencia cristiana. La autora de este trabajo señala la existencia de una premeditación en el cómo y el qué se representa, contradiciendo la mirada eurocéntrica que señalaba que ese tipo de

representación no era más que tergiversar el relato cristiano. Este estudio plantea la tesis de una reapropiación del barroco a través de una resignificación discursiva, datando con lo anterior la participación de un grupo al que se suponía absorbiendo pasivamente estos contenidos. Un antecedente anexo es que esta Iglesia pertenecía a los Agustinos, quienes basaban su modo de enseñanza de las escrituras mediante ideas del siglo XII y XIII que predica la noción de iglesia como paraíso, noción a la que además se sumó la percepción indígena de paraíso en los muros.

Otro ejemplo más cercano se encuentra en la iglesia de Huanoquite, en dónde encontramos pinturas murales realizadas para a suplir las obras al Óleo de grandes dimensiones, las que sólo eran instaladas en templos de mayor importancia. Para aquellas iglesias periféricas que contaban con menores recursos, las paredes eran decoradas directamente con pintura manteniendo el estilo barroco, para esto se recurrió a un aprendiz, cuyo nombre se desconoce.

Algunas de las figuras que este autor desarrolla son de un parecido enorme a las que encontramos en la Iglesia de Parinacota, estas nos presentan macetas con frutas propias del sector andino; mangos, papayas y maracuyá junto a frutas traídas de Europa, como la uva. Según el trabajo iconográfico que presenta Ruiz de Pardo (2004), estas representaciones tienen sentido en cuanto se introducen para hablar de lo propiamente andino. En el sentido anterior, la idea de paraíso estaría siendo implantada mediante la presencia de estos frutos y también a través de algunas macetas con flores; “es claro que para quienes vivían en el altiplano la

manera más nítida de representar el paraíso era referirlo a la abundancia de frutas y vegetación” (Gisbert, 150)

La iconografía utilizada durante la colonia ha sido dividida en dos periodos; el primero de ellos se centra principalmente en “los pueblos de indios” donde la potencia del mensaje debía girar en torno a la noción de castigo mediante el juicio final o la noción de promesa futura a través de la representación del paraíso. (Gisbert, 459)

Para contextualizar respecto a de que modo sería posible señalar que se expresan dobles simbologías en la representación mural de la Iglesia de Parinacota, tendríamos que hacernos partícipes del afán por encontrar similitudes.

El asimilar es una idea recurrente en los relatos de evangelizadores de la época colonial, una de estas similitudes fue en relación a la cosmogonía aymará, al referirse a los tres submundos que identifican el cosmos; el *araj pacha* (mundo de arriba) *taipi pacha* o *aca pacha* (mundo nuestro) y el *manqha pacha* (mundo de abajo) “Los primeros misioneros al encontrar similitudes entre sus creencias y el catolicismo, vieron en esto una preparación divina para la absorción y mejor comprensión del catolicismo” (Albó, 98) Del mismo modo Bernabé Cobo afirma que el Sol y el Trueno, eran Dioses trinos, es decir, una huella que Dios había dejado en el mundo no Cristiano (Gisbert, 78).

La asimilación opera cuando existe una dificultad de referir aquello que difiere de la cultura propia, esto llevo a muchos colonizadores a “encontrar similitudes donde en realidad no existían, como una manera de hacer más comprensible lo otro, como vemos respecto a las similitudes entre el cielo cristiano y los submundos del cosmos aymarará” (Martínez, 2007)

En esta línea existen diversas opiniones respecto a si la división cosmogónica es propiamente aymarará; se piensa que la invasión Inca y luego Hispana influyó de alguna manera en la existencia de una visión del mundo de arriba y de abajo. La similitud en la idea del cielo e infierno hacen pensar en una absorción en su tripartición del mundo. Sin embargo, la asimilación de conceptos, como ocurrió con otros elementos del cristianismo, no puede ser totalmente descartada, este punto se refuerza con la visión respecto del sincretismo y la producción de identificaciones, una de ellas entre la virgen María y la Pachamama, como vemos, las asimilaciones pudieron operar en ambas culturas. (Grebe, 24)

