



**Análisis Semiótico-decolonial de las Semiosferas Testamentarias de Indios de Chile del siglo XVI-XVII**

**Semiotic-decolonial analysis of the Testamentary Semiospheres of the Indians of Chile from the XVI -XVII centuries**

**Estudiante:**

Mg. Carolina Rojas Flores

**Dirección de la Tesis:**

Dr. Rodrigo Browne Sartori, Universidad Austral de Chile.

Dr. Carlos Del valle Rojas, Universidad de La Frontera.

**Profesor Externo**

Dr. Francisco Sierra Caballero, Universidad de Sevilla, España

**Conducente al grado de Doctora en Comunicación de la Universidad Austral de Chile y Universidad de La Frontera, Chile**

**Fecha de la entrega del documento final de la tesis:**

18 de agosto de 2024

## **I. DEDICATORIA**

Me subí a este barco en el 2018 en medio de una tormenta. Arriba de él enfrenté los fríos y solitarios vientos de un divorcio, acomodé la carga de toda una historia familiar para migrar, tomé la ruta de otro comienzo laboral en un mar nuevo y conocido a la vez, enfrente desvíos y encallé en espesas y oscuras arenas. Reparar las velas y afilar la proa no fue tarea fácil y hacerlo fue un aprendizaje para blindar la estructura y encontrar, por fin, una ruta profesional desafiante y enaltecedora.

Arriba de este barco viví el encierro de la pandemia, sufrí enfermedades, me sometí a una cirugía y sola asumí la maternidad de tres y las labores domésticas de esta nueva familia.

Gracias a este viaje aproveché el silencio de las madrugadas y resentí las restricciones de los fines de semana. Tuve compañías y también tuve pérdidas, se quedaron quienes debían y llegaron quienes hacían falta.

En este barco conocí y disfruté las lecturas de los mapas que elegí para mi guía. Gocé con los avances y sentí orgullo por mi capacidad para llevar su peso entre las olas.

Ahora que llegué a puerto y tengo tierra firme bajo mis pies, desciendo de esta embarcación llamada tesis, la miro con ternura y también con compasión, por la autoexigencia de haberla conducido mejor.

Llegué a puerto y eso ya es un gran logro, solo por eso dedico este viaje a mi madre omnipresente y a mí, por el coraje y la insistencia en iniciarlo, hacerlo y terminarlo; porque las heroínas de estos viajes terminan sus rutas y ya no son las que fueron cuando partieron.

## **II. AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a mis hijos y siempre a mis hijos, a Carlos, José Miguel y Juan Pablo. Les doy las gracias por llegar a mi vida y aceptar que el tiempo de madre de estos años de tesis no fue solo para ellos y aun así me amaron.

Agradezco a mis hermanas, amigas, amigos y a quienes confiaron y alentaron esta tarea.

También agradezco a Julio y, especialmente a Freia, que siempre estuvo a mi lado, a veces durmiendo o a veces solo moviendo la cola.

### III. RESUMEN/ABSTRACT

Esta investigación analiza testamentos de indios e indias elaborados en las primeras décadas del periodo colonial chileno, entre 1564 y 1617. El trabajo contempla enmarcar el estudio en la Semiótica de la Cultura propuesta por Iuri Lotman y sobre la cual se sostiene que estos documentos son textos con memoria contenida, la que puede ser actualizable asincrónicamente.

Junto con lo anterior, se enfatiza en la revisión de los contextos y sus textos como semiosferas, para así operacionalizar este estudio desde la capacidad de traducción que tienen estos espacios semióticos gracias a su estructura y, en especial, a sus fronteras. Esta consideración se suma al problema planteado que sugiere que, desde una perspectiva decolonial, estos testamentos son parte de los documentos-archivos sobre los que se ha sostenido el desarrollo de la historia-nación y desde la cual han sido leído como bases fundamentales de una historia acrítica, invisibilizando otras memorias posibles y evidenciando los silencios y ausencias de los subordinados de ella.

Esto que llamamos ventrilocuismo colonial, ha impuesto identidades artificiales que subsisten hasta nuestros días y, el testamento que acá se estudia, ha sido un mecanismo de esta colonialidad.

Se desarrollará la revisión de la operación de este mecanismo, fundada en la capacidad semiótica-traductora que tiene este texto para facilitar la traducción de los contrarios de la Conquista, en opuestos de la Colonia. Es decir, se plantea que la semiosfera

de la Conquista, en su calidad de tal, se relacionaba con su entorno por contraste, lo que quiere decir que lo que estaba fuera de sus fronteras no era legible por ella y, en consecuencia, se justificaba su destrucción. Con la posterior instalación de la Colonia en Chile y por la necesidad de subordinados para su desarrollo, el mecanismo traductor de su semiosfera operó incorporando la traducción de opuestos y así poder integrar en sus fronteras aquello que en su pasado reciente era aniquilable.

Estas operaciones de poder son consideradas como propias de la semiosfera de la modernidad, que promovió la expansión colonial y heredó experiencias que se denominan colonialidades. Por esta razón es que este estudio aspira a ser un aporte, en clave decolonial, que sume a la urgente necesidad de revisar las formas de interpretar el pasado considerado histórico, para desnaturalizar las bases sobre las que se sostienen violencias aún vigentes.

## **ABSTRACT**

This research analyzes the wills of Indians, both men and women, drawn up in the first decades of the Chilean colonial period, between 1564 and 1617. The work contemplates framing the study in the Semiotics of Culture proposed by Iuri Lotman, which argues that these documents are texts with contained memory, which can be updated asynchronously.

Along with the above, emphasis is placed on the review of the contexts and their texts as semiospheres, for to operationalize this study from the translation capacity that these semiotic spaces have, thanks to their structure and, especially, their borders. This consideration adds to the problem raised, which suggests that, from a decolonial perspective, these texts are a part of the archival documents on which the development of the nation-history has been sustained and from which they have been read as fundamental bases of an uncritical history,

making other possible memories invisible and evidencing the silences and absences of those subordinate to it.

What we call colonial ventriloquism has imposed artificial identities that subsist to this day, and the testament studied here has been a mechanism of this coloniality.

The operation of this mechanism will be reviewed, based on the semiotic-translative capacity of this text to facilitate the translation of the opposites of the Conquest into the opposites of the Colony. That is to say, it is argued that the semiosphere of the Conquest, in its capacity as such, was related to its environment by contrast, which means that what was outside its borders was not legible by it and, consequently, its destruction was justified. With the subsequent installation of the Colony in Chile and the need for subordinates for its development, the translation mechanism of its semiosphere operated by incorporating the translation of opposites and thus being able to integrate into its borders that which in its recent past was annihilable.

These operations of power are considered to be part of the semiosphere of modernity, which promoted colonial expansion and inherited experiences that are called colonialities. For this reason, this study aims to be a contribution, in a decolonial key, that adds to the urgent need to review the ways of interpreting the past considered historical, for to denaturalize the bases on which violence that is still in force is sustained.

## IV. ÍNDICE

	Portada .....	1
I.	Dedicatoria .....	2
II.	Agradecimientos .....	3
III.	Resumen/ abstract .....	4
IV.	Índice .....	7
V.	Introducción .....	10
	1. El problema que hay que resolver .....	10
	2. La Historia como fuente para la decolonización .....	14
	3. Decolonizar el archivo .....	20
	4. Objetivos .....	30
	5. Hipótesis .....	28
	6. Contexto Histórico .....	30
	6.1 Conquista y Colonia en Chile: 1564 a 1660 .....	29
VI.	Marco Teórico .....	67
	1. Revisión de antecedentes en la materia .....	66
	2. Marco teórico conceptual .....	77
	2.1. La semiósfera .....	78
	2.2. Frontera: individualidad semiótica .....	84
	2.3. Colonialismo y herencia colonial .....	118
	i. Colonialidad del poder .....	118
	ii. La Encomienda, un mecanismo del poder colonial.....	129
	iii. Colonialidad del Ser: indios e indias, sujetos que testaron .....	160
	a) Sobre las capturas .....	181
	b) Sobre las mutilaciones .....	183
	c) Sobre las masacres .....	189
	d) Sobre la coerción mediante suplicios, violación, aperreamientos, ahorcamientos,	

	empalamientos y destrucción de asentamientos indígenas.....	191
	e) Sobre la esclavitud .....	201
iv.	Colonialidad del saber: Archivos, testamentos, la comunicación verbal y la memoria histórica.....	222
	a) Sobre los archivos .....	222
	b) Sobre el testamento .....	235
	c) Sobre la muerte y el testamento .....	258
	d) Sobre la Iglesia y el testamento .....	267
	e) Sobre la comunicación verbal en contextos de conquista e imposición colonial .....	272
	f) Las bases de la memoria contenida en los testamentos: la violencia de la conquista y la colonia .....	277
	g) El testamento como mecanismo de resistencia	289
VII.	Marco Metodológico .....	295
1.	Análisis, resultados y discusión .....	298
	i. Semiosferas que confluyen en el marco contextual y de producción de los testamentos a analizar .....	299
	ii. Descripción de los Testamentos	316
	iii. Identificación de componentes semánticos coloniales y no coloniales en tensión presentes en las semiósfera que conforman los documentos testamentarios.....	347
	iv. Hipótesis interpretativas que explican las tensiones identificadas .....	355
VIII.	Conclusiones .....	362
IX.	Referencias bibliográficas .....	375
X.	Anexos .....	385

“Reclamar la historia es un aspecto necesario y fundamental en el proceso de la  
descolonización”  
(Tuhiwai, 2016:57)

“Nuestro legado no va antecedido por ningún testamento”  
(René Char, Feuilletts d’Hypnos, en Rufer, 2016:85)

## **V. INTRODUCCIÓN**

### **1. El problema que hay que resolver**

El presente trabajo se ha propuesto volver a mirar documentos históricos de las primeras décadas del periodo colonial chileno y que corresponden a textos con memoria siguiendo la definición de texto de Iuri Lotman (1996).

Los textos para revisar en este estudio son documentos funcionales del ámbito colonial-jurídico, testamentos, que, por su origen, se enmarcan en la categoría de documentos-archivos-históricos, por su calidad de guardianes del pasado.

Estos textos han sido leídos de una manera que validó solo una interpretación de su contenido, guiando una forma de comprender el pasado y que deja fuera otras posibilidades de interpretación de los hechos que han determinado el presente.

Estos textos, que han sido mirados como archivos, sin un enfoque crítico que problematice su contenido a partir de los contextos en los que fueron producidos, requieren ser revisitados.

Por lo anterior es que trabajaremos con testamentos escritos en las primeras décadas posteriores a la conquista de Chile y que fueron elaborados por personas a las que se les impuso la identidad de indios e indias en este periodo. Para ello, recurriremos a los testamentos que ya han sido recopilados y publicados por investigadores chilenos que se dieron a la tarea de buscar y transcribir estos documentos para facilitar el acceso general y particular de investigadoras.

La revisión de los testamentos será realizada mediante una perspectiva comunicacional que comprende, semióticamente, la producción e interpretación de estos textos y que contempla la posibilidad de extraer nueva información y de levantar hipótesis

interpretativas derivadas de la identificación de las semiosferas que conformaron la producción de estos documentos.

Desde esta perspectiva y en clave decolonial, se aspira a comprender las razones que motivaron su producción y, eventualmente, hallar posibilidades de que estos testamentos pudieran haber sido utilizados por los y las indígenas del periodo colonial chileno como un mecanismo de resistencia a la imposición española, así como también, develar en su contenido la tensión cultural entre una cultura violentamente impuesta y otra violentamente obliterada.

La premisa que moviliza esta búsqueda se centra en la mirada crítica sobre la herencia eurocéntrica que considera que el pasado se enmarca en la Historia como una disciplina que se narra sobre la base de hechos que se ordenan lineal y cronológicamente, orientados por la idea de avance, desarrollo y progreso, instalando que el pasado es subdesarrollo y encasillando en este a los sujetos de este periodo que no lograron (o se les impidió) avanzar hasta el presente.

La escritura de este periodo de la historia colonial de América y de Chile, ha sido elaborada por quienes han dominado política y culturalmente la construcción de América del Sur instalando en este relato la presencia de sujetos estancados en el pasado por su supuesto subdesarrollo e inferioridad.

Para el caso de Chile, durante la conquista primero y la colonia después, los textos oficiales sostuvieron y justificaron la instalación de un ideario político basado en la ideología de la superioridad del hombre blanco europeo católico por sobre cualquier otro sujeto que no fuese su semejante. En este contexto, la producción de testamentos resulta interesante si consideramos que estos documentos fueron parte de la imposición estructural del orden colonial, por su validez religiosa y jurídica y que, a pesar de esta imposición, igualmente

fuera utilizado por indios e indias en un periodo en el que la instalación española es reciente y la memoria de la violencia, también.

Sobre lo anterior y, en consecuencia, cabe la pregunta ¿por qué testaron los indios?, ¿para qué usaron el testamento?, ¿cómo es posible que en contextos de resistencia y tensión política y cultural se apropiaran de un instrumento tan colonial como lo fue el testamento?

El historiador, Julio Retamal (2000) afirma que el documento es una evidencia de la conversión al catolicismo, una apropiación rápida de la cultura española o un mecanismo de confesión veraz de lo que fue la vida de los que testaron. No obstante, estas anteriores afirmaciones generaron aún más interrogantes, ¿cómo fue posible tal nivel de apropiación?, ¿qué mecanismos lograron la utilización de este instrumento legal?

El testamento colonial también ha sido interpretado como una vía de acceso a las voces de indios e indias en contexto colonial, pero no sin reparar que este legado escrito haya sido, predominantemente, elaborado por españoles.

Tampoco se ha considerado relevante considerar en los análisis el hecho de que los y las testadoras indias no supiesen escribir ni leer el castellano y que estos documentos, en consecuencia, fueran elaborados a través del dictado, y que recurriera a españoles para transcribir estas últimas voluntades. Lo anterior nos permite cuestionar si, efectivamente, está la voz de los indios de este periodo en estos textos.

El asunto es que no disponemos de fuentes históricas de archivo producidas por indios e indias que den cuenta de su voz sin la mediación de los conquistadores y colonizadores; es decir, la oficialidad habló por ellos y ellas y, al parecer, el testamento no escapó de esa tendencia constante en la documentación que ha sostenido las investigaciones sobre el pasado colonial.

“Los pueblos indígenas tienen otras historias que contar, las cuales no solo cuestionan la asumida naturaleza de dichos ideales y las prácticas que estos generan, sino que también sirven para contar una historia alternativa: la historia de la investigación occidental a través de los ojos de los colonizados. Estas contrahistorias constituyen poderosas formas de resistencia” (Tuhiwai. 2016:20)

Esta omnipresencia del conquistador y colonizador en los archivos históricos del pasado requiere ser destacada como una variable a considerar en el estudio de los documentos- archivos, para, precisamente rescatar esas otras historias y conocer el devenir occidental desde la perspectiva de las y los colonizados.

El mapa elegido para orientar el presente trabajo considera que los testamentos son parte de un acervo documental, que sostuvo y sostiene la justificación que mantiene vigente la herencia colonial que determinó el devenir histórico, político y cultural de lo que hoy se configura como estado nación.

Por esta razón es que problematizar la historia y sacarla del estancamiento archivístico en la que se encuentra requiere resolver interrogantes previas: ¿Por qué es importante la descolonización de la historia y del saber-poder-ser que en ella se encuentran? ¿Dónde está el problema comunicacional?

La historia de un estado nación que nace en contextos de violencias dicotómicas, sostenidas sobre binarismos excluyentes, que es narrada unilateralmente y que es considerada como la expresión de todos, pero sin todos, debe ser mirada permanentemente para atender sus ausencias y silencios. Estas ausencias y estos silencios deben salir de la invisibilidad y para ello es necesario dialogar con el texto archivo, actualizarlo, interrogarlo y traducirlo para comprenderlo desde las semiosferas contemporáneas que configuran a los sujetos investigadores.

Evidenciar la ventrilocuidad de estos textos, sus ausencias y silencios, desnaturalizar las violencias del pasado y ponerlas en el lado de lo inaceptable y no de lo debió ocurrir

para alcanzar el desarrollo, es muy necesario, ¿para qué?, para entender el presente, ¿cómo?, buscando en los marcos decoloniales-poscoloniales y de los estudios subalternos, nuevas formas de volver a leer el pasado, lo que podría reorientarse relocalizando la mirada para dar con posibles epistemologías invisibilizadas; cambiando los modos de lectura y cambiando la perspectiva en cada una de ellas; es decir, mirando los testamentos ya no como fuentes documentales de archivo en las que se resguarda un pasado estanco y no cuestionable, sino como documentos interrogables que resguardan memoria que hay que rescatar; cambiar el modo de leer la Historia contenida en ellos recurriendo a la semiótica de la cultura para comprender los testamentos desde las semiosferas identificadas y, poniendo foco en los sujetos no presentes, en las ausencias y en sus silencios, no para darles voz, sino para constatar su presencia a través de la desnaturalización de estas ausencias.