Si nos hiciéramos militantes de la idea de similitud entre la visión cosmogónica y la cristiana respecto de la convivencia de un mundo de arriba y abajo, la representación de lo que parece ser el juicio final, nos estaría hablando en realidad de una igualación de ideas para comprender el reordenamiento del universo del que hablaba la religión entrante. Esto es una “convergencia” necesaria indudablemente ya que de otra forma la representación estaría dándole forma a una realidad incomprensible o más bien inverosímil para los habitantes de la zona. En el sentido anterior también podríamos citar el estudio que se realizó



respecto de los dibujos de Guaman Poma, en él se detalla la competencia de la cosmogonía aymará respecto de las ordenaciones espaciales en que se representa, es decir, el espacio existente del mundo en relación al centro que era representado simbólicamente por el Cuzco y los niveles de éste, la tripartición. En este trabajo, se nos señala como la noción de correspondencia de los espacios designados para cada sexo se reitera en sus representaciones. Este concepto se replica para la comprensión de la realidad, se hacen calzar estos principios en pos de lo que la cosmogonía indica como posible (lo verosímil), con ideas provenientes de la cultura cristiana.

## **VII.I Barroco Americano Mestizo**

Con el barroco como arte de la contrarreforma, se observó como lo visual era utilizado con fines político-religioso en Latinoamérica; se lleva a cabo un proceso paulatino de cristianización de lo imaginario, tal como fue definido por Gruzinsky al referirse al proceso mediante el cual se instala la representación mestiza de la época.

Como ya hemos revisado, la realidad para el pueblo aymara se organizaba a través de un sistema totalmente diferente, en donde los primeros espacios de sentido que marcaban el distanciamiento, estaban ligados a la lengua y como se transmitía el sistema de pensamiento, el que mediante la traducción perdía gran parte de su significado. Con la representación ocurre un proceso similar, el

aprehender el mundo y organizar la realidad posee un modo de representación propio, relacionado también a su sistema de pensamiento y concepción de lo real. Según lo planteado por Martínez, la comprensión del “otro” pasó de manera inevitable por proyectar en él, parte de las propias creencias. De este modo, todas las costumbres indígenas fueron definidas como “demoniacas y desde los indígenas, los conquistadores fueron la representación de la apocalipsis o como ocurrió en México, Hernán Cortés fue identificado como Quetzalcóatl” (Gruzinsky.186)

La organización de la realidad fue el primero de los obstáculos en la comprensión con el “otro”, ya que de alguna manera los límites de esta, desde la mirada judeo cristiana y desde la de los mismos indígenas, eran diferentes. Es claro que dentro de las culturas precolombinas, la experiencia alucinógena era parte de su realidad, un estado paralelo que no se disociaba con lo que sucedía una vez que los efectos desaparecían. La iglesia católica no observaba con buenos ojos estas prácticas y declaraba como superstición el confiar en el significado de los sueños, de la embriaguez o cualquier otra manifestación no consciente. Sin embargo, su propia creencia declaraba estados místicos de contacto con la divinidad. Esto es sólo uno de los aspectos que hacen variar la relación entre ambas culturas e incluso podría haberse percibido como un punto de conexión entre ambas.

De esta manera, considerando la noción misma de realidad como diferente entre ambas culturas, es necesario otorgar la relevancia de este punto de partida al momento de desentrañar el cúmulo de diferencias posteriores.

El barroco hace carne a las diferencias culturales, por un lado, utiliza el horror vacui propio de la representación pre hispánica y por otro se apropia, recargando el espacio representativo con los nuevos referentes; el dorado, el estofado y otras las técnicas que buscaban instalar el mensaje de asociación con lo divino y la iluminación, que paradójicamente dentro de los pueblos indígenas era asociado a sus experiencias con lo no consciente.

## **VIII.-Cosmogonía Aymara; entendimiento de los espacios de mundo**

La cosmogonía aymara se compone de varios elementos que organizan su comprensión del mundo, la que está mediada por diferentes formas de experimentación de la realidad. Respecto al entendimiento de los espacios del mundo, es necesario considerar a la cosmogonía como un sistema de organización de la naturaleza y los fenómenos entendidos como sobrenaturales. Esta descripción será mediante tres aspectos principales; primero, relación con la divinidad, naturaleza y acercamiento al tipo de pensamiento con que se organizan los fenómenos naturales y sobre naturales. Segundo, Ayllu y estructura social. Tercero, los tres estados del mundo.

Es importante señalar que existe una brecha importante entre como se plantea el desarrollo de las relaciones cosmogónicas del pueblo aymara desde lo académico occidental, y como es explicada su cosmogonía desde los propios miembros de este pueblo. Tomando en consideración esta diferencia de criterios, la que puede ser explicada a través del filtro lógico que muchas veces se busca instalar para comprender fenómenos que en ocasiones son hechos calzar a la fuerza para otorgar explicaciones, se buscó incorporar las dos miradas respecto de la cosmogonía, dejando abierta la posibilidad de tomar posiciones.

Desde lo macro, el pensamiento aymaraha sido definido como “seminal”, esto significa el comprender los fenómenos del mundo mediando la coherencia con los del desarrollo biológico; las cosas se producen, brotan desde la tierra. Si continuamos con este sistema de pensamiento es comprensible pensar que su mayor divinidad este ligada al dar vida la *pachamama*; figura femenina, que nos refiere de la enorme diferencia dentro del sistema de relaciones sociales que tiene este grupo social en comparación con el mundo occidental. De la *pachamama*, surgen todas las cosas y ella responde como una figura femenina maternal que brinda protección a sus hijos, los humanos.

La cosmogonía Aymara está constituida por varios aspectos; la comprensión de espacio y tiempo, el respeto en la relación con la naturaleza, la dualidad, oposición complementaria y reciprocidad.

El respeto en su relación con la naturaleza y con las cosas vivas se refleja en esta ética consecuencial, en la que cada acto va dando pie al desarrollo de las acciones.

El cariño, el respeto y la comprensión, de la flora, la fauna y todo lo que brota de la pachamama, es explicado de la siguiente manera:

“Con respeto, porque las cosas tienen su vida, su genio y su personalidad, comparten con nosotros la misma vida de la Santa Tierra y son seres vivos con quienes dialogar y reciprocarse” (Van Kessel, 26)

El “cariño” indica la relación personal del hombre con estos seres, interlocutores del hombre en su trabajo, concebido como labores de crianza. No es una relación fría y racional, sino cargada de afectividad y dedicación. Es casi una relación de convivencia entre el aymara y su chacra, ganado, casa, tejido, herramienta.

La “comprensión” se refiere a su actitud fundamental de acuciosa observación de los fenómenos de la naturaleza y su capacidad de sentir la vida íntima en las cosas, de entender su lenguaje secreto y de sintonizarse delicadamente con ellas.

Respeto, cariño y comprensión, porque la Pacha es un todo animado, un mega-organismo, en que todos los elementos, desde los cerros y los ríos hasta los hombres, y todos los fenómenos, desde la helada nocturna hasta el relámpago,

son seres vivos y respetables. En el pensamiento occidental, el mundo es más bien un mega-mecanismo dirigido por las leyes naturales que el Creador le ha impuesto". (*Van Kessel, 27*)

Este modo de organizar las relaciones y la lógica que reside en el respeto a su sistema, es bastante difícil de comprender desde lo occidental que obedece a una lógica diferente, en donde esta relación compleja se reduciría a una simplificación extrema, centrando la base de ella en la dependencia agropastoril y cómo influyen los ciclos y fenómenos de la naturaleza en la posibilidad de sobrevivencia, lo que sin duda es una de las aristas que intervienen pero no la única ni la fundamental.

La "bio-lógica" a la que se refiere Van Kessel, no se limita a pensar la relación con el mundo mediante el proceso de desarrollo natural, sino que en ella interviene el respeto, cariño y comprensión, como valores dentro de la ética que posibilita el llegar a un fin último, el bienestar. La noción de bienestar en este sistema está relacionada con la mantención del orden de las cosas y el buen proceder del ser humano dentro del esquema en que la *pachamama* sería la donadora de la vida.

"La naturaleza es la portadora de bienestar para los aymaras, el origen ecológico de las divinidades es sumado a la constatable interacción de éstas en un área de significación asignada dentro de su cosmogonía. Y aunque muchos autores han señalado que la cosmovisión tiene su origen en la estructura económica desde la que se posibilita su sobrevivencia, no se puede dejar de mencionar como lo ético interviene en que esta posibilidad exista; es necesario el riego de sus cultivos para

el crecimiento de estos, pero es un deber humano ocuparse del riego. Lo que para nosotros obedece a la causalidad biológica, para ellos es parte de un sistema en donde cada componente posee su lugar y sus responsabilidades” (Van Kessel,86)

Desde lo social, el papel que se ha asignado a la organización del sistema, también guarda relación con el orden general del mundo. *Elayllu* o comunidad representa al cosmos, de ahí la importancia en la preservación de este.

Su relación con el cosmos posee, por lo menos, cuatro niveles: ser humano; ayllu; mundo/universo; dimensión espiritual y sobrenatural. Esta división desintegrada para nuestro entendimiento, es dentro de su cultura, única y orgánica, una totalidad viva (Bastien, 42).