## **2. La historia como fuente para la descolonización.**

La unilateralidad epistémica de la historiografía sobre la que se fundó la historia colonial es la que, como disciplina, sostiene la historia del Estado-Nación y debe ser revisitada. La forma en la que se transmite la historia y cómo a partir de estas se reconstruyen modos de leer y escribir el mundo es de tremenda relevancia, no solo para el ámbito escolar-curricular, sino que también es un problema de carácter epistemológico con un fuerte contenido político.

Al respecto, las experiencias educacionales, en cierta medida, fueron cómplices del problema planteado acá por la impávida manera en mostrar los hechos del pasado, lo que no promovía el pensamiento crítico y tampoco alcanzaban a ser suficientes para generarnos asombro por enunciar un discurso construido desde una verdad que se muestra absoluta e

irrebatible. Y es que ha sido naturalizada la idea de que los hechos del pasado cargan con una objetividad que se presenta irrefutable.

El hecho que sustenta mirar los estudios del pasado desde otras formas se relaciona con la consideración de que las interpretaciones sostenidas no responden suficientemente a la problematización de sus contextos y cómo estos explicarían sus efectos en nuestra actualidad. Estas interpretaciones se han escrito sobre la base de documentos entre los que se encuentran los testamentos que acá se revisan, los que son parte de las bases de la conformación del actual estado nación, cuyo origen se funda en el sistema colonial impuesto por los españoles.

Linda Tuhiwai Smith (2016) señala que para los pueblos colonizados la historia sí es relevante, pero no desde la perspectiva occidental que conocemos, esto porque, entre otras razones, no ven la valoración de sus propias historias, las que han sido ignoradas o definitivamente borradas frente a sus propios ojos o, desde nuestra visión, y que puede llegar a ser más violento aún, pudo ser modificada, tergiversada. “La negación de las perspectivas indígenas sobre la historia fue una necesidad imperiosa de la ideología colonial en su proceso de imponerse” (2016: 56) lo anterior debido a la consideración de inferioridad de aquellos que eran diferentes a los colonizadores o, como dice la autora, porque estas historias desafiaban o se oponían a la colonización. Por lo anterior es que para entender la colonización europea sobre América y sus consecuencias es necesario volver a los textos del pasado colonial y dar con alguna propuesta metodológica descolonizante.

Para Tuhiwai (2016), la historia occidental ha sido construida alrededor de “un conjunto interconectado de ideas” como: 1) la historia es un discurso totalizante; 2) hay una historia universal; 3) la historia sigue un orden cronológico, a lo que nosotros agregamos que el pasado ha perdido valor por sobre el futuro que está localizado en el norte que, a su vez,

es una meta de desarrollo y avance; 4) la historia es equivalente al desarrollo, la noción de progreso está implícita en la noción de desarrollo y el orden cronológico se cruza a esta idea: la fase temprana es más primitiva que la contemporánea y la futura fase de desarrollo será más civilizada; 5) la historia tiene que ver con la autorrealización del sujeto humano; 6) la idea de que los relatos de la historia se pueden contar en una narrativa coherente y, por lo tanto, verosímil, dándonos la idea que lo narrado realmente ocurrió, se escribe así la historia verdadera del mundo; 7) la idea de que la historia es una disciplina inocente, lo que es respaldado por la objetividad que da la “no persona” que narra la historia; ya que la ausencia de sujetos facilitaría la percepción de énfasis sobre los hechos y no sobre los sujetos, cargándola de una objetividad científica que parece incuestionable; 8) la idea de que la historia se construye sobre categorías binarias; 9) la idea de que la historia es patriarcal, entre otras ideas que pueden incluir que la historia, también se ha sostenido sobre la idea de raza para la interpretación de la historia colonial que acá se revisa.

Alejandro de Oto (2023), quien trabaja con la obra de Frantz Fanon para comprender críticamente la creación de sujetos coloniales, señala que la propuesta del filósofo francés logra responder mejor al problema de la racialización colonial que los marcos críticos que se estudiaban hasta ese momento, los que no lograban comprender en su totalidad este asunto ni el de género,

“Ese es el momento en el que el lenguaje de la crítica, puesto en la escena colonial, revela sus limitaciones y sus funciones excedentarias porque los cuerpos designados por el materialismo histórico como cuerpos acuñados en las relaciones de clase alcanzan, pero no son suficientes para describir los cuerpos en situación colonial.” (De Oto, 2023:88)

Silvia Rivera Cusicanqui afirma que los discursos públicos, oficiales, de la historia oficial, se convierten en formas de “no decir” (Rivera Cusicanqui, 2010) y los documentos pertenecientes a los archivos históricos patrimoniales son parte de ese acervo.

Nuestro interés está en releer parte de la historia del periodo colonial de Chile a través de testamentos de indios para poder “desenmascarar” (Rivera Cusicanqui, 2010) las distintas formas de colonialismo presentes en ellos y dejar visibles las formas que lograron escapar de él para repensar el pasado desde una perspectiva decolonial.

Hay textos del pasado que ocultan una realidad no dicha, una dialéctica encubierta que requiere ser releída y reinterpretada para develar aspectos no censurados por el poder colonial, para reconocer en el pasado aquello que se reproduce en el presente de manera naturalizada y de esta forma rechazarlo como práctica descolonizadora. “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010:62).

Uno de los mayores actos de violencia, a nuestro juicio, y de los que han permanecido en el tiempo con consecuencias devastadoras para la vida de estos pueblos, para su cultura y para el medio ambiente, ha sido la de estancar al mundo indígena en el pasado para volver a mirarlo como objeto de estudio folclorizado, objeto de la ciencia y del saber, objeto de la economía, etc., desconociendo su condición de sujetos de la historia.

Releer textos coloniales del siglo XVI nos debiera permitir entender un contexto con una voz que ha sido oculta y encubierta por el discurso colonial presente en ellos,

“Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren (...) De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (Rivera Cusicanqui, 2010:19).

El saber, marcado por el colonialismo mediante sus instituciones, favoreció la divulgación de una historia única y de saberes hegemónicos provenientes de Occidente y con un innegable eurocentrismo, lo que fue reproduciendo las violencias de las herencias coloniales que naturalizaban las subordinaciones racistas, la explotación y la obliteración del otro en su amplio sentido,

“Uno de los problemas examinados tiene relación con las maneras en que la investigación se institucionalizó en las colonias, no solo a través de las disciplinas académicas, sino también a través de sociedades científicas y de erudito, como también de redes académicas” (Tuhivai, 2916:29)

Son los textos coloniales los que expresan la representación, sobre todo original, de lo indígena y, a través de ellos, la transmisión de una representación que ha favorecido la mantención de la diferencia y el no reconocimiento de aquellos que fueron violentados, sumado a que las causas de estos atropellos parecieran no tener pasado que justifique sus defensas.

Para que el “indio” deje ser objeto y pase a ser sujeto de la historia a través de la revisión y búsqueda de sus voces y sentidos en los textos coloniales, habrá que aportar a la perspectiva decolonizadora con metodologías que favorezcan una relectura del pasado a la inversa, de manera urgente y no menos compleja.

La teoría crítica moderna, dice de Sousa Santos (2007) se ha fundado en la necesidad de superar “el dualismo burgués” entre el científico como creador de conocimiento y la realidad social que le rodea, enfrentando esta realidad como un todo, sin hacerse cargo de los asuntos locales y sus diferencias. “Hoy en día vivimos en un escenario multicultural, en un lugar que constantemente apela a una hermenéutica de la sospecha frente a totalidades o universalismos que se presumen a sí mismos como totales” (De Sousa Santos, 2007:22).

Para de Sousa Santos (2007) la teoría crítica no se ha hecho cargo de los problemas locales, tampoco lo ha hecho acerca de los “múltiples rostros de la dominación”, lo que ha conllevado que las ciencias sociales contemporáneas solo sigan reproduciendo el conocimiento con un sentido regulador y no emancipador. Nos parece relevante hacerse cargo de esta crítica y creemos que a través de la semiótica de la cultura será posible releer el pasado para los fines ya expuestos.

La necesidad de traducir semióticamente como para develar espacios semióticos diversos y jerarquizados en los textos y buscar las estructuras/mecanismos que dieron forma y reproducción a las prácticas culturales para la dominación colonial, podrían ayudar a rescatar información nueva y activar la memoria presente en estos testamentos. Porque los textos producidos en esta época contienen y encubren las formas del colonialismo que imperaban en el momento de su producción. Estos textos, de la esfera estatal, promovían y mantenían las relaciones propias del colonialismo incipiente a través de su estructura textual, la que como documento legal de estructura rígida y de propósito funcional, parecía un texto sin más aspiraciones que la de describir lo que se quería regular. Desde nuestro punto de vista es posible encontrar sentidos que escapan al mencionado y pueden aportar más información de la que aparentan.

La necesidad de releer el pasado para repensarlo es una necesidad que promueve la postura teórica decolonial que postula que el conocimiento se ha transformado en un acto de regulación y no de emancipación como reclamaba ser. Lo anterior requiere partir desde la sospecha sobre los archivos de la historia, cuestionarlos, interrogarlos, desagregarlos de todas las formas posibles, de manera que este ejercicio permita desfragmentar el objeto de estudio que se proponga observar con el fin de hacerse cargo de aquellos aspectos que fueron enmascarados como parte de un todo hegemónico y que, al ser descubiertos, puedan mostrar

los aspectos no visibles y velados por la historia. Porque desconocer la cultura del otro es desconocer su humanidad (Todorov, 2017) y el desconocimiento del otro es lo que sostuvo el contenido de los textos coloniales que justifican este estudio.

Cuando se naturalizan los hechos, cuando se presentan objetivamente, cuando se soslayan las voces de todos los sujetos de la historia y sus historias, acaban haciéndose naturalmente invisibles a los ojos del presente.

### **3. Decolonizar el archivo**

Mario Rufer (2016) señala que la revisión del archivo (entendido como el acervo de documentos que sostienen la Historia y constituyen el patrimonio de un Estado-Nación) desde el aporte que hacen los estudios poscoloniales (y decoloniales) nos llevan por dos dimensiones que se entrecruzan (2016:178): una dimensión etnográfica y otra dimensión epistemológica. Para ambos casos, el análisis, de carácter crítico, y que se posiciona desde la sospecha, revela que la cuestión sobre los documentos que acá analizaremos requerirá de una metodología que logre revelar esa información contenida y no visible y, a su vez, considera que las ausencias-silencios, las preguntas que surjan y la violencia encubierta constituyen una forma de conocimiento ante la ausencia de la totalidad de las voces de los sujetos productores de los testamentos que acá se revisan. Así, siguiendo a Rufer (2016:180), la ventana que abre los estudios poscoloniales, insta a comprender que estamos obligados a hacer una lectura deconstructiva del archivo, obviando los criterios de autoridad sobre los que se fueron leyendo con el paso de los años, lo que, desde la presente propuesta se considera posible ordenando semióticamente el objeto de estudio; este orden se realizará mediante categorías semióticas basadas en la semiosfera de Iuri Lotman (1996) para identificar un

orden en contraste con un caos, un dentro en contraste con un afuera, una cultura en contraste con una no-cultura; los poderes que influyen y determinan las semiosis que ahí se producen y desde ahí, proponer lecturas inversas para aportar a la decolonización de la historia mediante esta forma de lectura crítica de un tipo de documento que forma parte del archivo histórico nacional. Lecturas inversas que develen conocimiento a partir de silencios y preguntas donde superpondremos hipótesis que interpreten esas ausencias, dándole a las sospechas una forma de interrogante-aseveración que constituya un tipo de conocimiento que visibilice el contexto en el que se produjeron los hechos y, en definitiva, validar las ausencias y legitimar las sospechas cuando se presenten certezas indiscutibles en contextos coloniales.

Proponemos visitar los testamentos seleccionados y buscar nuevas lecturas de ellos, problematizarlos, interrogarlos, cuestionarlos, sospechar de ellos. De esta forma será posible extraer vestigios de memoria y nueva información que no fue identificada previamente.

El testamento que acá analizamos es un documento que conforma una semiosfera llamado archivo, archivo documental. Esta semiosfera se ordena por la función y por la antigüedad en la producción del documento, el que fue elaborado dentro de márgenes considerados oficiales, porque su contenido resguarda al pasado y esta característica es la que permite hacer afirmaciones que apoyan los cimientos del Estado-Nación al que pertenecen, es decir, son documentos que conforman su Historia.

El archivo tiene un tiempo de coposición, ese es el tiempo de la muerte (Mbembe, 2020) porque el autor o autora del archivo ha muerto, por lo que sus documentos tienen una distancia temporal con el presente, lo que, como ya dijimos, constituye su valor histórico.

La importancia del archivo y de estos documentos se evidencia en que el Estado construye infraestructura y se organiza a través instituciones que cumplen la función de resguardar estos documentos, su preservación, su exhibición controlada y el manejo de estos.

Esta estructura considera arquitectura y todo un sistema administrado por el Estado que se especializa y destina únicamente a los fines ya mencionados. Este órgano del estado es encargado de velar porque estos documentos no se dañen y se conserven.

Cada Estado resguarda lo que considera su patrimonio. No es interés de este estudio profundizar sobre el concepto de patrimonio y sus alcances; sin embargo, podemos señalar que esta es la base de la Historia del pasado colonial de un Estado y objeto de consulta para su escritura y sustento.

Para Achille Mbembe (2020) el archivo es una institución imaginaria, son documentos considerados “dignos” de conservación por un Estado. Afirma que su creación es el resultado del ejercicio del poder que se tiene para señalar qué es digno de ser resguardado y conformar parte de esta semiosfera y qué no lo es y, por lo tanto, no es resguardable. En consecuencia, señala, el archivo no es un dato, es más bien un estatus material, prueba tangible de un ideario nacional. Mbembe (2020) señala que estos documentos son el objeto de investigadores que consideran la reconstrucción del pasado mediante estos documentos-piezas que podrían ir ensamblándose unas con otras para ir rearmando la linealidad de la Historia. Lo anterior tiene una dimensión política, porque la linealidad del tiempo en el Estado-Nación es un recurso que permite sostener la idea de progreso y desarrollo, dejando atrás al pasado, porque se debe superar para avanzar.

El pasado se supera y por ende no se retoma, se estanca y queda inmóvil, petrificado en los archivos y con estos, también quedan estancados en el pasado los sujetos de esta Historia.

Al ser testamentos de indios, estos documentos adquieren un carácter muy interesante para la presente investigación. Lo que provoca interés está en las razones que movieron a personas, víctimas de una reciente y cruenta conquista, a recurrir a un instrumento que

representa el poder de la Colonia. Creemos que no es posible asumir de facto que por el hecho de utilizar estos documentos estas personas aceptan el nuevo orden político, social y cultural, tampoco es posible afirmar que es muestra de civilidad o que, en su defecto, no es muestra más que de una época y sus características.

Para la presente investigación, el archivo y, en particular estos documentos, serán comprendidos como parte de una dimensión política e ideológica que está radicada en la capacidad que estos textos tienen de sostener afirmaciones que se consideran indiscutibles e irrefutables y que, entre sus consecuencias, alimentan la matriz colonial que sostiene que hay quienes son superiores e inferiores y sobre esta base, ejecutar las acciones necesarias para alcanzar el desarrollo mediante la explotación y violencias sobre quienes fueron considerados explotables y sobre sus recursos.

Por lo general, el archivo no es cuestionado, se consulta como un dato irrefutable y como respaldo a afirmaciones. Lo que se extrae del archivo serían pruebas irrefutables de verdades históricas y las que devienen en huellas que son incuestionables, porque

“La función del archivo es frustrar la dispersión de estas huellas y la posibilidad, siempre presente, de que, de ser descuidadas, podrían eventualmente adquirir una vida propia. Fundamentalmente, los muertos deberían tener formalmente prohibido suscitar disturbios en el presente. La mejor forma de evitar que los muertos no provoquen disturbios no es solo enterrarlos, sino enterrar sus restos, sus desechos (...) Estos elementos, borrados del tiempo y la vida, son asignados a un lugar y a un sepulcro perfectamente reconocible porque está consagrado: los archivos. El asignarlos a este lugar hace posible establecer una autoridad incuestionable sobre ellos y domesticar la violencia y la crueldad de las que son capaces los restos, especialmente cuando estos son abandonados a sus propios dispositivos.” (Mbembe, 2020)

En consecuencia, no podría haber Estado sin archivo. El profesor de origen camerunés afirma que el archivo es una institución cronófaga de un Estado que comete cronofagia, que

consume su pasado para silenciarlo y así sacarlo de la esfera de la sospecha, que es el riesgo permanente.

Entonces, hay que volver a mirar los componentes del archivo, desempolvarlos y recuperarlos de la momificación para actualizar su capacidad informativa. Por esto es que proponemos trabajar con los testamentos de “indios” elaborados durante el primer siglo de instalación colonial en territorio hoy llamado chileno.