El tiempo se encuentra en directa relación con el espacio, no sólo se sitúa temporalmente en el presente, sino que también incorpora el modo de explicar su historia, de ahí que sea posible también establecer los grandes quiebres que han ocurrido, uno de ellos, la gran hecatombe, la llegada de los españoles. Durante el intermedio tardío, se tienen antecedentes de múltiples enfrentamientos entre los señoríos, por eso encontramos una coincidencia con la designación de *awqapacha (pachacuti)* la que se traduce como tiempo de guerras.

Pero esto va más allá y se refiere a las rebeliones de grupos humanos opuestos o de una oposición en general. Adentrándonos en su conceptualización, este periodo

parece ser regido por nociones dialécticas y está marcado por la idea de la complementariedad.

*Yananio* cosas que siempre vienen juntas, estos elementos *awqa*, aún pares, no pueden coincidir, para esto se emplea el encuentro y la alternancia *tinku* y *kuti*.

Más allá de la ocurrencia de altercados bélicos, estos corresponden al cúmulo temporal de significación en que son posibles.

En este sistema donde ocurren y existen situaciones que sólo ahí son posibles, es muy probable que, dentro de la organización del espacio y la lógica de la complementariedad, el lugar geográfico tenga relación con la imagen que poseen de sí mismos y como deben responder socialmente.

Para Albó, la concepción tripartita del mundo identifica la “edad de los cristianos” lo que parece reforzarse al remitirnos al mito de la creación, que asumía al mundo dividido en 4 partes y aludía al concepto aymara de la totalidad cósmica, en el que ingresa el espacio y el tiempo.

Los tres submundos que identifican el cosmos aymara son el *araj pacha* (mundo de arriba) *taipi pacha* o *aca pacha* (mundo nuestro) y el *manqha pacha* (mundo de abajo). Hay controversia respecto a si estos elementos son propiamente aymaras; se piensa que la invasión Inca y luego Hispana influyó de alguna manera en la existencia de una visión del mundo de arriba y de abajo. La similitud en la idea del cielo e infierno hacen pensar en una absorción en su tripartición del mundo, idea que es apoyada por Bernardo Guerrero (1994). Sin embargo, la asimilación de



conceptos, como ocurrió con otros elementos del cristianismo, no puede ser totalmente descartada. Este punto se acerca a la visión que M.E Grebe (1981) está señalando respecto del sincretismo, ahí se refiere a la producción de identificaciones, una de ellas entre la virgen María y la *Pachamama*. También está registrado el hecho de que las similitudes entre sus creencias y el catolicismo fueron vistas como una “preparación divina para la absorción y mejor comprensión, por parte de los primeros misioneros” (Albó, 25)

Más allá de los desacuerdos respecto de las pertenencias simbólicas, dentro de la concepción aymara, para nuestro análisis, es necesario trabajar bajo la idea del paralelismo y la relación de todo entre sí. “Existe un paralelismo, que dentro de la vida sobrenatural también se da”. (Buechler,39) Hay una ordenación jerárquica que se cimienta en pares de términos que son complementarios. Estas divisiones están jerarquizadas de modo que hay una pertenencia y oposición, un dominio y una sumisión. Así se contraponen y complementan; Dios-humano; frente- tras; este-oeste; derecha-izquierda; masculino-femenino; mayor-menor. Estos elementos se manifiestan en conjunto y un desequilibrio particular desestructura a la totalidad.

La reciprocidad, la dualidad y el paralelismo tienen incidencia en lo que hoy sería señalado como las relaciones de género; la dualidad se refiere a que todo se presenta en pares, desde la génesis, basada en la concepción madre-padre o macho-hembra, el sol y la luna, el chacha-warmi. No se puede aceptar la existencia de un ser propiamente tal, sin que presente su contrapartida, no tiene significancia ni es útil en su individualidad y no se refiere sólo a las personas, sino

a todo aquello que lo rodea. Como ejemplo, la organización del Tawantisyuyu, dos veces dos. Esto también sirve para entender el concepto de opuestos complementarios que refiere a la realidad de esta dualidad y donde el uno, siendo distinto del otro, se complementa o completa con la sola presencia al otro. Por ejemplo el hombre y la mujer no alcanzan estatus de personas en su comunidad hasta que se convierten en pareja.

La reciprocidad nos habla del modo en que actúa el aymara con sus congéneres. Cada acto que uno realice con su comunidad o que los demás hagan por uno, debe ser retribuido en igual medida, lo que forma parte de una ética intrínseca a este modo de comprensión de mundo.