Frida Gorbach (2016) problematiza el asunto levantando preguntas como “¿cómo saber cuáles son las ideas y qué motiva a los grupos sociales subordinados, campesinos, indigentes, mujeres, jóvenes, esclavos, personas privadas de derechos políticos, grupos minoritarios?” (2016:189) ante la anterior interrogante, agrega que la revisión del archivo, para dar respuesta, nos muestra que los subordinados aparecen en ellos como objeto y no como sujetos. Esta investigadora, que revisó archivos históricos de mujeres pacientes psiquiátricas de un hospital, vio que en los registros hay voces que hablan por los pacientes con énfasis en corroborar sus hipótesis clínicas y generar, mediante el registro, un dato que respaldara el supuesto clínico del médico tratante,

“Me daba cuenta que entre mi pregunta de investigación y las mujeres del manicomio había múltiples mediaciones institucionales, discursivas, históricas, políticas, lo que significaba que entre esas mujeres y yo se interponía el espacio arquitectónico y sus modalidades, la historia del archivo y su dependencia original del Estado, y la historiografía misma, tanto la producción textual como las prácticas institucionales.” (Gorbach, 2016:191)

Estas mediaciones institucionales, también vistas en los testamentos, podrían resultar en imposiciones que podrían haber guiado la decisión del testador sobre sus bienes.

La historiadora comenzó su trabajo de investigación haciendo la distinción entre la ficción y los hechos. Por nuestra parte, consideramos importante trabajar, movidas por similares motivaciones y poner atención en la variable contextual de la producción de estos

documentos para separar las semiosferas que los conforman. Al respecto, tener en consideración el poder que circunda y determina la producción de estos documentos no puede pasarse por alto, ya que los testamentos podrían ser la evidencia de un sistema social-político-ideológico que contempla considerar categorías sociales para ordenar a las personas y distribuir el poder, dar orden a la producción y distribución de los recursos; hablar por y en lugar de aquellos que no son reconocidos en plenitud e igualdad de capacidades, entre otras que se sostienen sobre una supuesta base de superioridad (cultural y racial) que existe entre unos sobre otros para la explotación y generación de recursos (principalmente pecuniarios). Y sobre esto, el testamento daría cuenta, en una primera instancia, de esa capacidad colonial ventrilocua que superpone la voz oficial sobre los cuerpos de los considerados inferiores mediante instrumentos como la ley, la economía, la religión católica, entre otros que devienen en un tipo de orden naturalizado.

Según Frida Gorbach (2016:196) son dos las posibilidades que se pueden seguir “bajo los lineamientos de la historia/archivo”, una es que quien observa y analiza, proyecte en los sujetos sus propios deseos o que acepte el fracaso por acceder a estos mediante los archivos de la historia. También señala que el sujeto que busca evidencias de los invocados por el archivo tiene dos posiciones: “o la identificación con el silencio y el sufrimiento de las víctimas, o la proyección en el pasado de nuestras propias fantasías hasta crear figuras románticas invertidas” donde cargamos las cualidades necesarias para construir un discurso opuesto al saber oficial. Según Gorbach (2016) y en palabras nuestras, esta proyección se comprende como la posibilidad de actualización que se da cuando se comprende a la cultura en clave semiótica, lo que puede dejar en evidencia posibles resistencias y las ausencias. Y no caer en lo que para Chakravorty Spivak, citada por Frida Gorbach (2016) “es la disyuntiva en la que están atrapados los intelectuales de Occidente: o se otorga al oprimido la misma

subjetividad expresiva que se critica, o, del otro lado, se les niega absolutamente esa posibilidad” (Spivak, 2008:51 citada en Gorbach, 2016:196).

El problema que plantea la historiadora Frida Gorbach (2016) nos interpela; porque al querer estudiar documentos oficiales para encontrar en ellos la presencia de las mujeres pacientes de un hospital psiquiátrico se cuestionó sus procesos metodológicos para abordar el archivo y sus documentos “y entonces sucedió que, sin saber bien cómo proceder, tuve que cuestionar los criterios que seguía en el trabajo de seleccionar, cortar y armar un relato y preguntarme qué estaba haciendo con la cita y con el testimonio” (Gorbach, 2016:199). Entonces, comprendió que debía seguir ciertos procesos previos para que su investigación no siguiera reproduciendo aquello que quería evidenciar, porque como ya hemos comprendido en voz de Audre Lorde (1998) “las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” y así es que consideró problematizar su propio diseño de investigación. Partió este trabajo distanciándose de su pregunta inicial para reflexionar sobre las operaciones que los historiadores ponen en práctica para acceder a la experiencia del otro en el pasado. Luego consideró reflexionar sobre las formas ventrílocuas en las que el poder puede o señala poder hablar por otros y revisar históricamente el concepto de Estado a la par con el problema, considerando al Estado como un actor social unificado. Entonces, aparecerá el sujeto y la disyuntiva dicotómica que guía, casi de manera natural, la búsqueda de un lugar entre los espacios de víctima o salvador; lo que, en consecuencia, invita a buscar las formas de desprenderse del eurocentrismo que persigue nuestro deseo de conocer a los otros. Solo entonces, para Gorbach (2016) aparece el otro.

Esta aparición es la marca de una ausencia y de los silencios de esta. Los silencios y las ausencias pueden ser los signos que den cuenta de la existencia de los otros en el pasado. La

nada y su silencio son imposibles, porque en aquellos espacios vacíos de voces siempre hay preguntas. En el pasado hay ausencias y silencios y estas son señales que hay que interpretar.

Por todo lo expuesto es que la revisión de los testamentos que se ha propuesto en este trabajo considera partir desde la consideración de que son necesarias metodologías que revelen información que los métodos tradicionales no han considerado. Esto requiere sospechar de las lecturas que afirman verdades absolutas sobre los contenidos de los testamentos coloniales, no reparando en nuevas posibilidades incluidas las de reconocer valor epistemológico en las ausencias y silencios de estos textos. Por ello es que leer, obviando los criterios de autoridad de los documentos-archivos, será una propuesta de una lectura otra.

#### **4. Objetivos**

El presente trabajo se propone trabajar sobre documentos coloniales desde perspectivas analíticas distintas a las que se había recurrido para la misma tarea, esta propuesta alternativa de trabajo pretende ofrecer nuevas miradas sobre la revisión de los textos coloniales.

El diseño de este trabajo se guiará por los siguientes objetivos:

Objetivo general:

Analizar semióticamente testamentos de indios del periodo colonial chileno, producidos en el siglo XVI, para la identificación de tensiones semántico-culturales presentes en ellos y la problematización colonial desde una perspectiva decolonial que evidencie información otra y memoria que revele otras formas de comprender el pasado histórico a partir de estos documentos.

Objetivos Específicos

1. Distinguir las semiósfera que confluyen en el marco contextual y de producción de los testamentos a analizar.
2. Caracterizar elementos que conforman cada una de las semiosfera testamentarias.
3. Identificar componentes semánticos coloniales y no coloniales en tensión presentes en las semiosfera que conforman los documentos testamentarios.
4. Formular hipótesis interpretativas que expliquen las tensiones identificadas.

## **5. Hipótesis**

El problema desarrollado anteriormente ha generado la siguiente hipótesis de trabajo:

Los testamentos de indios, por sus características semiótico-textuales, son textos políglotos que contienen memoria fundada en su contexto de producción: Chile siglo XVI, la que permite observar la imposición colonial (colonialidades) y eventuales resistencias a ella, gracias a su función como traductores de la semiosfera dominante en contexto de tensión cultural, política y social como resultado de la instalación de la colonia española.

## **6. Contexto Histórico**

### **6.1. Conquista y Colonia en Chile, periodo 1564-1660**

Hemos considerado analizar parte de los testamentos de “indios” de la colonia recopilados y publicados por Julio Retamal Ávila (2000), para estudiarlos a través de la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotman y por medio de esta propuesta detectar en ellos posibles espacios que develen la memoria de los testadores en su calidad de indios e indias sometidos violentamente a un nuevo orden sociocultural.

Esta fuente ha sido seleccionada porque confiamos en la veracidad y rigurosidad de la compilación y transcripción que el historiador hizo para facilitar el acceso expedito a los documentos que hoy son parte de las colecciones de diversos archivos históricos de Chile y el mundo.

Los testamentos son documentos jurídicos solemnes y representantes de la institucionalidad (política-económica-cultural) colonial impuesta, que ordenaba lo sociocultural y político en el llamado nuevo mundo y que imponía sobre este documento una estructura rígida en un contexto socio histórico tan particular como lo fue el periodo colonial. Todo lo anterior hace de estos documentos una fuente interesante para un análisis que va más allá de su condición de archivo histórico, llevándonos a reconocer en ellos su capacidad de preservar memoria y, en consecuencia, la posibilidad de generar nueva información.

El marco temporal que envuelve al contexto de producción de los testamentos que se analizan en la presente investigación considera el periodo comprendido entre 1564 y 1617. Esta consideración temporal responde, forzosamente, por un lado, a la disponibilidad de documentos testamentarios ya recopilados y publicados por Julio Retamal Ávila y por otro, a que sabemos que la llegada de los españoles a este territorio produjo un profundo quiebre

cultural que fue intencionado por un sistema militar de conquista cruento y violento de expansión imperialista y, en particular, porque el periodo de producción de los testamentos para ser analizados en este estudio corresponde al periodo que puede considerarse como el de mayor crudeza bélica del periodo de conquista e instalación de la Colonia.

En palabras de Antonio Espino (2022), “Desde la entrada inicial de Diego de Almagro en territorio de Chile entre 1535 y 1537, la conquista de aquellas tierras se significó por ser muy violenta” (2022:389), las décadas que le siguieron a esta primera fase de la conquista fueron calificadas por este historiador como las de “mayor dureza bélica” hasta aproximadamente 1662. El alto nivel de violencia con el que se actuó en estas tierras habría determinado la forma en la que los y las indias se relacionaban con todo aquello vinculado a la cultura española. Es por ello que la consideración contextual de este periodo contempla incorporar en el análisis la relación existente entre los efectos de la violencia (miedo, por ejemplo) y el uso de los testamentos.

Por otra parte, la consideración de un siglo, desde la fecha del primer testamento publicado (1564), considera variables históricas que son relevantes para el presente estudio:

- En 1564 está en pleno desarrollo el intento por ampliar los territorios conquistados hacia el sur. Esta campaña es relevante para este análisis por las estrategias bélicas utilizadas: uso de caballos, no conocidos por los indígenas; tipos de armas utilizadas, mecanismos de coerción y torturas, captura de los enemigos para la esclavitud y servicios personales, violaciones de mujeres, quema de personas vivas, entre otras crueldades; estos son relevantes para sostener que la Conquista de Chile y el asentamiento de la Colonia se sostuvo, en gran medida, sobre la base del miedo impuesto a través de los “castigos ejemplificadores” y las diversas y cruentas

estrategias utilizadas sobre quienes se resistían a la dominación, a lo que se suma el miedo a la muerte cristiana impuesta a través de la evangelización.

- En este periodo, se impone en este territorio un orden social, político, económico y religioso mediante instituciones coloniales, una de ellas es la Encomienda, la que es determinante del contexto en el que se relacionan las personas indígenas con los españoles.
- Producto de lo extensa que fue la resistencia a la conquista y de sus cruentas consecuencias es que aparecen sistemas de regulación de la encomienda para aminorar y atenuar la crueldad en el trato hacia los indígenas en los lugares donde los españoles ya ejercían dominio.
- Durante este periodo se sortearon batallas de alto impacto histórico y que fueron registradas por los cronistas de la época, españoles que fueron escribiendo una forma de comprender este periodo determinado por una visión unilateral de los hechos y, al mismo tiempo, creando un estereotipo identitario del enemigo indio que ha sobrevivido hasta la actualidad.
- Los testamentos producidos en estos contextos son documentos que contienen memoria semiótica relevante para comprender este momento de la historia en el que se cruzan, de manera muy violenta, dos culturas, por lo que podrían constituir una fuente de información muy rica al considerar que muchos de quienes testaron pudieron ser testigos directos e indirectos de estos hechos.

Las personas que testaron eran denominadas “indios”, categoría de identidad que es necesario abordar teóricamente para comprender cómo la conquista configuró una estrategia

identitaria para la dominación mediante la homogeneización del otro con el fin de facilitar la subordinación y explotación.

No fue, sin embargo, la única estrategia a la que recurrieron los conquistadores para someter a los habitantes de las tierras llamadas por ellos “Nuevo Mundo”,

“es más, en el caso que nos ocupa, se fue creando un aprendizaje de las maneras de someter a las poblaciones aborígenes merced a las tradiciones bélicas heredadas de la Edad Media, de modo que la actuación hispana en las islas del Caribe acabó siendo “una especie de escuela de los horrores para muchos balboas, ojedas, bastidas, que se desparramaron por las costas del continente practicando lo que allí habían aprendido”” (Espino, 2014: 8-9)

Siguiendo lo señalado por Antonio Espino López (2014), quienes llegaron a conquistar estas tierras “descubiertas” venían con una impronta, no necesariamente militar sino más bien de codicia por las riquezas que podían obtener en esta expedición, eran

“bandas organizadas de voluntarios armados, reclutadas y financiadas por empresarios militares”, los que podían actuar en nombre de la Corona y espera en su libro, demostrar que “la aplicación de la crueldad, del terror y de la violencia extrema fue directamente proporcional a la cantidad de personas que hubo que dominar en un territorio determinado debido a la expectativa de obtención de oro y riquezas - incluidos los esclavos- tras el control militar -y político- de dicho territorio o bien de las dificultades (Espino, 2014: 14-15)

Lo anterior resulta un dato relevante para desmitificar el sentido con que se ha transmitido históricamente este hecho, sesgando la interpretación hacia una percepción sobre lo idea de un avance civilizatorio sobre los pueblos conquistados.

Considerar que quienes vinieron a dominar las tierras de América no fueron mayormente militares de formación y experiencia, deja fuera la posibilidad de poner atención sobre las estrategias utilizadas para cumplir con su propósito y conocer más a fondo su o sus intereses, además de sus efectos; lo anterior no quiere decir que existan válidas estrategias de dominación, por el contrario, quiere decir que al no enfatizar en la divulgación histórica de los hechos (considerando dejar fuera las decoraciones narrativas de carácter ideológico-

políticas) con datos como aquellos que escapan a los argumentos que justificaron la llegada de los españoles, se pone en riesgo la actual percepción sobre muchos hechos que perviven como herencia de esta forma de comprender la historia fundada en una hazaña bélica conquistadora.

Al respecto, resulta necesario considerar el desatacado trabajo que hizo el historiador Antonio Espino López (2014), quien investigó y escribió sobre las crueles estrategias utilizadas por los conquistadores para dominar estas tierras, y que, para referirse a la técnicas que estos utilizaron para este fin, afirma que “podríamos llamarla una diabólica trinidad” (2014:10) para explicar las tres más cruentas estrategias utilizadas: una de ellas era capturar para matar o torturar a los líderes (caciques y curacas) y de esta forma sojuzgar a su comunidad sin su principal o para extraerle información a través del suplicio; otra forma era la de no matar a los indios e indias, sino que mutilar partes de sus cuerpos para que en el regreso a sus aldeas sean el ejemplo vivo de la fuerza conquistadora y ejemplo de lo que ocurre cuando hay resistencia; por último, las masacres humanas que se registraron en cada una de las batallas, las que se conseguían tanto por la diferencia en el uso de armas y caballos, así como por el apoyo de los yanaconas, lo que no solo instalaba el miedo y constituía un tercio de esta tríada bélica, sino que también significó la transferencia de conocimiento y experiencia para el ejercicio bélico de los propios indios a través de la imitación de las armas españolas, del uso que lograban obtener en las batallas y de las tácticas enemigas que fueron aprendiendo; todo lo anterior hizo más cruentas las batallas, incrementando la cantidad de muertes. A su vez, el uso de caballos en los ataques, por ejemplo, hizo que los indios fueran desarrollando estrategias para detenerlos o motivar el combate cuerpo a cuerpo y así evitar el encuentro con estos animales.

Estaba claro que las diversas culturas precoloniales que se enfrentaron a los conquistadores no compartían las mismas prácticas bélicas, siendo muy desiguales en los primeros años y acercándose en equilibrio con el paso del tiempo; no obstante, nunca se alcanzó igualdad bélica entre ambas partes, predominando el poder conquistador de los españoles.

Espino (2014) señala que durante la conquista española hubo cerca de seis millones de indios muertos y que las técnicas utilizadas eran de gran crueldad.

José Bengoa (2000) afirma que, a la llegada de los españoles a Chile habitaban en este territorio, aproximadamente, un millón de habitantes y que estos estaban, más bien asentados en sus comunidades y no en calidad de nómades, lo que es relevante para considerar que la migración forzada, producto de la conquista, puede entenderse como otra forma de violencia a la que fue sometida la población precolonial en Chile y que podría evidenciarse en la diversidad de orígenes expresados en los testadores del presente estudio.

“Al hablar de un millón de habitantes, estamos señalando que, a la llegada de los españoles, el territorio chileno no era habitado por bandas de aborígenes desarraigados, ni por grupos aislados de cazadores nómades, como normalmente se insinúa en los libros de historia y en la historiografía nacional” (2000:20)

Ya sabemos que los conquistadores estaban movilizados por la codicia y las posibilidades de riquezas que la explotación de las tierras conquistadas y de sus habitantes les otorgaba; se agrega a lo anterior que el honor y la fama también podrían ser movilizados, pero, sobre todo, la aparente convicción de luchar contra un Otro inferior, tan inferior a los ojos de los europeos, que ejercer violencia sobre ellos no atentaba contra sus creencias religiosas porque las ganancias pecuniarias permitían pagar con bulas los pecados.

Espino (2014) señala que la iglesia, a través de las bulas que los españoles pagaban, permitía “liberarlos” de la culpa que sobre ellos caía por los cruentos actos cometidos contra

los indios. A su vez, se usaban fundamentos religiosos que justificaban la necesidad de civilizar a quienes vivían en pecado y no veneraban al Dios católico, ni se comportaban según sus dogmas. Esta idea de civilización basada en asuntos religiosos consideraba, por un lado, la aceptación de los dogmas cristianos y del orden social que venían en imponer: explotación de recursos para el enriquecimiento de la corona y el personal, la creación de ciudades y, sin duda la instalación de la Colonia Española.

En la presente investigación, hemos de compartir lo señalado por Antonio Espino López (2014) cuando sostiene que el uso extremo de la violencia, la crueldad y la provocación de terror fue “directamente proporcional a la cantidad de personas que hubo que dominar en un territorio determinado y motivado por las expectativas de obtención de oro y otras riquezas -incluidos los esclavos” (2014:15). Es decir, la codicia movilizó a la conquista y la terrorífica y cruel violencia fue su práctica sistemática y común. Lo anterior contrasta con lo señalado por Julio Retamal Ávila (2010), compilador de los testamentos, objeto del presente estudio, quien en su capítulo denominado: “El Testamento como Documento Histórico”, afirma que el testamento elaborado en el contexto colonial (desde 1564 según la fecha del primer documento publicado en su libro) es

“un verdadero acto de confesión pública, en el que el individuo, además de proclamar su adscripción a la religión católica (única cosmovisión legalmente aceptada), realizaba una expresa declaración acerca de lo que había sido su vida, de los bienes que poseía y de lo que deseaba ocurriera con su patrimonio.” (Retamal, 2010:9)

La confesión, en los términos en los que se refiere Retamal (2010) obvia el hecho de que se estos testamentos producen en contexto de guerra, circunstancia en la que los indios e indias estaban bajo sometimiento, son testigos y conocen de las prácticas coercitivas basadas en mutilaciones, torturas y otras; razón por la que esta “adscripción” podría comprenderse, más bien, como aceptación motivada, probablemente, por el miedo.

Suponemos que los testadores son indios que convivían con los españoles, porque de otra forma no podrían haber testado. Sabemos que quienes convivían con los conquistadores lo hacían bajo subordinación y que esta se expresaba en el hecho de ser parte de una Encomienda o estar al servicio personal de algún español, en una situación de jerarquización donde el lugar que ocupaban los indios era inferior en lo social y cultural.

No tenemos la posibilidad de afirmar que quienes testaban estaban realmente convencidos de las razones de hacerlo y en condición de reconocer que este acto sea una señal de apropiación del impuesto y nuevo orden social, cultural y político, porque el contexto nos permite hipotetizar que es posible que su aceptación al uso de este instrumento respondiera al miedo impuesto por las experiencias y la memoria transmitida (con el paso del tiempo) de la violencia sobre quienes se resistían desde el principio de la conquista; por los enfrentamientos de resistencia que se estaban desarrollando en el periodo considerado para analizar (1564-1617) o porque era la única vía a la que podían optar para sobrevivir a un ambiente adverso, que los sometía al hambre, a la vulnerabilidad de sus familiares u otros riesgos si se oponían a este nuevo orden y, por lo tanto, debían aceptar.

A lo anterior, es necesario mencionar que se agregan, además de las estrategias mencionadas y denominadas como la “diabólica trinidad” (Espino, 2014) el hecho de que las poblaciones precoloniales fueron sometidas a migraciones forzadas para servir a los conquistadores en sus avances terrestres, a la quema de sus chozas y comunidades para someterlos, a la destrucción de sus cosechas, a la violencia y amenaza constante sobre las mujeres, niños y niñas, así como la obligación a asumir nuevos trabajos para sobrevivir y servir al orden español. Porque hasta la llegada de los españoles

“Eran, además de recolectores, cazadores y pescadores, conocedores de muchos secretos y técnicas de estas artes. Y, lo que es más importante, comenzaban a criar ganados y a sembrar productos. La combinación de estas tres formas de obtener el

sustento -cazador-recolector-horticultor-, era la base de su economía” (Bengoa, 2000:21)

Por otro lado, la confesión que se hacía en el testamento no podía ser escrita de puño y letra de los indios testadores porque no conocían la lengua escrita, razón por la cual esta se hacía mediante el dictado. Lo anterior se asume como un acto de fe y legalidad casi natural que no sería discutible por el solo hecho de estar legalmente estipulado por quienes tenían el poder para hacerlo y este hecho, que sostiene la veracidad de los documentos, debiera interpelarse solo por el contexto en el que se producen y a través del cual es posible evidenciar que la relación entre indios y españoles no es horizontal y está mediada por el poder de unos sobre otros, lo que anula la confianza y buena fe de quienes representaban, mediante la escritura, a los indios e indias.

A su vez, afirmar que esta confesión era una “proclama” a la adscripción a la religión católica, como lo advierte Retamal (2010) en un contexto en el que no hay diálogo, sino más bien coerción y miedo, resulta problemático.

Por lo anterior es que es necesario revisar los medios utilizados por los conquistadores para comprender el contexto en el que se produjeron estos documentos y de esta forma visibilizar que su uso viene acompañado de un marco que no necesariamente avala la interpretación que se ha pretendido dar a este documento como una manifestación expresa de una verdad que, desde nuestro punto de vista, es cuestionable.

Según lo afirmado por Julio Retamal (2010), el testamento es una confesión pública de los indios e indias sobre: su adhesión al catolicismo; sobre cómo fue su vida; sobre los bienes que poseían y sobre el uso que quisieron darle a su patrimonio.

Al respecto, el mismo Retamal señala que el catolicismo es la “única cosmovisión legalmente aceptada” (2010:9) y resulta interesante que refiera a la legalidad y no a la

imposición como una forma de validar la aceptación, porque ambas resultan lo mismo para los efectos de dominación española.

Si el testamento es una confesión sobre cómo fue la vida de quien testa, resulta problemático considerar que en un texto regulado en forma y fondo se pueda expresar aquello, más aún cuando la vida de los indios e indias cambió de manera drástica, en las primeras décadas del siglo XVI.

Por último, los conceptos patrimonio y bienes son conceptos nuevos e impuestos por la semiosfera colonial y que no, necesariamente tienen correspondencia semántica con la semiosfera precolonial. Si consideramos que el primer testamento corresponde al año 1564, podemos suponer que el cambio cultural está en desarrollo y, por lo tanto, no se podría asumir que lo que se entiende por patrimonio y bienes comparta el mismo sentido de lo que se entiende por un eventual símil en la cultura de la pre-conquista. En consecuencia, es posible comprender que sigue dominando la semiosfera impuesta y, por lo tanto, su sentido y apropiación (de estos conceptos) estarían mediados, en este caso, por la imposición y solo esa duda hace problemática la afirmación de Julio Retamal.

Es importante referirnos, en paralelo, tanto a las cruentas estrategias de la conquista y colonia utilizadas como a los hechos que fueron configurando el contexto histórico de producción de los testamentos. Ya hemos señalado que la conquista se instala mediante estrategias que se fundaban en acciones crueles y en infundir terror como prácticas sistemáticas y comunes, lo que es posible categorizar en estrategias que denominaremos:

- 1) Acciones coercitivas: tortura, mutilaciones, masacres.
- 2) Explotación humana: esclavitud, servicios personales, trabajos impuestos, migraciones forzadas.
- 3) Acciones Desarrollistas: evangelización, instalación de la Encomienda, leyes.

Los registros oficiales que dan cuenta de la historia de la conquista de América señalan que Diego de Almagro es el primer español que intenta conquistar Chile entre 1535 y 1537 sin éxito. Esta expedición no pudo superar los obstáculos geográficos y la falta de motivación que generó la escasez de oro. A pesar del fracaso de esta empresa, el paso de Almagro y sus huestes dejó huella entre los habitantes de esas tierras por las cruentas prácticas con las que buscaba el sometimiento de sus habitantes.

Unos años más tarde, Pedro de Valdivia retoma este propósito con la venia de Francisco Pizarro e inicia la expedición de conquista a inicios de enero de 1540 (Barros Arana, 2000:172 Tomo I), acompañado de españoles y de indios yanaconas.

Entrando al desierto de Atacama, Valdivia y su gente se enfrenta a los indios Chichas y supera el enfrentamiento, sin duda, por la superioridad que le otorgan los caballos y las armas disponibles. La estrategia del conquistador consistió, al igual que la estrategia utilizada por otros conquistadores españoles, en derribar e infringir miedo y sumisión mediante la decapitación de los prisioneros, líderes y empalamiento de sus cabezas para la exhibición de su superioridad.

“Pedro de Valdivia los venció en una escaramuza, pero viendo que los chichas lo atacaban de manera constante (...) decidió un ataque directo sobre el emplazamiento en el que se hallaban (...). En la versión de estos hechos de Jerónimo de Quiroga, el fuerte “de las cabezas” era el lugar donde Valdivia halló al capitán Aguirre con sus catorce compañeros, los cuales habían matado y cortado la cabeza a trescientos indios, cabezas que adornaban el fuerte, de ahí su nombre” (Espino, 2022:392-391)

Como podemos leer, ya en los relatos de las crónicas escritas por los mismos españoles se dejan ver las cruentas estrategias de conquista y cómo estas fueron determinando

no solo el devenir de la cultura de los habitantes de la pre-conquista, sino que también del territorio, sus denominaciones, sus fronteras y la forma de relación de sus habitantes con este.

“Duró el combate una hora y media y fue en tardarse al subir porque, después de verse arriba, no bastaron la multitud de los indios, ni ánimos, ni fuerzas a resistir al de los cristianos porque, llegados al fuerte, acometieron como españoles que eran a una pared y la derribaron, y Francisco de Aguirre saltó por la pared su caballo. Pues, viendo los españoles a su capitán dentro, cobraron más ánimo y apretaron a los indios en tal manera que los desbarataron y muertos y presos muchos. Salieron heridos diez cristianos. Llamose este fuerte “El Pueblo de las Cabezas,” y así se llama por la gente que mataron allí.” (Bibar, 1966: 16)

De hecho, una vez que logran superar el paso por el desierto, al llegar al valle se encuentran con que “Los indios de Copiapó quedaron resentidos por el trato dado por los españoles, pues no en vano Almagro se llevó encadenados hacia Perú a muchos de los suyos” (Espino, 2022:391). No es desconocido que tanto los indios e indias del Perú, como los que habitaban el Chile de esa época, ya estaban en conocimiento de las intenciones de los españoles y es por esto, que se advertían del paso de las caravanas invasoras para impedir sus avances a través de emboscadas o enfrentamientos.

No obstante, las menciones anteriores y sin ser el objeto del presente trabajo, resulta interesante destacar la perspectiva con la que Diego Barros Arana (Tomo I, 2000) aborda este episodio de la conquista en la que Valdivia sale del desierto para adentrarse al valle de Copiapó donde también fue abordado por la resistencia:

“Los habitantes de este valle la recibieron en actitud hostil. Aleccionados por la experiencia de la campaña anterior, y por los consejos de los indios peruanos, los pobladores de Copiapó creían que con ocultar sus provisiones y mostrar su obstinada desobediencia a los conquistadores, estos se verían obligados a abandonar el país. Valdivia, sin embargo, no se dejó engañar por aquellas apariencias de miseria que descubría en todas partes. Supo descubrir los lugares en los que los indios ocultaban sus víveres y dominar enérgicamente todas las tentativas de resistencia” (Barros Arana, Tomo I, 2000: 176)

Diego Barros Arana alude a la predisposición hostil de los habitantes del valle fundada en la experiencia vivida con la llegada de Diego de Almagro y por los “consejos” de los indios peruanos. Sin duda que la información acerca de la llegada de los españoles al territorio, el impacto de este arribo en la vida de las personas y la violenta experiencia que este hecho les dejó, se transmite como parte de la memoria colectiva de los pueblos. A su vez, si esta experiencia (conocida y vivida) trae como consecuencia que la predisposición sea a ocultar sus provisiones y mostrar desobediencia, lo que se interpretó como miseria, bien podría interpretarse como protección y no como hostilidad o miseria. También resulta interesante leer que el historiador se refiere al territorio como “país” para referirse a la ingenua pretensión de los indios con respecto al resultado de su desobediencia: “estos se verían obligados a abandonar el país” y esto es interesante porque el concepto de país es uno que no puede enmarcarse en el contexto sobre el cual se asientan los hechos relatados y es, sin duda, una evidencia de la perspectiva del historiador, la que puede resultar engañosa para cualquier lector que no considere que en dicha época, el país como tal, no existía, instalando la idea de una delimitación geopolítica demasiado incipiente para ser considerada conocida en la época.

El arribo de los españoles a estas tierras no les fue fácil, tuvieron que soportar la difícil geografía, el clima extremo del desierto y de la cordillera, el hambre, el cansancio, la falta de agua y la resistencia de sus habitantes, que como ya hemos leído, sabían de sus intenciones conquistadoras gracias a la anterior expedición de Diego de Almagro y la información transmitida. Sin embargo y, a pesar de tales y adversas vicisitudes, la ambición por encontrar oro y otras riquezas mantuvo vivo el ánimo de los españoles para continuar con el desarrollo de esta expedición.

En febrero de 1541, Pedro de Valdivia funda la ciudad de Santiago y a partir de este momento se comienza a escribir la historia de Chile con la pluma de los conquistadores y, habiendo superado los obstáculos climáticos-geográficos y otros eventos que impedían el avance de la conquista, el nuevo régimen se instala de manera oficial a partir de este año y al mando de Pedro de Valdivia. Con su nombramiento como gobernador a mediados del mismo año, se comienzan a establecer las normas que regirán esta nueva extensión del imperio español “en el nombre de su Majestad y de Dios”.

Es importante señalar que la entrada al territorio por el desierto y la llegada al valle de Copiapó, también se enmarcó en actos oficiales y formales a la usanza española: acta con ministro de fe y otros; sin embargo, el relato histórico instala la fundación de Santiago como el símbolo fundacional de la conquista.

Diego de Rosales (2019) señala que Valdivia ordena la ciudad, establece límites y distribuye equitativamente los terrenos para el asentamiento de los vecinos. Erigió la iglesia de San Francisco, porque “Juntáronse a dar la obediencia catorce caciques, a quien rogó le ayudasen a hacer un templo donde fuese venerado el Dios de los cielos, criador de todas las cosas” (Rosales, 2019:176). Nombra a Francisco de Aguirre y a Juan de Ávalos como los primeros alcaldes. Determinó que esa ciudad sería la cabeza de la gobernación. Conformó el cabildo con dos alcaldes, un alférez real, un alguacil mayor, seis regidores, tres encomenderos y tres moradores.

“Puso Valdivia horca y cuchillo, y repartió los pueblos de indios entre setenta y cinco vecinos, dándoles encomiendas para premiarles los trabajos de la conquista y animarlos a otros mayores en conservarla y adquirir más. Redujo después estas encomiendas a veintitrés, por queja de los indios de demasiado trabajo.” (Rosales, 2019:177-178)

Como podemos leer, la repartición de indios (considerar la posibilidad de repartir personas pone el análisis sobre el punto de la deshumanización de los indios) se hace a “horca y cuchillo”, según Rosales, para ponerlos a disposición del sistema de encomienda que, además del servicio que prestaba para los fines de la conquista y, luego, de la colonia, también se utilizaba como recurso de pago. Es decir, los indios e indias eran objeto con valor de cambio con valor pecuniario. Y, no obstante, el tono de la anterior, en el mismo capítulo podemos leer que

“Hizo Valdivia grandes diligencias por reducir a amistad a los caciques. Juntolos varias veces; habloles con mucho amor, repitiendo el fin de su venida, que era el deseo de que conociesen a Dios y su santa ley, y de conservarse en paz, escusando tanto derramamiento de sangre; que él mandaría a los españoles dejasen las armas como ellos mandasen a los suyos que no tratasen de guerra” (Rosales, 2019:180)

La dicotomía extrema que se expone entre hablar con amor y poner “horca y cuchillo” para conseguir la convivencia con los indios resulta evidente y por ello es que pondremos atención en las estrategias usadas por los españoles para conseguir la dominación y sumisión, porque la idea de “reducir a amistad” a los caciques, en el espacio semiótico colonial que estamos revisando quiere decir: sumisión sin resistencia para la explotación y dominación y estos actos de violencias podrían haber fundado una memoria del miedo.

En el texto de Diego Barros Arana, Tomo I (2000) se lee la tendencia a considerar como “bárbaros” a los indios que se oponían con resistencia a la dominación española. Sin embargo, esta caracterización es tornadiza, ya que en algunos momentos del relato nos habla (siempre desde la perspectiva externa, es decir, desde la mirada del historiador) de la crueldad del trato de los españoles por sobre los indios y, luego, se refiere a estos últimos como salvajes, ociosos y bárbaros. En este contexto de la narrativa histórica es que se señala que los rebeldes mantenían una actitud hostil, de desobediencia obstinada como ya señalamos y

esta forma de instalar el relato de la conquista resulta en una postura un tanto voluble porque en otros momentos se refiere al sometimiento y violencia sufrida por parte de los españoles.