Desde lo lingüístico, y considerando al aymara como un idioma común, expresa un sistema de pensamiento propio, debe considerarse que para el entendimiento de esta cultura, es necesario considerar la expresión lingüística aymara a través de metáforas.

“Así pues se puede observar, por un lado, que no se puede hacer escalas valorativas entre las lenguas, porque cada una de ellas representa un tipo de pensamiento. Por otro lado, que dejar que se pierda la lengua de una comunidad no sólo implicaría la desaparición de la lengua sino, como bien lo ha señalado Chomsky, de una manera de establecer relaciones humanas, de una manera propia de concebir la realidad, en suma, de una forma propia de pensar”  
(Chomsky, 133)

Las metáforas de la lengua aymara, aparecen en la historia desde las traducciones realizadas por Bertonio Cobo, las que hacen referencia a las dificultades que la metáfora le significó para la realización de la primera gramática de la lengua. Cieza de León menciona el uso de especies de cantares o romances para memorizar los acontecimientos. Figuras lingüísticas que nos podrían acercar a la noción de subjetividad dentro de la cultura occidental, noción totalmente descontextualizada dentro del sistema de pensamiento aymara, donde lo objetivo y lo subjetivo no poseen límites claros ni polares.

Lo anterior nos refiere donde parten las imprecisiones dentro de nuestro acercamiento a la cosmogonía; desde lo intraducible que hay en toda lengua y que acrecenta los vacíos de sentido.

Al referir la cosmogonía y hacerla pertinente a nuestro estudio debemos señalar el quiebre que, dentro de la totalidad viva de la concepción aymara, significó la llegada de los españoles y el ingreso de una nueva religión; la hecatombe. El rompimiento de la red de sentido invadió todo su sistema de pensamiento.

El término de sincretismo, surge tras la llegada hispana y la asimilación religiosa de las creencias católicas, replegando parte de la anterior religión al área de las costumbres (Grebe, 37) En la actualidad, hablar de cosmogonía aymara inevitablemente nos lleva a ese concepto; el sincretismo es la aceptación de la mezcla en la estrecha relación entre sus costumbres y la religión en un único rito,

en el que conviven de manera dinámica rituales dirigidos a la *achachilas* o *malcus*, que son los espíritus de las montañas que los rodean, a la pachamama y al *amaru*, serpiente vinculada al agua, en el contexto de la liturgia cristiana.

Lo que hoy ha sido estudiado y posee una denominación, es lo que de manera, incipiente comenzaba a ocurrir cuando se creó la pintura mural en la iglesia de Parinacota.

Esta convivencia también ingresa en la experiencia y denominación de los elementos que contextualizan materialmente al culto, y que se desligan de una matriz judeocristiana modificada para poder ingresar a su área de entendimiento. Las iglesias del barroco andino mantienen la relación masculino y femenino a través del campanario (*mallku*), y la iglesia (*T'alla*). A esta idea podría agregársele la posibilidad que sea plaza T'alla o señora plaza, lo que quizás sería más pertinente, ya que el dominio masculino estaría en relación con lo alto y el femenino con lo bajo. Ambas ideas, sin embargo, mantienen la posibilidad de complementariedad.

Este proceso de asimilación obedece a una lógica similar a la que Gruzinsky describió dentro de la pintura indígena en México; intereses políticos, alianzas estratégicas, ilusión de permanencia, entre otros.

## IX.- Análisis Iconográfico

En la iglesia de Parinacota nos encontramos con un fresco en el que todo lo señalado con respecto al contenido encuentra su correlato en la forma; el barroco como el estilo de la contrarreforma y el *horror vacui* como un continuo representativo en los Andes centrales, exhibiendo un lenguaje familiar para hablar de otra creencia.

Se tienen antecedentes de que en el catecismo de 1584 se señaló, que el método más efectivo para hacer ingresar la doctrina cristiana era la representación de imágenes que causarían temor o las que mostraran el futuro halagüeño del paraíso. “Las postrimerías, en general, y el juicio final, en particular, se pintan preferentemente para pueblos indios” (Gisbert, 112)

En lo formal en este fresco, se desconocen los modelos de representación tradicionales al respecto y se recurre a un modo expresivo sin formación académica, más bien improvisado, en el que se trabaja en un primer plano y desde ahí se presenta el mensaje bíblico. Sin embargo, este trabajo “ingenuo” en apariencia, esconde entre los pliegues densas implicaciones de convergencia cultural, delatando con claridad la operación de estas capas de significación mediante las que se comenzó a tejer un sistema conceptual en los andes centrales. De ingenuidad está claro que podemos encontrar muy poco, más bien es un proceso mediante el cual la colonización programática llevada a cabo por la

iglesia católica no sólo operó con el lenguaje, sino que también a través de la mezcla deliberada.

Imagen de los Estados del Mundo, mujeres quemándose en el infierno.



Imagen de los estados del mundo. Mujeres siendo castigadas por figuras “demoniacas”



En la puerta del Leviatán. Mujeres ingresando al infierno



Imagen de los Estados del mundo, el camino para llegar a la Iglesia/cielo, siendo recorrido sólo por figuras Masculinas



El porqué considero que esta representación obedece a un afán intencionado, se liga a los antecedentes que señalan que Parinacota era en la época principalmente un centro de adoctrinamiento católico, para ello la iglesia debía valerse de recursos semióticos potentes, uno de ellos sólo posible a través de la interpretación que un miembro del grupo expresara a sus pares. Ese darle forma a la mirada religiosa, dota de un contenido fraguado en el cruce cultural, que expresa la superposición de una creencia sobre otra, el sometimiento a una nueva comprensión del mundo que debía hacerse calzar para ser verosímil.

La intencionalidad podría deberse a múltiples variables que intervenían en el periodo. Existen antecedentes que señalan el combate dado respecto a la “mezcla



mounstrosa por parte de los jesuitas principalmente, quienes desde dentro de lingüística intentaron extirpar costumbres y hablas paganas, pero que sin embargo supieron aprovecharlas cuando se trataba de la penetración cristiana”. (Salinas, 213)

Este encuentro de discursos tiene evidencias en la representación del “Juicio final” o “Los estados del mundo” en Parinacota, donde se observa a mujeres de piel morena desnudas, a las que les somete a castigos y degradaciones cargadas de significación. La simbólica que le da sentido a lo anterior se relaciona con la interpretación de cada una de estas vejaciones a las que se someten los cuerpos femeninos dentro de la pintura mural, las que tienen relación con el castigo al adulterio (tirones de pelo) prácticas sexuales perniciosas (serpientes y sapos que salen desde los genitales) degradación (ser animal de carga para los demonios) y la condena eterna, representada en las llamas del fuego del leviatán.

Revisado con más detalle esta escena debemos señalar que las mujeres aparecen retratadas sin ropa en contraposición a los hombres vestidos con trajes hispanizados, es decir, la desnudez de ellas está representando su “barbarie” asociada a la condición de indígena y no creyente. El castigo y la degradación a las mujeres no es una escena obtenida desde la mirada cosmogónica aymara, más bien, es una interpretación moral del papel de las figuras femeninas que, desde dentro del relato cristiano, surgen no aceptando las normas sociales y morales impuestas por la Iglesia de la época. Estos modelos representaban un doble peligro social, por un lado el relacionado al control sexual de la moral

cristiana y por otro el relacionado con el miedo a la pérdida hispana a través del mestizaje. Acá vemos converger el modo de introducir la nueva creencia y al mismo tiempo representar en ella los peligros sociales adjudicados a la mujer.

Esta percepción respecto a las mujeres indígenas en el periodo, es parte de lo que se denominó la colonización del imaginario respecto del cuerpo para todas las mujeres en la época colonial y un correlato de la colonización de todas las discursividades que operaron en los andes centrales durante el periodo (Martínez, 26).

Lo que para muchos es una desviación pintoresca propia de la zona andina, es en realidad una construcción compleja que refiere como debe reorganizarse el modo de experimentar la realidad y relacionarse con el mundo ido a pérdida tras la colonización. Convergencia es una palabra que amputa la violencia simbólica que convive en esta representación, la misma violencia que se aplica sobre el cuerpo femenino, es la violencia que se aplica sobre la cultura que debe replegarse.

La cultura indígena durante el periodo, debió experimentar las mismas vejaciones que las mujeres retratadas en esta pintura mural. El cuerpo del habitante de la zona es un cuerpo feminizado, subyugado a un poder que los condena a esas mismas llamas de fuego si no ingresan a la nueva creencia.

La relación de sometimiento y el espacio asignado a lo femenino, se encuentran dentro de la misma matriz de sentido. Así como se modifican las relaciones de

complementariedad femenino/ masculino, varían las relaciones entre culturas que comienzan a articularse, comenzando la perspectiva eurocentrica a instalarse dentro de las concepciones culturales.