Referirnos al trato que se les da a los indios en el relato histórico resulta muy relevante puesto que configura una construcción identitaria que se sostiene en la idea de superioridad de los colonizadores y su supremacía eurocéntrica-cristiana sobre estos “bárbaros” no cristianos, la que se va transmitiendo con el paso de los años, naturalizando una perspectiva ideológica. Sabemos que el hecho de reconocer la violencia de la conquista no se puede interpretar como una postura decolonizadora, menos cuando el relato, en su totalidad, también justifica esta reacción ante la resistencia mediante la caracterización inferiorizadora que se hace de los indios.

En el Tomo I del mencionado historiador, también podemos leer que durante la instalación de Pedro de Valdivia en tierras chilenas son estos “bárbaros” quienes obstaculizan esta tarea y, a la vez, contribuyen a su éxito. En este punto es relevante considerar que en la obra de Barros Arana (2000) se presentan dos tipos de población indígena: la rebelde y la sometida. En este texto se menciona que Pedro de Valdivia pide “de buena manera” que los indios se sometan a las imposiciones españolas, ofreciéndoles, a cambio, un trato humano (2000:178), porque la doctrina emanada de la Corona Española señalaba que se debía propender al buen trato para conseguir el sometimiento.

No se puede obviar que los españoles necesitaban que se trabajara la tierra para el cultivo de alimentos, también necesitaban que se trabajara en la construcción de la infraestructura requerida para habitar y proteger el territorio de las invasiones y del clima, pero más aún, necesitaban mano de obra para explotar las riquezas (sobre todo mineras) y esto demandaba tener una buena relación con los indios; sin embargo, esta buena relación se enmarcaba en la consideración de que estas tierras y sus habitantes pertenecían a la Corona

española y, por ende, estaban bajo el dominio de sus representantes. Si acaso no se sometiesen a estas reglas, entonces ya no se podía tener en consideración el buen trato.

“Los conquistadores llegaban a América con la convicción más profunda de que el suelo y los habitantes de este continente eran propiedad incuestionable de los reyes de España. El descubrimiento del nuevo mundo habría bastado, según ellos, para conferirles este derecho; pero desde el año siguiente del descubrimiento, las concesiones pontificias vinieron a robustecer los títulos de dominio de los soberanos. Las famosas bulas de Alejandro VI ratificaron su derecho de propiedad en nombre de Dios; y dieron a la Conquista ese carácter religioso y casi divino que veía en ella el fanatismo interesado del pueblo español!” (Barros Arana, Tomo I, 2000:215)

La fundación de la ciudad de Santiago requirió de los indios para la protección de esta naciente ciudad ante el inminente ataque de quienes ejercían la resistencia, estos debieron posicionarse del lado del opresor y contribuir con la imposición o asumir las consecuencias. En este punto es importante desatacar que el historiador considera que los sometidos habían perdido su libertad, pero a la vez, pasaban de una vida “ociosa” a una muy diferente:

“Los conquistadores trabajaban con sus propias manos y tuvieron por auxiliares en esta tarea a los indios de la comarca, que desde ese día pudieron apreciar las fatigas que les imponía la conquista. En vez de la libertad y de la vida más o menos ociosa a que estaban acostumbrados, se vieron reducidos a una condición semejante a la de los esclavos” (Barros Arana, 2000: 179).

Podemos leer que, para el autor, la vida de los indios fuera de los márgenes de la cultura española era ociosa, lo que se interpreta como el no reconocimiento de estos fuera de los límites semánticos impuestos por la cultura europea. Es interesante evidenciar que la postura del autor no es la de reconocer la identidad plena de los indios desde su propia perspectiva, sino que sigue predominando una postura dicotómica distanciada que, en sí misma, no dignifica el trato de parte de los conquistadores hacia ellos.

El autor llama “indios comarcanos” a aquellos que no colaboraban con la instalación y que estaban en rebeldía. A los que fueron sometidos los menciona como sujetos que

siempre estaban bajo la sospecha de sublevación (2000:184). Según se relata en esta obra, Pedro de Valdivia desconfiaba y temía a la eventual y siempre latente resistencia de los indios. De hecho, sabemos que hubo sublevaciones de los indios apresados y también de yanaconas. Esta permanente sospecha era, más bien la premisa de la estrategia de conquista y por ello no hubo cese en las presiones de todo tipo para el sometimiento:

“Pedro de Valdivia, que conocía el peligro de dejar de presionar a los indios sin derrotarlos de forma total, máxime conociendo que Michimalongo se hallaba en un fortín, decidió atacarlo con ochenta de sus hombres, entre infantes y efectivos de caballería” (Espino, 2021:392)

Michimalonco es muy importante porque constituyó un peligro y, a la vez una oportunidad para Valdivia. Como veremos más adelante, la estrategia de conquista consistió en apresar a los líderes para amedrentar y atemorizar a sus comunidades a través de la exposición de sus cuerpos muertos, mutilaciones en vida u otros. Michimalonco es apresado y no es muerto porque Valdivia requería del conocimiento de este lonco que sabía dónde y cómo extraer el oro de Marga Marga y, por eso le perdona la vida,

“Era del máximo interés para los hispanos, de ahí que se le perdonase la vida a Michimalongo, conocer el lugar de donde se extraía el oro con el que se pagaba el tributo al Inca, pues se hallaban en tierras dominadas antaño por este. Informados de ello, en poco tiempo habría cerca de dos mil indios e indias lavando oro al cuidado de veinticinco españoles, en unas condiciones de trabajo muy duras.” (Espino, 2022:392).

Valdivia, ante el rumor de la existencia de un plan conspirativo en su contra, abandona las minas dejando a cargo a uno de sus capitanes. En Santiago se encuentra con los conspiradores y los cuelga en la plaza de Santiago como un castigo ejemplificador, táctica que será una constante en su forma de ejercer autoridad.

La circunstancial ausencia de Valdivia derivó en una rebelión de los indios que trabajaban en la mina de Marga Marga que, según los cronistas, se concreta gracias a una

trampa ideada por los indios y que consiguen llevar a cabo “Provocando la codicia de los castellanos con la presentación de una olla llena de oro en polvo, los astutos indios los atrajeron a una emboscada, y cayendo de improviso sobre ellos, los mataron despiadadamente” (Barros Arana, 2000:191) a españoles e indios peruanos que servían a estos. Ante la constante amenaza, Valdivia viaja al Sur a deshacer fuertes indios para evitar un nuevo ataque.

Es Michimalonco quien encabeza la destrucción de la recientemente fundada ciudad de Santiago en septiembre de 1541. Los indios comarcanos atacan destruyendo y quemando todo a su paso. El relato de Jerónimo de Vivar señala que Inés Suárez habría matado a los caciques presos y que este hecho espantó a los atacantes,

“Como sabía, reconociendo lo que cualquier buen capitán podía reconocer, echó mano a una espada y dio de estocadas a los dichos caciques, temiendo el daño que se recrecía si aquellos caciques se soltaban (...) y, mostrándoles la espada, los indios no le osaban tirar flecha ninguna porque les había mandado Michimalongo la tomasen viva y se la llevasen”. (Vivar, 1966:55)

Esta destrucción determinaría el accionar de los españoles con respecto a los indios que conviven con ellos o resisten desde las fronteras, lo que impactará en el aumento de la violencia con la que serán contenidos.

Después de este ataque los españoles quedaron sin viviendas y sin víveres y se relata que sus sembrados debían estar a cubierto del ataque y destrucción de sus enemigos. A pesar de ello, se mantenían en dura tarea de cuidar, arar y sembrar, “Pero en estas tareas tuvieron los españoles buenos cooperadores en los indios de servicio que habían traído del Perú” (Barros Arana, 2000:196) en este punto, el autor se refiere a los yanaconas, descritos a pie de página como “indios de servicio” (2000: 196).

Después de la destrucción de la recientemente fundada ciudad de Santiago, la recuperación fue lenta y sin la ayuda de los indios comarcanos sometidos, esto pudo ser producto de que “En esta batalla murieron ochocientos indios, y los indios mataron dos españoles y catorce caballos.” (Vivar, 1966:56), es decir, se niegan a trabajar para quienes mataron a sus pares y, en consecuencia, no solo restan su ayuda, sino más bien la obstaculizan. Sí reciben ayuda de los “indios auxiliares” y de los yanaconas.

Se inicia así un periodo de hambre y escasez, la que fue tanta que se evidenciaba, además, en la falta de pólvora para sus armas y de ropas, debiendo vestir los españoles con las ropas de los indios para enfrentar la carencia (Barros Arana, 2000:199). La posibilidad de abastecimiento dependía de la llegada de ayuda desde Perú y esta, a su vez, dependía de las posibilidades de ingreso a Chile superando la resistencia indígena que impedía el paso en la fronteras terrestres y marítimas.

Por otro lado, referirnos a las precarias condiciones de la conquista, narradas en la historia de Chile, ayuda a entender que las penurias relatadas permiten sostener y justificar, por parte de la historia oficialmente escrita, que toda apropiación de indios, recursos explotados y tierras, vienen en compensar el sacrificio español y, por ende, justificar así los premios en reparticiones de tierras y de indios, porque es relevante señalar que para mantener viva la ambición de los españoles que, a su vez, alimentara la permanencia de estos en Chile, se les ofrecían tierras y personas para su servicio. Las anteriores promesas a futuro se intensificaron porque después de la destrucción de Santiago la vida de los conquistadores se hizo cada vez más mísera y la reconstrucción se hacía lenta, a pesar de los avances, porque carecía de mano de obra,

“Viendo los naturales el recaudo que en esto ponían los cristianos, acordaron hacernos otra nueva guerra en no sembrar ellos y mantenerse de cebolletas (...) Esto procede de gente silvestre faltos de amor y caridad y por ser tan avasallados del demonio que

los atrae a la muerte antes que vengan al conocimiento de la verdad por la amonestación de los cristianos y, engañados del demonio permiten antes morir como ciegos que vivir con vista ganada por nuestra conversación y amonestación” (Vivar, 1966:59)

Podemos leer en la crónica testimonial de Jerónimo de Vivar el menosprecio por los indios al reconocer que la falta de colaboración en las tareas de reconstrucción se debe a su condición de salvajes, oponiendo mediante una dicotomía con la idea de civilizados, cristianos y sumisos.

A fines de 1541 y a principios de 1542, Pedro de Valdivia envía a su gente a pedir ayuda a Perú e inicia la arremetida contra la amenaza latente de los indios de los alrededores y también de fronteras más lejanas como los del sur de Chile, con esto no solo pretendía mantener segura y protegida la ciudad de un nuevo ataque, sino que también esperaba ampliar la cobertura del dominio y someter a más personas para mano de obra. Destruye fuertes y ejecuta a caciques con una violencia que pretendía ser ejemplificadora para conseguir la rendición de los que resistían.

“Conociendo el general las cautelas de los indios que no los dejasen reposar, acordó darles a entender y tomar aquello con sus españoles por principal intento. Salió con sesenta hombres y fue a deshacer los *pucaranes*, o fuerzas que los indios tenían en sus provincias porque de allí hacían el daño que podían y se acogían a ellas (...) Con esta diligencia no les dejaban reposar y, viendo los indios que no tenían una hora de sosiego, trabajaban de alejarse.” (Vivar, 1966: 61)

Pedro de Valdivia consideró una sistemática estrategia de intimidación y ataque para mantener alejados de Santiago a quienes pudieran destruirla nuevamente. En sus salidas, apresaba y sometía a los líderes de las comunidades de los “naturales” y, a pesar del sometimiento de algunos caciques, una de las represalias españolas fue la de mutilar partes del cuerpo de sus enemigos, no matarlos, sino que dejar expuesto su castigo para ejemplificar las consecuencias de la traición.

Por los relatos de los cronistas coloniales sabemos que la percepción de los españoles era que los indios “al tiempo que mejor servían, se alzaban” (Vivar, 1966:73) es decir, que no eran confiables y que estaban alertas a dar con el momento adecuado para atacar, razón por la que Valdivia “determinó de irlos a castigar porque se enmendasen y porque los demás escarmentasen en cabeza ajena” (1966:73), considerando que cada castigo sería un ejemplo para evitar sublevaciones y conseguir el sometimiento; así, Pedro de Valdivia consideraba que “castigándolos, servirían los que restasen y estarían los españoles más seguros y en sosiego para poder hacer las cosas que más conviniese” (1966:73).

Bajo ese razonamiento es que el general Valdivia decide castigar a los indios a través de su cacique y “a Tangalongo le cortaron los pies, y le perdonaron la vida por la promesa que hizo de ser siempre leal. Después, compadecido el gobernador, le dio un caballo, amonestándole que si faltaba a la palabra le costaría la vida.” (Rosales, 2019:189).

“No le mataron, puesto que sus culpas lo pedían, porque era cacique tenido y que, por su aviso y respecto, podían venir muchos caciques e indios de paz (...) y también, porque, con matarlo, no pagaba lo que debía ni el mal daño que, por su causa, habíamos recibido. Con cortarle los pies le sería más castigo y los indios, viendo que aquel cacique estaba en la casa en su tierra por consentidor e inventor del alzamiento le habían cortado los pies muertos, estarían temerosos y no cometerían traición.” (Vivar, 1966: 73-74)

Es la tortura, aparentemente, una manera de coerción ejercida sistemáticamente desde la conquista sobre las personas que habitan los territorios que se quiere dominar, esto es con el propósito de rendirlas y someterlas a través del miedo. De hecho, es el mismo Jerónimo de Vivar lo explica, señalando que:

“Este es un género de castigo que para los indios es el más conveniente y no matarlos, porque los vivos olvidan a los muertos como en todas partes se usa y, quedando uno vivo y de esta suerte castigado, todos los que lo ven se le representa el delito que cometió aquel, pues anda castigado, y el propio lo tiene tan en memoria que, aunque quiera, no puede olvidarlo.” (1966:74)

Estas marcas en el cuerpo constituyen un signo de, aún más inferioridad, no fue suficiente con no ser blanco, sino que la mutilación fue otra marca, la del castigo, de la sumisión y de la humillación por la felonía, porque, en el caso de Tangalongo, se le acusa de traición y de no cumplir su palabra. Esta marca servía de memoria que se transmitió con el cuerpo, la memoria de lo que ocurría si no aceptaban la imposición y el dominio del hombre blanco, español y cristiano.

Pedro de Valdivia mandó a Alonso de Monroy a buscar refuerzos y ayuda a Perú, este vuelve con más españoles interesados en las “riquezas” de estas tierras y con más yanaconas que fueran arrancados de sus tierras para venir a servir.

Superadas las adversidades, ya en 1544 “Era tal el prestigio de invencibles que los españoles habían conquistado entre los indígenas en la defensa de Santiago, que en ninguna parte se atrevieron estos a oponerles la menor resistencia” (Barros Arana, 2000:205) y según este autor, además, los indígenas arrancaban al sur para no ser sometidos. Lo anterior habría generado la necesidad de contar con mano de obra para la reconstrucción y al no tener indios para someter, Valdivia mandó a perseguir a los que huían para obligarlos a regresar y de esta forma asegurar el lavado de oro, la siembra, el trabajo de la tierra, la elaboración de ropa, la construcción, el servicio en general.

En este contexto, ocurre otro evento de ataque a españoles que venían desde Perú con provisiones y la respuesta no solo fue la de castigar a los indios sospechosos del ataque, sino que también enviar hombres a resguardar la frontera norte y, para “alentar a los soldados que partían a esta expedición, Valdivia comenzó a repartirles los indígenas de aquellas provincias” (Barros Arana, 2000:206). Esto es un asunto de gran relevancia para esta investigación, ya que esta repartición se sostiene sobre la base de propiedad que se consideraba que tenían los españoles sobre los indios y esta convicción no solo deviene en

lo que conoceremos como encomienda, sino que también será una de las justificaciones sobre la que sostienen y mantiene la explotación a la que fueron sometidos.

El avance de la conquista de Chile alcanza los territorios del sur, lo que consideró que cada asentamiento español fuera acompañado de la imposición del orden social para la gobernanza a través de los Cabildos que se iban instalando. “Los soldados que quedaban en Santiago ardían en deseos de expedicionar al sur, y hacían los preparativos para abrir una campaña en que esperaban someter millares de indios a quienes hacer trabajar en los lavaderos de oro.” (Barros Arana, 2000:213).

Ya en 1544, uno de los capitanes de Valdivia llega a lo que será la ciudad de Concepción, abriendo paso a la ampliación al sur de los dominios españoles. Todo lo anterior carga con el costo de muchas vidas humanas, mayoritariamente de “indios”, lo que es posible leer en los relatos de los cronistas y del propio Valdivia, los que van dando cuenta de la elevadísima cifra de muertes en comparación con las mínimas pérdidas españolas. Estos relatos, escritos por los propios españoles y que constituyen la única historia reconocida como oficial y difundida como tal, podrían tener como intención significar la grandeza del ejército español que tiene la capacidad destructora que se demuestra con las cifras de indios muertos que se detalla en cada una de las crónicas que relatan estos hechos, también instala la percepción de enemigo y esta conlleva la justificación de guerra sobre ellos.

La expedición de Valdivia parte al sur en 1546 y en esta no solo se encuentran con una gran resistencia indígena, sino que también con una gran población que se traducía en una tentadora y potencial población de trabajadores y mano de obra para la explotación de recursos, la que ya se contaba como parte de los repartimientos de tierra y de indios antes de su conquista.

En 1548, Pedro de Valdivia es nombrado Gobernador y Capitán General de Chile por las autoridades instaladas en Perú. A su regreso, retoma su campaña por la conquista del sur llegando hasta la frontera del río Bío-bío. Se desata la batalla de Andalién y esta culmina con el triunfo de los españoles. En 1550 se funda la ciudad de Concepción. En este contexto, Diego de Rosales relata que la mitad de los prisioneros fueron mutilados: les cortaron las manos y se las colgaron al cuello enviándolos a sus tierras para que este castigo fuera visible y sirva de “escarmiento” por la resistencia a la dominación (Rosales, 2019:199).

Los españoles continuaron con las fundaciones de ciudades al sur con el mismo nivel de violencia que devenía en la matanza de muchas personas. Al respecto, llama la atención que Diego de Rosales relate que unos soldados, que se adelantan a sus capitanes, cerca de La Imperial, se encuentran con un rancho en el que hay doscientos indios festejando y le prenden fuego, quemándolos a todos. Rosales afirma que esta fue una “acción bárbara y cruel contra los que ni les hacían guerra ni les habían agraviado” (2000: 201-202). Dando cuenta de la violencia con la que los españoles trataban a los indios.

Ya desatada la guerra por la defensa del territorio, se crean alianzas entre pueblos mapuche para enfrentar a los españoles, Butalmapu.

En diciembre de 1553 muere Valdivia en la Batalla de Tucapel y este deceso no fue el término ni de la guerra, ni de la violencia. Los indios ya habían aprendido las estrategias españolas y podían anticiparse y preparar el ataque o la defensa, así como también habían aprendido técnicas en el uso de las armas y de los caballos, lo que los hacía aún más resistentes. A pesar de lo anterior, la superioridad española sigue siendo recurrente en los relatos coloniales. Le suceden a Valdivia tres gobernadores: Rodrigo de Quiroga, Francisco de Villagra y Francisco de Aguirre, los que dan continuidad a la conquista del sur de Chile.

En 1554 son destruidas las ciudades recién fundadas. La guerra se mantiene con un gran nivel de destrucción y pérdidas humanas; sin embargo, la insistencia española continúa y trabajan por repoblar y mantener su presencia en las ciudades destruidas para reconstruirlas.

En 1557 asume como Gobernador el General García Hurtado de Mendoza, hijo del virrey del Perú, quien funda Cañete y continua su avance en búsqueda de oro y mano de obra. Este gobernador funda Osorno en 1558 y, a pesar de la agudización de la resistencia mapuche del sur, se mantiene la empresa por ampliar los territorios conquistados.

Resulta importante considerar que en esta gobernación se dicta, por orden del gobernador, la Tasa de Santillán, disposiciones legales que normaban la relación que se daba entre los conquistadores y los “indios” dentro del sistema de Encomienda. Esta regulación pretendía terminar con los abusos laborales a los que se sometía a los indios y, a la vez, buscaba ordenar la protección que sobre ellos dictaba la lógica colonial que los consideraba seres inferiores que deben ser “protegidos” y evangelizados, todo, bajo las consideraciones coloniales.

En 1561 asume, nuevamente, la gobernación Francisco de Aguirre quien pone énfasis en reforzar Concepción para mantener el dominio español. Sin embargo, la guerra ya se ha hecho más difícil para los ahora colonizadores, porque, como ya hemos dicho, los indios han aprendido a conocer las estrategias bélicas españolas y pueden anticiparse a los ataques. También han perfeccionado sus propias estrategias y han aprendido a usar las armas que les han arrebatado a los conquistadores y los caballos.

En mayo de 1562 se produce el ataque al fuerte del valle de Arauco, en esta batalla se demuestra la fuerza y ventaja que han ido adquiriendo los indios en defensa de sus tierras.

En junio de 1563 muere el gobernador y es nombrado en su reemplazo Pedro de Villagra. Esta nueva autoridad busca reforzar el ataque con presencia de más españoles y la

evacuación de ciudades para dejarlas solo con quienes podían enfrentar la guerra. Alonso Espina menciona que en la obra de Góngora Marmolejo este se refiere a los indios de apoyo que colaboran con la conquista y que suman de manera significativa la cantidad de contingente militar, como quienes hacen la guerra a sus parientes y amigos en lugar de estar robando o aprovechándose de otros (Espino, 2014:259).

En 1566 es el gobernador Rodrigo de Quiroga quien mantiene la guerra por las tierras del sur. Sus ataques consistían en destruir las casas, siembras y tierras en las que habitaban las comunidades indígenas, de manera que se les hiciera difícil la recuperación y se fueran a vivir a territorios más al sur. En este periodo se refuerza y reconstruye Angol y se establece como estrategia de dominación de nuevos territorios la fundación de ciudades y el aumento de contingente militar, todo lo anterior generó un aumento significativo del costo de la conquista, lo que en lo sucesivo será contribución para la derrota española en el sur.

En febrero de 1567, los españoles logran llegar más al sur y fundan la ciudad de Castro. En este año se instala la Real Audiencia a través de oidores que son enviados a Chile. En 1568 asume como gobernador Melchor Bravo de Saravia quien da continuidad a la estrategia de destrucción de espacios habitados por comunidades indígenas y llega con más apoyo de las tropas españolas y de indios de apoyo. No obstante, estos esfuerzos son infructuosos y decide replegarse en Concepción. Este gobernador traspasa el mando militar al oidor Torres de Vera quien se hará cargo de enfrentar la resistencia de Santiago al sur y mantendrá la estrategia de realizar castigos ejemplarizantes a los resistentes.

En 1570 se produce un gran terremoto en la ciudad de Concepción. En este año y, a pesar de los refuerzos que llegan desde Perú, los españoles pierden la batalla en Angol debilitando al ejército español y fortaleciendo la resistencia indígena,

“Como vamos observando, gracias a la dilatación de la guerra, cada era más difícil para los españoles hacer valer en el campo de batalla su ventaja técnica en armamento y disciplina de combate, dado que los aborígenes no solo se habían ido adaptando perfectamente a aquel tipo de enfrentamiento, sino que además desollaban en el aprovechamiento de las armas hispanas conseguidas como botín de guerra. Al mismo tiempo, los habitantes hispanos de las ciudades chilenas comenzaron a quejarse del terrible coste de una guerra tan prolongada y, lo peor, sin visos de acabarse en un tiempo razonable” (Espino, 2014:264)

De las palabras de Antonio Espino es posible interpretar que, a pesar de llevar 30 años de conquista española, los habitantes ya han ido asentándose en los territorios y deseando que esto termine. En efecto, la destrucción de las recientemente fundadas ciudades y de los territorios indígenas, han causado un alto impacto en las vidas de quienes habitaban estas tierras antes de la llegada de los españoles y de quienes llegaron con ellos y fueron asentándose en estas tierras.

En 1573 se promulgan las Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias” bajo el mandato de Felipe II y que buscaba dar un giro a la forma en que se estaba desarrollando la conquista de América y así responder a las denuncias de abuso y cruenta violencia contra los habitantes de estas tierras. Se pretendía regular la empresa de conquista e instalación hispana en los territorios “descubiertos” y la relación con los indígenas, la que se debía basar en el buen trato,

“Con todo, las Ordenanzas de 1573 no introdujeron necesariamente un gran cambio en la realidad del tratamiento indígena, pues, como bien lo precisa Silvio Zavala (1947:40), el sistema de financiamiento privado de la colonización se mantuvo y por lo tanto los soldados debían resarcirse de sus gastos, con lo cual se producía una gran diferencia entre la recomendación teórica y la práctica en el trato de los indígenas” (Zavala, 2015:22)

A fines de 1574 asume la gobernación Rodrigo de Quiroga. En 1575 se produce la toma del fuerte de Hualqui con un contingente militar reforzado con cientos de hombres que

llegaron a apoyar la campaña de conquista; sin embargo y, a pesar de lo alentador que parecían los resultados de las campañas españolas,

“Los indios sometidos de la ciudad de Valdivia, en número de cuatro mil, hartos de los excesos cometidos en sus personas, entre otras cosas su utilización como auxiliares en las guerras contra los nativos sublevados de los Valles de Arauco y Tucapel, se rebelaron a su vez a partir de 1575. (Espino, 2014:265)

A su vez, explica Espino, se fueron sumando a esta rebelión los habitantes no sometidos que vivían en los alrededores de las ciudades de Valdivia; Osorno, La Imperial y Villarrica (2014:265).

La intensidad de la resistencia indígena genera la necesidad de contar con aún más refuerzos, estos llegan y los españoles logran avanzar hacia el sur. En los primeros meses de 1578 los indios ganan una batalla, pero a fines del mismo año estos son derrotados. Los españoles ya se encuentran cansados, empobrecidos y desesperados en esta difícil y lenta guerra por conquistar el territorio del sur de Chile. La campaña continúa sin descanso por años.

En 1580 muere el gobernador Rodrigo de Quiroga y asume Martín Ruiz de Gamboa, quien aplica en Chile la tasa de Gamboa, la que venía a renovar la fracasada aplicación de la Tasa de Santillán y que insistía en regular el trabajo de los indios sometidos al sistema de Encomienda. Esta ordenaba pagar a los indios los trabajos que realizaban en el marco de este sistema de relación con los españoles (dicotómico si consideramos que no asumirlo era optar por la resistencia y, por lo tanto, quedar fuera de las fronteras coloniales), aboliendo el trabajo personal. Esta tasa impactó negativamente en la economía de la conquista y de la reciente colonia.

A pesar del contexto, se considera que las ciudades fundadas hasta el límite de Santiago se mantenían en relativa paz, no así las del sur. Lo anterior podría ser relevante por cuanto quienes habitaban estas ciudades ya estaban viviendo un sistema u orden social

español impuesto y, por lo tanto, en régimen colonial. Las constantes tensiones y batallas fueron la razón por la que las autoridades decidieron trasladar a los “indios de paz”, aquellos que no hacían la guerra, a otras ciudades. Además, se necesitaba mano de obra para la siembra, la elaboración de alimentos y necesidades esenciales para la vida en las ciudades y esa era tarea de los indígenas. En este contexto, Pedro Mariño de Lobera (1865) relata el sufrimiento de este traslado y su desarraigo, así como también la venta como esclavos de la que fueron víctimas algunas personas,

“Muy poca esperanza de quietud tenían ya las cosas en este tiempo, tanto que el gobernador tuvo por último el sacar de sus pueblos a los indios de paz, de la provincia de Codico (...) donde fuesen amparados con la asistencia de los españoles de la ciudad de Valdivia. Y aunque habían de sembrar en las tierras a donde se pasaban, hicieron el riego con muchas lágrimas de sus ojos y gotas de sangre del corazón de verse sacar de sus naturales y dejar sus casillas y muchas de sus pobres alhajas que no podían llevar a cuesta sacando solamente las que sufrían sus espaldas.” (Mariño 1865: 406)

El destierro fue parte de la violencia sufrida por los indígenas. El no reconocimiento del valor por sus asentamientos, vínculos familiares, comunidades y pertenencias se evidenciaba por estos hechos. Lo anterior no se realizaba como un castigo a la resistencia a la dominación, sino más bien como una forma de proteger a quienes son valorados como mano de obra productiva y dócil. Esta situación propició la esclavitud de personas y su comercialización, a pesar de las prohibiciones de la época. Pedro Mariño de Lobera, afirma que,

“Y a vuelta de esto echaron mano algunos españoles de los indios a quien podían achacar alguna culpa de alzamiento, y llevándolos al puerto entre los culpados, los embarcaron para que fuesen vendidos fuera de sus tierras como esclavos cautivos en guerra lícita.” (Mariño de Lobera 1865:406)

Es interesante evidenciar que el cronista no reconoce válida la captura de personas para comercializarlas como esclavos. Al señalar que eran culpados y recurrir a la

comparación, podemos entender que esta es la denuncia de un acto no solo ilícito, sino cruel. Ni la guerra era lícita, ni dichas personas culpables. Y sobre este punto el cronista refuerza la crueldad relatando el dolor que esta situación produce en los familiares de los esclavizados y destaca la violencia que, sobre las mujeres, que quedaban sin sus “maridos”, se ejerce por parte de los conquistadores, quienes las hacen sus esclavas y abusan de ellas,

“Lloraron las madres por sus hijos, y las mujeres por los maridos, y aun los maridos por las mujeres, pues se las quitaban para esclavas de los soldados y otras cosas peores que ellas suelen hacer teniendo en sus tiendas algunas mujeres” (Mariño de Lobera, 1865:406)

Porque la sujeción del cuerpo no solo se realiza a través de la esclavitud o de la imposición de trabajos forzosos, por muy regulados que estos puedan estar. En esta época, y así lo confirman las Tasas que buscaban evitar los abusos, las mujeres siguen siendo consideradas seres menos productivos para los fines de la conquista, pero esto no le quitaba valor por cuanto el cuerpo de las mujeres y la violencia que sobre ellas se ejerció, también se sumó a las estrategias de la conquista. La esclavitud de las “indias” para el servicio personal y para el goce sexual de los conquistadores fue un arma que impactó sobre las víctimas y sobre su comunidad. Antonio Espino, citando a Sergio Villalobos afirma que,

“En Chile, como en otros lugares, “las tropas españolas efectuaban una lucha destructiva, dentro de la cual abusar de las indias o llevárselas para la servidumbre y el placer era normal. Además, cada soldado era acompañado por un pequeño séquito a cargo de su equipo y de su alimentación, en que podían estar dos o tres indios y otras tantas indias, que eran las amantes obligadas” (Espino, 2014:41)

Esta fue y sigue siendo la manifestación de mayor violencia que se ejerce sobre el cuerpo de alguien a quien no se le reconoce la voluntad, ni se le valora, porque como señala Rita Laura Segato, este acto de violencia es

“Uso y abuso del cuerpo del otro sin que este participe con intención o voluntad, la violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es

justamente significada por la pérdida de control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor.” (Segato, 2016:38)

Pedro Mariño de Lobera (1865) menciona recurrentemente que los españoles salen a “correr la tierra” y esto lo interpretamos como las acciones de ataque contra las personas naturales de estas tierras, las que serían violentadas para intimidarlas, apresarlas, castigarlas y someter a quienes sobreviven de estas acciones, esto como una estrategia para conseguir el sometimiento,

“y por otra parte, mandó el gobernador a un mestizo llamado Juan de Almendras con trescientos indios amigos a las montañas que caen sobre la mar, para hacer estrago en los moradores de aquella tierra, pareciéndole que era expediente llevarlo todo a fuego y sangre apurando a los rebelados, pues no había remedios de atraerlos por otra vía. Y dióse tan buena maña el capitán, que trajo gran caterva de gente, dejando algunos otros muertos que pretendieron defenderse” (Mariño de Lobera, 1865: 407)

Es necesario destacar, habiendo encontrado en los relatos coloniales referencias a “indios amigos” o “indios de paz”, a la que recurre Mariño de Lobera, por ejemplo, para referirse a quienes no se resisten a ser dominados; sobre este punto, hay que señalar que quienes testan están dentro de los límites de esta definición. A su vez, hay que destacar la percepción del cronista sobre no contar con otra estrategia que no fuese la de “fuego y sangre” para enfrentar a los indios; ¿pero es posible otra estrategia para ejecutar un acto tan violento como la sujeción a todo un orden nuevo, diferente y desconocido?, es decir, una acción tan violenta como fue la conquista no podría tener otra vía de alcance que no fuera la misma violencia. Está claro que diálogo intercultural no hubo y no se pretendía que así fuese para establecer la colonia española en tierras americanas.

A los indios no amigos, los considerados rebeldes, no solo se les apresaba para esclavizarlos, sino que, al resistirse a servir a los propósitos coloniales, los conquistadores quemaban sus siembras y casas para que la precariedad, el frío y el hambre fueron motivos para la sujeción colonial.

El gobernador Martín Ruiz de Gamboa se mantiene hasta 1583, año en el que asume la gobernación Alonso de Sotomayor de Valmediano, el que se mantiene por cinco años. Este gobernador mantuvo el ataque en el sur del territorio; no obstante, sus esfuerzos no consiguieron éxito en la empresa de conquista de esta parte del territorio. Desde hace unos años que las comunidades indígenas en resistencia ya cuentan con caballería y armas capaces de combatir la emboscada española, haciendo aún más difícil la arremetida colonial.