## **X.- Conclusiones**

A partir de los antecedentes bibliográficos recogidos son varias las conclusiones que podrían establecerse, la principal tiene relación con el cómo comenzó a articularse la identidad de lo femenino durante la colonia, la que se ligó directamente al “deber ser” impuesto por la religión católica. Esta función social de lo femenino se basaba en la necesidad de mantener la preeminencia de una clase mediante la reafirmación de una identidad hispana portadora de principios culturales inexistentes en la cultura originaria.

La sexualidad se transformó en una herramienta a ser instrumentalizada para un fin mayor. Esta práctica sólo era aceptable, según la mirada religiosa, bajo un contexto reproductivo y dentro del matrimonio, a esto se le sumo la necesidad de mantener la pureza de una clase lo que transformó a la carne en un peligro social. De este modo la mujer indígena se transformó en una sombra asociada a la perversión de los patrones culturales eurocéntricos, cuya base teórica provenía de la religión judeo cristiana.

El encuentro entre culturas que supuso este periodo, debió valerse de los mecanismos hermenéuticos existentes en la época, el razonamiento casi medieval por igualación y simpatía de conceptos, llevo a los hispanos a forjar paralelismos y significaciones inexistentes. De igual manera, los pueblos originarios comenzaron a encontrar similitudes e incluso comenzar a militar en las ideas del dominador,

asumiendo la religión entrante y la lealtad a sus autoridades, proponiendo estrategias de mediación dentro de una lógica ajena. De este modo se asumieron elementos facilitadores sobre los cuales se cimentó la colonización cultural y religiosa, estos elementos forman parte de la red de significaciones de la pintura mural, en donde comienza a observarse como se articula el sincretismo cultural que hace converger nociones básicas del pensamiento aymara en pos del ingreso y comprensión del cristianismo.

La construcción de la pintura mural agrupa todas las ideas y militancias anteriores, organizando la percepción del espacio en torno a las complementariedades propias del pensamiento aymara, haciendo ingresar además figuras desde pensamiento religioso occidental, como el leviatán, el cielo/iglesia y el purgatorio.

Las mujeres que aparecen representadas quemándose entre llamas de fuego, sufriendo vejaciones y humillaciones como tirones de pelo, siendo utilizadas como animales de carga o atacadas por seres del inframundo, son mujeres que representan este peligro social y que en cada una de esas acciones sancionables tienen la facultad de pervertir el dominio de una clase, contribuyendo a la mezcla y la pérdida de claridad en torno a las diferencias sociales, lo que a la larga se transformó en un cuestionamiento implícito del orden social establecido.

Esta representación nos muestra el estado social de la época, en donde la figura masculina occidentalizada comienza a transformarse en un sujeto en vías de salvación al ingresar a la verdadera cultura mediante un redentorismo que iguala

lo cultural a lo religioso. Estas figuras masculinas, vestidas con ropas típicas de la época, se encuentran en vías de salvación, rodeadas de arcángeles arcabuceros que les dan buen augurio, con el cielo representado por una iglesia sobre una nube, desde donde cuelga la escalera que hará posible la redención. Con esto y manteniendo la complementariedad en los espacios representativos propio de la cosmogonía aymara, es decir, lo masculino sobre lo femenino, se hace también la marca respecto de las posibilidades otorgadas a cada género. Mujer cuerpo, hombre espiritualidad.

La trascendencia negada a la mujer indígena, se relaciona a que tal como existía dentro de la cultura hispana, fue comprendida como un objeto y debió reasignársele un lugar dentro del pensamiento complementario aymara, asociando el estrato inferior en la representación con los espacios del mundo propios de este pensamiento. De ahí que en esta pintura, la mujer sea cuerpo, con toda la simbólica asociada que esto implica.

En relación a los conceptos de autoría, es difícil establecer con certeza a cuales modelos simbólicos sirvió en la mezcla. Es conocida la utilidad de la imagen para hacer ingresar premisas cristianas, pero también puede pensarse la representación como el espacio de resistencia imaginable en el periodo, dentro de los propios términos del conquistador, utilizando sus códigos temáticos, se quiso mostrar el sometimiento del cuerpo indígena, feminizado dentro de la red de conceptos que le da sentido a la cosmogonía aymara. El estar bajo la figura del colonizador convertía la autoimagen del aymara en un sujeto obligado a complementarse en el único espacio ausente, el femenino.