Con más de cuarenta años de invasión española, varias de las comunidades “pacificadas”, que hasta 1541 eran precoloniales, se instalan en las nuevas ciudades y comienzan una vida con un nuevo sistema cultural y social. Muchas de estas personas son las que colaboraron con los españoles en sus avances hacia el sur y son también quienes mantienen las faenas mineras, agrícolas, ganaderas y de producción de alimentos y otros servicios, ¿esto quiere decir que asumen el nuevo orden?, no necesariamente, porque la relación entre los indígenas y los españoles estaba mediada y determinada por el sistema de encomienda y este era esencialmente desigual. La motivación para estar “pacificados” pudo haber sido el miedo a la muerte o al castigo, al hambre, a la muerte o castigo de sus comunidades y, agreguemos, el miedo a Dios, ya que después de 40 años de conquista, en paralelo se han concretado años de evangelización, también. De hecho, el sistema de encomienda consideró la evangelización de las comunidades indígenas como una justificación de la necesidad de su instalación, un medio de civilización en lenguaje colonial.

A fines del siglo XVI se empieza a sentir el desgaste y cansancio de la guerra, la destrucción de ciudades y el desgaste de recursos mineros comienzan a agotar a los conquistadores y a fortalecer a los “indios” en resistencia. Sergio Villalobos lo expresa así:

“Al finalizar el siglo XVI la situación era deplorable: los lavaderos de oro habían decaído, reinaban la pobreza y la desmoralización ante la imposibilidad de someter realmente a los araucanos. En esas circunstancias estalló una rebelión que comenzó

con la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola y un destacamento en la sorpresa de Curalaba (1598)” (Villalobos, 2019:46)

A fines de 1598 se desata el conocido Desastre de Curalaba, hito que, según Sergio Villalobos (2019) pondría fin al periodo de la Conquista dando inicio al periodo de la Colonia. Lo anterior porque ante la destrucción de las ciudades del sur, fundadas por los españoles, y la derrota de estos en su defensa, deciden replegarse hacia el norte.

La tensión no cesó luego de esto; sin embargo, favoreció que los españoles se concentraran en la instalación colonial en las ciudades “pacificadas”.

Por otro lado, y en relación con la necesidad de disponer de personas que hiciesen el trabajo de instalación y explotación de las tierras conquistadas, no es menos cierto que el sustento de esta tarea se fundaba en cuestiones religiosas. Silvio Zavala (1994), ofrece un estudio que daría cuenta de la filosofía a la que se vinculan los hechos de la conquista, entre los que se encuentra el asunto religioso.

Recordemos que, para los españoles, la repartición de la tierra y de las personas era un asunto de carácter pecuniario y dogmático por cuanto la posesión se hacía en nombre de los Reyes y en su representación, en nombre de Dios. Lo que para ellos significaba que la resistencia indígena justificaba una guerra sagrada:

“La creencia de que en virtud de la concesión pontificia estos territorios eran propiedad incuestionable del rey de España, adquirió, como hemos dicho, el carácter de una convicción profunda, de uno de esos hechos revestidos con el prestigio de un verdadero dogma, que nadie podía poner en duda sin incurrir en esas tremendas censuras que comprometen el bienestar en el presente y la salvación de las almas para después de la muerte (...) No se debe llamar conquista, pensaban ellos, al acto de entrar en posesión de lo que nos pertenece. Mandaron por esto que aquellas guerras terribles y desoladoras que sus capitanes hacían a los indígenas, se denominasen pacificación y población.” (Barros Arana, 2000:216)

Sobre la base de lo anterior es que la resistencia indígena era considerada fuera de todo derecho y estar fuera de estos límites eurocéntricos era reconocido como un acto de barbaridad.

Cada vez que los españoles llegaban a nuevos territorios se imponían sobre la base de un requerimiento que llamaba a los indígenas a someterse y si no lo hacían, se les amenazaba con ser reducidos, ellos, hijos y mujeres a la esclavitud, como lo refiere Barros Arana en su Tomo I de la Historia General de Chile (2000: 217). La paradoja, del requerimiento estaba, primero, en que no se podía asegurar la comprensión de este por la diferencia cultural y lingüística (a pesar de que se menciona que eran ayudados por yanaconas en la traducción) de la transmisión y, por otro lado, porque este requerimiento, en la práctica, no significaba más que esclavitud, ya que

“Conocieron, luego, que sometiéndose o no, siempre se les obligaba a un trabajo penoso a que no estaban acostumbrados, y a entregar sus víveres y sus bienes. Preferían por esto resistir cuanto les era dable y, aunque en la resistencia empleaban todos los arbitrios que les inspiraba la desesperación, así como la falsía y la crueldad característica de los bárbaros y de las civilizaciones inferiores, eran al fin sometidos a un régimen de cruel esclavitud disfrazada con un nombre menos duro” (Barros Arana, 2000:217)

Ese nombre menos duro es la Encomienda, el sistema que, amparado en el marco legal impuesto, determinará la relación de explotación que se daba entre españoles y los habitantes de estas tierras americanas.

El rey podía cobrar el pago de tributos a los indígenas de las tierras conquistadas en su nombre y debía pagar a los conquistadores sus servicios, lo que se hacía a través de un sistema de traspaso de tierras y de personas para la explotación, nacido en la Edad Media y exportado al nuevo mundo la Encomienda.

“Pero la Corona no abandonó el sistema de costas privadas que venía sirviendo de base para la organización de las empresas del descubrimiento y colonización, a falta

de aportaciones económicas del poder público. A este sistema se atribuía, en buena parte, el deseo incontenible de los soldados de resarcirse de sus gastos y trabajos a costa de los indios.” (Zavala, 1994: 37)

Los indios, obligados a pagar tributos por los conquistadores se vieron ante el absurdo de la lógica colonial que se les imponía:

- Pasar a ser extranjeros en su tierra de origen.
- Tener que cambiar abruptamente su cultura y su cotidianidad: lengua (habla y escritura), sistema comercio, sistema simbólico cultural y valores como el de la tierra, la vestimenta, las relaciones sociales, sus creencias.
- Pagar con tributos por vivir en sus tierras.
- Trabajar para enriquecer a sus encomenderos.
- Venerar a un dios que no conocen y hacerlo a través del cristianismo.
- Respetar a un Rey, a una Reina y a sus representantes.
- Dejar de ser sujetos para ser objetos de producción.
- Adquirir identidades dicotómicas: bárbaro, salvaje, indio v/s indio amigo o indio de paz.
- Ser un inferior explotable en beneficio de los españoles.
- Migrar de manera forzada y desarraigar de su contexto a hombres, mujeres y niños y niñas con las consecuencias a escalas humana, social y cultural que esto produce.

Para Josefina Saldaña-Portillo (2004) los indios adquieren valor en cuanto “mano de obra”, creando la Corona española instituciones que pudieran resguardar dicha posesión. Por eso es, que tanto la forma de ver al indio y la creación de un sistema de relación, como la encomienda o reparticiones, se vinculan “con los procesos de explotación económica que el

colonialismo ideó y puso en práctica” (2004:54). Los indios adquieren valor de cambio para costear la conquista, “Tener indios era, según el lenguaje corriente y usual de los españoles, “tener qué comer”, esto es, tener los medios de enriquecerse” (Barros Arana, 2000:218)

Por esto es por lo que este sistema llamado encomiendas es muy relevante, ya que los y las indias pacificadas que testan en el periodo que comprende el corpus seleccionado, estarían bajo este sistema. El uso del testamento podría estar vinculado a la relación con el encomendero, lo que podría significar que no necesariamente testaban de mutuo propio, sino que lo hacían bajo ciertas presiones vinculadas con la relación de poder.

Es importante señalar que la necesidad de avanzar con la conquista por el territorio del sur y terminar pronto con la guerra por los costos humanos y pecuniarios que estaba generando en los peninsulares, lleva a disponer de las posibilidades de acuerdos políticos enmarcados en los llamados Parlamentos hispano-Mapuches. Estos encuentros, en los que participaban representantes de la Corona Española y representantes de las comunidades mapuches, tenían como propósito la discusión y resolución de los asuntos vinculados a la tensión del contexto y establecían acuerdos y tratados, “aunque sin olvidar el contexto avasallador de su realización que coartó enormemente la voluntad contractual del interlocutor indígena.” (Zavala, 2015: 21). Los acuerdos que se hacen bajo esta institución son políticos y adquieren carácter jurídico, estos tienen otro análisis comprensivo antropológico en el que se pone foco en las relaciones sociopolíticas y culturales.

Conocer este marco histórico-teórico facilitará la relación que se pretende establecer entre los hechos del contexto de producción de los testamentos que acá se estudian y el contenido de estos documentos. Por otro lado, las motivaciones para testar también pudieron estar mediadas por los antecedentes de la conquista y sus efectos en la memoria reciente de los pueblos dominados.

## **VI. MARCO TEÓRICO**

### **1. Revisión de antecedentes en la materia**

El estudio de los Testamentos del periodo colonial chileno ha considerado la revisión de estos textos desde una mirada historiográfica, centrada en la visión del texto como un documento histórico de archivo; también ha sido estudiado desde el enfoque de género para identificar la relación de las mujeres de la época con sus contextos sociales y culturales. Existe un estudio de revisión lingüística de estos documentos.

Los estudios revisados dan cuenta de una mirada que considera a los testamentos como documentos que evidenciarían una realidad social que considera la rápida apropiación de las nuevas formas sociales y culturales de los conquistadores y de la colonia a través de la evidencia que estos textos dejarían de la apropiación del catolicismo, de la relación con la propiedad de bienes y recursos, del uso de categorías filiales españolas, del mismo uso del testamento como una forma de apropiación de las leyes nuevas, de la percepción de las personas que habitaron esta época con la muerte, entre otras. Es decir, el testamento ha sido estudiado como una evidencia del asentamiento español en tierras chilenas. Lo anterior considera la premisa que asume que la escritura colonial es un medio veraz de acceso al pasado y que su estudio revelaría la impronta de los conquistadores y colonos europeos en estas tierras, así como también los mecanismos de desarrollo: evangelización, orden social mediante nuevo marco estatal y la relación entre los habitantes precoloniales con los conquistadores, entre otras.

Vemos, por ejemplo, en palabras de Margarita Iglesias Saldaña (2016) la consideración a que la escritura colonial es una evidencia de la realidad de la época cuando

se refiere a la obra de Pedro Mariño de Lobera, quien relata la impresión de los indios sobre las imágenes religiosas de la conquista, señalando que,

“Vemos así que desde la fundación de Santiago, los indígenas estarán sorprendidos por la fuerza de estas imágenes, pues son ellos quienes relatan a través del cronista las apariciones tanto del apóstol como de la Virgen a favor de esta fuerza conquistadora. Estos acontecimientos fueron relatados en diversos puntos del territorio y por diferentes autores de la época. Las escenas milagrosas que contiene la Crónica de Mariño-Escobar no son las primeras que aparecen en la historiografía chilena, ni son de su exclusiva invención o alucinación.” (2001:26)

De manera de instalar, por un lado, que los cronistas se apegan a los hechos y que sus relatos, coincidentes entre sí, serían una fuente de acceso de información que habla por “ellos”. Sobre este punto, parece problemática la afirmación y la consideración de validez de la mediación. Este problema se traspa a los documentos que convocan la presente investigación. Lo anterior, porque los testamentos revisados no fueron escritos por los indios e indias que recurrieron a ellos para los fines propios de este texto, sino que fueron dictados porque declararon, en su mayoría, no saber firmar o no saber escribir, por lo que el texto que nos llega en calidad de archivo es un documento que habla por quienes no tenemos certeza de su conocimiento y contenido de estos. La discusión sobre este punto se podría fundar en la buena fe y el criterio legal que daría cuenta de la veracidad a través de figuras oficiales como lo fueron el escribano y los testigos que la ley colonial les exigía.

Iglesias Saldaña (2016) desarrolla la idea de la confesión como un instrumento eclesiástico usado en ámbitos estatales para objetivos espirituales y sociales. Este mecanismo, muy ligado a la idea de culpabilidad, también sería muestra de la voluntad y responsabilidad de quien confiesa sobre sus propias conductas.

Como lo señala Julio Retamal (2000) el testamento es considerado por él como una confesión de quienes recurrieron a este instrumento.

Sobre este punto, entonces, la relación entre la idea de confesión y la producción testamentaria no deja de verse lógicamente vinculante. En este contexto, la confesión estaría mediada por la representación simbólica de la firma de quien confiesa o testa. Pero los testamentos de indios no están firmados y ahí ya hay un problema. En la confesión, está la figura del sacerdote quien da fe de veracidad de la confesión. En el testamento, a falta de firma, la veracidad la otorgan los testigos y el escribano.

“El penitente se encarga del drama de la culpabilidad, no solo al asimilar el concepto del mal (pecado) sino también al modificar su propia conciencia de lo perverso de la desdicha. Este proceso no es específico de la Nueva España del siglo XVI; tiene lugar de una forma u otra, en la aculturación y los procesos de transición de culturas tradicionales que se enfrentan con culturas modernas occidentales, especialmente de la cristiandad”. (Iglesias, 2016:34)

Entonces, vale decir, que el testamento es un documento legal en un contexto en el que estado e iglesia católica son uno solo y, en consecuencia, su estructura y contenido responde a necesidades religiosas y legales.

“Al igual que en otras regiones del continente americano, el testamento fue uno de los recursos utilizados por las poblaciones indígenas que recurrieron a las nuevas instancias judiciales y eclesiásticas instauradas por los españoles, quienes se reservaron el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por tanto, las definiciones de la realidad, sobre todo empleando un lenguaje diferente, tan exótico y tan hermético que podemos dudar de que la mayoría de los indios haya podido captar su alcance exacto” (Iglesias, 2016:37)

Iglesias señala que, del universo testamentario, los testamentos de indios(as) y mulatas(os) representan un porcentaje importante de los documentos encontrados y advierte que,

“La estructura de los testamentos chilenos del siglo XVII, en cuanto a actualización barroca, y en relación con el contexto histórico social en que se producen, constituye la expresión de una sociedad y de una conciencia que en un mundo violento y en proceso de consolidación de una institucionalidad que lo ordene, se debaten entre la sujeción a las normas y controles que imponen un poder político y eclesiástico en todas las esferas y manifestaciones de la vida pública y privada, de la cultura, de los comportamientos colectivos e individuales y un emergente individualismo que busca afirmarse y aspira a

manifestarse con mayor autonomía e independencia respecto del sistema imperante. Esta tensión -muy propia de los productos de la cultura barroca hispánica- es la que se manifiesta en todos los testamentos chilenos del siglo XVII, en los estrechos marcos que impone al texto la perspectiva jurídico-eclesiástica” (2016:38)

Queda en evidencia la tensión entre un proceso de sujeción y otro de individualismo en un contexto en el que se imponía un nuevo orden. Para esta historiadora, los testamentos son la huella de un dispositivo que integra las visiones de una inmensa mayoría de orígenes mezclados que buscan borrar las divisiones entre españoles e indígenas. Este instrumento ayudaba a prepararse para una “buena muerte”, lo que se condecía con el adoctrinamiento religioso que, como consecuencia del Concilio de Lima de 1583, manda a evangelizar con textos en las lenguas de los indígenas.

En este marco, la idea católica de la muerte se impone y es posible identificarla en los testamentos de indios. Por ello es dable señalar que, para Margarita Iglesias Saldaña, los y las indias que testan son personas que se han convertido al catolicismo,

“(…) ya que el documento testamentario (…) en sus enunciados piadosos y en los referidos a los asuntos terrenales nos permite conocer tanto la mentalidad religiosa de la época como el modo en que los seres humanos asumían derechos, obligaciones y actitudes respecto de los bienes materiales.” (Iglesias, 2000:1)

Margarita Iglesias dedica parte de su investigación a los testamentos hechos por mujeres en los inicios del siglo XVII, los que dejarían ver características de una sociedad en formación. Para esta investigadora, estos testamentos tienen un valor incalculable como

“documentos notariales que las mujeres podían ejecutar sin necesidad de contar con la autorización del marido en el caso de las mujeres casadas, o del padre para las solteras, puesto que las mayores de veinticinco años gozaban de plena capacidad jurídica, y eran consideradas capacitadas a partir de los doce años para otorgar testamentos” (2000:178)

En este marco, los documentos son el resultado del trabajo evangelizador del buen morir y la preparación a una vida eterna representado en el documento que da cuenta de la última voluntad de quien lo crea.

“El objetivo de la salvación, que era un aspecto fundamental del testamento, estaba directamente relacionado con los deberes familiares, sociales y religiosos: saldar deudas, morales y materiales; preservar y repartir el patrimonio; respetar a los herederos obligados; satisfacer a la divinidad y sus intermediarios; a lo que se une el deseo de beneficiar de manera preferente a algunos familiares o personas de su entorno.” (Iglesias, 2000:179)

Para Iglesias esto constituye la presencia de una red compleja de tensiones y contradicciones representadas en el testamento mediante la expresión de lo religioso en contraste con lo material. Ella revisa testamentos variados mediante el análisis discursivo y una readaptación para testamentos de la historia de las mentalidades para identificar estas tensiones y poner especial atención a los testamentos de mujeres, “se procura, además, la posibilidad de una expresión-discurso propio de mujeres en un documento establecido bajo normas protocolares determinadas y redactado por funcionarios notariales hombres en una estructura definida en la jurisdicción hispánica.” (2000:180) Encontrando que los testamentos cumplieron un rol ordenador del intercambio solidario entre los vivos y los muertos donde las donaciones materiales y espirituales aseguraron la primacía de los derechos funerarios a la iglesia “que le permitía un mejor control de los vivos a través de una suerte de contrato social del cual ella era la garante, vigilando que se cumpliera el rito en debida forma.” (2000:186) poniendo especial énfasis al orden social que evidencia el testamento con respecto a la vida de las mujeres. Para la investigadora, la revisión de estos documentos sería la prueba de las formas de relación filial que ellas tenían con sus hijos, naturales o legítimos, mediante la definición de herencia para todos sin distinción, también serían la muestra de la capacidad de decisión y disposición de bienes materiales y recursos,

evidenciando capacidades económicas y laborales que configuró la imagen de una mujer activa y sacándola de la invisibilidad histórica.