Las posibilidades son múltiples y pueden estar operando todas a la vez, ya que tal como se señaló en relación a las capas de significación era posible la coexistencia de diferentes significaciones dentro de un mismo concepto, en este caso, los principios que orientaron la realización de la pintura mural y el cómo esta fue leída e interpretada no es necesario que sean coincidentes. Es posible asumir esta representación como una obra no académica y con esto señalar que el autor no tuvo formación en dibujo, por la evidente falta de estructura y de la mayor cantidad de cánones propios de la pintura académica. Asumiendo lo anterior, este autor debió tener como tarea representar de manera didáctica el evangelio y uno de sus capítulos emblemáticos, los estados del mundo. Hacer coincidir el planteamiento cristiano y la perspectiva propia de la cosmogonía aymara, significó una convergencia forzada o el interpretar como similitudes ideas con un valor profundamente distinto, desde ambos extremos se creó pensamiento sincrético, la religiosidad andina permeó parte de su anterior creencia y la llevo hacia el área de las costumbres, construyendo un corpus particular en donde se reinterpretó también el cristianismo, haciéndolo convivir con ritos que a la larga se transformaron en tradiciones fuertemente arraigadas en la cultura andina. El pensamiento occidental ficcionó el conocimiento de Latinoamérica hasta hacerlo inteligible y correspondiente a sus propios parámetros.

## **XI.- Bibliografía:**

Albó, Xavier. Raices de América: el mundo aymara, Alianza, UNESCO. Madrid, 1988.

Araya, Alejandra. La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. En, Revista de Historia social y de las mentalidades, N° 8, Volumen ½, 2004, pps. 67-90.

Araya, Alejandra, Valenzuela, Jaime (editores). América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades. Instituto de Historia, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y humanidades, 2010.

Araya, Alejandra. Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822) Tesis patrocinada por el colegio de México, Centro de Estudios Históricos. Tesis Doctor en Historia, 2007.

Arismendi, Loreto. Mujeres y orden social. El honor en la construcción de la identidad y de las prácticas sociales femeninas. Chile 1750-1810, Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile. Santiago.



Buchler, Hans. Los Aymaras Bolivianos, Hisbol-Ifea, La Paz, 1987.

Cobo, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo, Atlas, Madrid, 1964.

Chomsky, Noam. El lenguaje y los problemas del conocimiento: Conferencias de Managua 1. A Machado, libros. Madrid, 2002.

Favrot Peterson, Jeanette. The paradise garden murals of Malinalco: utopia and empire in sixteenth-century Mexico. University of Texas Press, 1993

Gisbert, Teresa. Iconografía y mitos Indigenas en el arte. Gisbert y Cia, S.A Libreros Ditores, La Paz, 1980.

Grebe, Maria Ester. Cosmovisión Aymara. En Revista de Santiago N°1, Museo Nacional Vicuña Mackenna, Santiago, 1981.

Gruzinsky, Serge. La guerra de las imágenes (1492-2019) Fondo de Cultura Economica. México. 1994.

Magashic, Jorge/De Beer, Jean-Marc. América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo. LOM ediciones. 2001

Martinez, José Luis. Construyendo mundos: El “nacimiento” de los indios en los andes del siglo XVI en Del Nuevo al Viejo mundo: mentalidades y

representaciones sobre América. Araya, Alejandra, Cadina, Azun, Cussen, Celia, editoras. Fondo de publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Millar, Rene. La inquisición en de Lima: signos de su decadencia 1726-1750. LOM ediciones, Centro de investigaciones Diego Barros Arana, 2004.

Muñoz, Juan Guillermo. Mujeres y vida privada en el Chile colonial en Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840. Sagredo, Rafael/Gazmuri, Cristián (Directores) Tomo I. Taurus, 2005.

Murra, John. Formaciones económicas del Mundo Andino, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

Pomma de Ayala, Guaman. El Primer nueva Corónica y Buen gobierno. Madrid, 1613.

Pratt, Mary Louise. Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997

Retamal, Julio. Fidelidad conyugal en el Chile colonial en Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840. Sagredo, Rafael/Gazmuri, Cristián (Directores) Tomo I. Taurus, 2005.

Ruiz de Pardo, Carmen. Joya del arte colonial Cuzqueño: Catalogo Iconográfico de la Iglesia Huanoquite. Lima, 2004.

Salazar, Gabriel. Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX. Ediciones sur, colección estudios históricos. Santiago, 1985,

Salinas, Rene. Población. Habitación e intimidad en el Chile tradicional en Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840. Sagredo, Rafael/Gazmuri, Cristián (Directores) Tomo I. Taurus, 2005.

Van Kessel. Los Aymaras contemporáneos de Chile (Apuntes de culturas Andinas) 1996.

Vigarello, Georges (compilador). Historia del cuerpo, Vol II. Taurus. 2006