Ximena Azúa Ríos, investigadora chilena, también estudió testamentos de mujeres porque consideró que, a pesar de la rígida estructura, estos documentos contienen marcas o indicios que nos llevan más allá de su propósito relacionado con el buen morir por el

“(…) hecho de ser un documento que se inserta en el conjunto de actos que preparan al cristiano para el “bien morir” y que en esa formalización debe ajustarse a la rigurosa preceptiva que la ley civil y la eclesiástica establecen para este tipo de texto y a las normas que regulan su producción y estructura (…)” (Azúa, 2017:73)

Su estudio se centró en documentos pertenecientes a mujeres de la élite y a las “más marginales” (2004:73) como indias, negras o mulatas; considerando que el testamento de mujeres se constituye en un espacio de “efectiva autoafirmación de individualidades femeninas de la sociedad chilena del siglo XVII” (200:74) en los que es posible la expresión de conciencias y realidades subalternas. Estas realidades subalternas, coincidentemente con lo señalado por Margarita Iglesias (2000), se expresan en “la relación de tensión y no de complementariedad con que se integran los componentes discursivos esenciales: el religioso y lo mundano” (Azúa, 2017:74). Para esta investigadora, la elaboración de testamentos de indios en este periodo también puede ser vista como una estrategia de supervivencia frente a una situación que le es adversa.

Ximena Azúa Ríos analizó testamentos de mujeres que le permitieron evidenciar las formas de relación filial con su descendencia (natural y legítima) y cómo, a través de los bienes, se puso en valor social y de justicia esta relación. Ella señala que los testamentos de mujeres es parte de una cadena de textos que conforma la memoria de las mujeres.

Margarita Gentile Lafaille (2008) trabajó sobre documentos coloniales para estudiar los sistemas de parentesco de las personas que habitaron los andes argentinos y para eso revisó

testamentos (entre otros) producidos en esta provincia de Argentina. La investigadora señala que una de las determinantes de la existencia de documentos coloniales fue la presencia de escribanos. Esto resulta muy importante al considerar que la escritura de la historia colonial y su pervivencia está determinada por la presencia de la colonia y sus instituciones, ya que es esta la que escribe la historia oficial de este periodo y, mediante su institucionalidad, se habla por todos quienes habitaron en este contexto sin atender la tensión existente entre quienes vivían la imposición de un nuevo orden social y cultural.

“De manera que el conocimiento de la vida de los indígenas del área andina argentina al momento de la conquista española avanza en la medida que desarrollamos estrategias de investigación adecuadas a dicha zona, las cuales son forzosamente distintas a las correspondientes a otras regiones porque, tanto para unas como para otras, todas ellas están basadas en la calidad y cantidad de documentos coloniales disponibles y en los datos de la arqueología regional.” (Gentile, 2008:22)

Y no solo en la calidad y disponibilidad de documentos, para el caso de los textos escritos, sino que también a las metodologías de análisis y las consideraciones críticas sobre las lecturas predominantes del material existente, lo que requiere del desarrollo de nuevas estrategias de investigación.

Para esta investigadora, los testamentos de indios del área andina argentina ofrecen material adecuado para el estudio de casos sobre la dinámica social, religiosa y económica regional” (Gentile, 1997;1998ms, citada por Gentile, 2008:25). Revisa documentos fechados a finales del siglo XVI y cuenta entre ellos testamentos, codicilos, cartas de testamento y postrimera voluntad, memoria o memoria testamental; todos con el mismo fin.

Margarita Gentile (2008) concluye que, el testamento pudo ser usado por los indígenas que se relacionaban comercialmente con los españoles como un mecanismo para documentar su situación patrimonial dándole al testamento la validez de documento jurídico. Para ella, los testamentos de indios eran comparables con los entierros prehispánicos “porque se

presentan como universos cerrados que contienen toda la información posible sobre una persona y su grupo, en un punto determinado del ciclo vital. Sin embargo, la palabra escrita en un idioma inteligible para nosotros nos permite interrelacionar la información arqueológica y la documental para explicar costumbres, formas y objetos más allá del tratinado uso ceremonial” (2008:34). Para ella, estos testamentos andinos de Argentina ofrecen un material adecuado para estudiar la dinámica social, religiosa y económica regional, (2008:24)

Julio Retamal Ávila, ha publicado documentos coloniales, facilitando su acceso y poniendo en conocimiento público la riqueza de estos textos. Nuestro estudio considera estas publicaciones para el acceso a archivos que, si bien están disponibles en el Archivo Nacional, el acceso no es expedito para facilitar su consulta.

El trabajo de Retamal Ávila no estuvo exento de observaciones, las que apuntaban a la falta de rigurosidad lingüística en la transcripción. No obstante, para nosotros esta será considerada como un aporte el trabajo de recopilación y posterior publicación que permitió la revisión y acceso a estos ricos textos coloniales.

En su publicación Testamentos de “Indios” en Chile Colonial: 1564-1801 (2000) Retamal publica transcritos 100 testamentos, cartas de poder y codicilos de indios. Para este historiador, la riqueza de estos documentos está en que los considera una evidencia de la adscripción a la religión católica. Retamal señala que el testamento es el fruto de una profunda reflexión que lleva a una “real expresión de la verdad” (2000:10) y que estos documentos no serían solo un documento patrimonial, sino que un testimonio de fe y una confesión pública.

“El testamento nos permite conocer la naturaleza y el origen socio biológico de la persona que testa; su entorno cultural; sus relaciones afectivas; sus mayores o menores aproximaciones a la vida religiosa; sus interacciones sexuales, ocurran dentro o fuera del

matrimonio, en especial cuando ellas han producido consecuencias jurídicas (nacimiento de hijos); su comportamiento frente a las cosas íntimas de la vida; su entorno hogareño; su hábitat cotidiano; la valorización de las cosas materiales y, sobre todo, su enfrentamiento -desde su propia dimensión social- al trabajo, con enumeración de logros y fracasos.”(Retamal, 2000:11)

Jaime Valenzuela (2010) señala que desde muy temprano, con respecto a la llegada de los españoles, se comenzaron a vincular entre sí los diversos habitantes de las recién fundadas ciudades chilenas. Valenzuela llama redes de intereses a los vínculos familiares, amistosos y sociales en general, lo que, en definitiva, fue constituyendo un proceso de dinámicas entre la diversidad étnica de este territorio en este contexto. Jaime Valenzuela (2010) dice que se fueron desarrollando estrategias de integración formal al sistema colonial mediante los oficios, las relaciones laborales, el comercio, las cofradías y gremios, el vínculo con justicia, entre otros, que se pueden evidenciar en los testamentos y contratos notariales de la época.

“Se trata de un corpus de información que permite relevar no sólo los deseos postreros o las vinculaciones laborales de los sujetos, sino también sus oficios, matrimonios, propiedades y vinculaciones urbanas, tipo de explotación de sus solares, configuración de redes sociales, mestizajes, movilidad social e, incluso, genealogías.” (2010:751)

Ignacio Chuecas Saldías (2017) analiza, entre otros documentos coloniales, testamentos para el estudio de la esclavitud indígena y sus implicancias en la economía familiar durante el siglo XVII. La revisión de estos documentos le permite observar de qué manera la pertenencia de esclavos indígenas ha influido en el devenir económico al observar en estos la valorización pecuniaria de las llamadas “piezas”, sus orígenes y vínculos con otros indios e indias. Al respecto, en la publicación que este investigador hace en el año 2017, presenta el caso de Gonzalo Rodríguez, capitán que en su testamento menciona a Juana, india a su servicio y que fuera testadora de uno de los documentos que acá se estudia. En este punto,

resulta importante destacar que, para Ignacio Chuecas, el estudio de este tipo de documento no constituye el mismo objeto de estudio que persigue el presente; sin embargo, comparten el valor de considerar que los testamentos elaborados en el periodo colonial, inmediato a la conquista, al ser observados con antecedentes contextuales adicionales, pueden entregar más información que la referida en tanto documento jurídico oficial. Gracias a este, “resulta posible relevar un cierto panorama sobre cómo vivía este grupo familiar y el lugar que ocupaban los dos aucas esclavos en la dinámica de la familia” (Chuecas, 2017:227), porque esta mujer, que se identifica como “india ladina”, contaba con esclavos entre sus bienes.

La anterior revisión da cuenta de la necesidad de abordar el estudio de este tipo documental de archivo desde otra perspectiva disciplinar para rescatar aspectos contenidos en ellos que pudieron escapar de las fronteras de la historiografía y filología.

## **2. Marco teórico-conceptual**

Los testamentos que acá se estudian son comprendidos como sistemas semióticos que llamaremos semiosferas y que se caracterizan porque han sido elaborados con, a lo menos, dos lenguajes o códigos que las estructuran.

El origen de este tipo de sistema semiótico está en el resultado del contacto superpuesto entre dos semiosferas opuestas o contradictorias que, al entrar en contacto una con otra, la que es dominante ejerce el poder de la traducción sobre los elementos de la considerada externa o ininteligible como estrategia de incorporación semántica para su utilidad.

Identificar y separar las semiosferas que entraron en relación en el contexto temporal que se estudia en el presente trabajo, facilitará poner atención a cómo las relaciones de poder determinaron la existencia de estos espacios de significado y fueron constituyendo un nuevo espacio semántico, cuya predominancia fue invisibilizando la cultura precolonial y naturalizando las actuales herencias coloniales. Porque, a nuestro parecer, los análisis históricos han puesto en diálogo o en relación vinculante los significados precoloniales (escasos si consideramos, también, la destrucción de significantes) con los coloniales como si fueran un solo conjunto semántico donde las tensiones dicotómicas se presentan como hechos naturales, lo que impide ver lo indígena como resultado de la hegemonía colonial, los violentos medios por los cuales se impuso el sistema español y los verdaderos propósitos coloniales, los que fueran encubiertos por el manto de la evangelización y el discurso de la civilización y el desarrollo.

La semiótica de la cultura será la base teórica que sostendrá el diseño metodológico de la presente investigación y el medio a través de la cual será posible evidenciar las tensiones

existentes en los textos coloniales que acá se revisan y que fueron producidos en contextos de conquista y violencia colonial.

Esta otra (no occidental) forma de comprender las relaciones sígnicas, fue elaborada por Iuri Lotman y nos interesa recurrir a ella porque nos parece una vía teórica que resulta de apoyo para entender la cultura y las relaciones dialógicas que se producen entre culturas en tensión, favoreciendo la comprensión de los problemas que surgen en contextos de violencias sociales, culturales y políticas.

Al respecto, una de las fortalezas que vemos en esta propuesta y que ayudará a comprender y abarcar con más precisión nuestro objeto de estudio, es la que se refiere a que las relaciones semióticas se basan en un mecanismo dialógico (que no quiere decir pacífico) del que se vale la cultura para su dinamismo y desarrollo. Ese mecanismo se sostiene por la capacidad que tiene la semiosfera de traducir lo externo para incorporarlo a sí misma como un elemento propio.

Esta traducción no necesariamente reconoce y mantiene los componentes semánticos originarios del signo, sino que crea un nuevo signo a partir de aquel que se traduce. Incluso, si hubiera componentes semánticos originarios en ese signo, el solo hecho de funcionar dentro de semiosferas dominantes que le cargaron otros sentidos, hará de este un nuevo signo.

La otra fortaleza de esta forma de mirar semióticamente es que la semiosfera tiene capacidad de autodescripción y esto se explica de acuerdo con la idea de frontera semiótica que separa a la semiosfera de lo que está fuera de ella. Por lo anterior es que la semiosfera será lo que no está fuera de sus fronteras y se autodefine en la medida que su dinamismo tiene contacto con otras semiosferas para establecer y resaltar la diferencia.

Para tener contacto con otras semiosferas es importante que, primero, reconozca la existencia de estas. En este punto es importante decir que, al igual que el sistema colonial, el

colonialismo y sus colonialidades, la semiosfera es dicotómica y su autodefinición se vale de esta oposición y contraste.

Desde esta perspectiva es que podemos señalar que las relaciones entre culturas o dentro de una misma, funcionan de tal forma que sus estructuras entran en relación constante y dinámica, traduciendo sus elementos, intercambiando, eliminando o generando información y resguardando memoria.

### **2.1.La semiosfera**

Semiosfera es un concepto propuesto y desarrollado por Iuri Lotman y es al que recurriremos para el análisis de los testamentos coloniales que acá se estudian.

La semiosfera es un continuum semiótico de sistemas y subsistemas que corresponden, cada uno de ellos, a diversos espacios compuestos por formaciones semióticas que se organizan en diversos niveles en torno a núcleos semánticos dominantes y con una variedad de tipos estructurales capaces de establecer vínculos semióticos entre sí, mediante la traducción, y con aquellas formaciones semióticas externas a sus fronteras. Está conformada políglotamente y se ha codificado más de una vez, esto quiere decir que sus elementos son el resultado de más de un código en interacción. Desde este espacio, la semiosfera colonial es comprendida como una que está conformada por diversos lenguajes que la sostienen, los que, a su vez, se valen de diversos códigos para comunicar. Estos lenguajes se irán conformando gracias a la capacidad de autodescripción de la semiosfera y, en consecuencia, por la diferencia dicotómica o binaria que irán constituyéndose cuando entran en interacción con otras culturas, porque de acuerdo con lo que Iuri Lotman señala, la cultura es una gran semiosfera.

Es importante señalar que el dinamismo de la semiosfera dependerá del contexto en el que se encuentre, porque este dinamismo es sincrónico con respecto a su contexto y diacrónico con respecto a su memoria; es decir, su dinamismo interno se relaciona directamente con los sucesos de su entorno y la temporalidad de estos. Su capacidad de producir información dependerá de los sujetos externos, que también devienen en semiosferas, y sus contextos temporales y, por ende, con capacidad para extraer su memoria a pesar del paso del tiempo.

El espacio de la semiosfera es abstracto y solo dentro de él es posible la comunicación y la generación de nueva información, esto es gracias a que la semiosfera tiene una rica capacidad mnemotécnica y dialógica; es decir, guarda memoria, la que al ser rescatada produce nueva información y, al tener fronteras con capacidad traductora, estas pueden entrar en relación con otras semiosferas semiotizando sus contenidos y generando nueva información mediante este vínculo relacional con su exterior o dentro de sí misma.

Es en la semiosfera donde los signos funcionan, no de manera aislada y menos fuera de ella, por lo que es en el espacio en que se inserta, el contexto, donde los tipos lenguajes (la semiosfera es políglota) y los niveles de organización interna que el sistema contiene, logran aportar sentidos a los signos que se desenvuelven en ella,

“Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización” (Lotman, 1996:22)

Por lo anterior es que el primer paso del curso de este análisis será identificar y describir el espacio-contexto en que se sitúa la semiosfera histórica colonial, los lenguajes que conforman estos espacios y los niveles de organización interna de estos lenguajes.

La semiosfera es un universo semiótico, un conjunto de distintos textos y de diversos lenguajes cerrados unos con respecto a los otros, constituyendo un todo. Lotman (1996), para explicar esta idea recurre al ejemplo del edificio conformado por diversos ladrillos que, al observarlos como signos, es decir, de manera individual, no nos aporta información como lo hace el observar a este edificio como un gran sistema, como un mecanismo único. Este espacio semiótico, que es considerado como un mecanismo único, está conformado por diversos signos, diversos lenguajes y diversos subsistemas dentro de un gran sistema llamado semiosfera, la que se caracteriza por su estructura, ya que en este espacio la semiosis es posible y fuera de este es imposible.

Este universo semiótico se caracteriza por contener cierta homogeneidad e individualidad semiótica y estas características corresponden con el carácter delimitado de este espacio, es decir, tiene fronteras que separan lo que está dentro de la semiosfera de lo que está fuera de ella. Esto explica que la capacidad de autodescripción de una semiosfera se sostenga por contraste, es decir, a partir de lo que no es o de lo que está fuera de sus límites. Por otro lado, y en relación con lo anterior, la homogeneidad de la semiosfera deviene en relativa, ya que esta dependerá de su capacidad para autodescribirse, es decir, uno de los lenguajes que compone a la semiosfera es un metalenguaje que ha sido creado para describirse a sí misma. Lo anterior conlleva que al autodescribirse también se autorregula, creando su propia gramática y sus propios sentidos, todo un sistema de autoorganización interna, lo que es creado por la propia semiosfera y no, necesariamente, generado por agentes externos, pero sí motivado o impulsado por sus relaciones con el entorno. Mientras más contraste, mayor autorregulación.

Este universo semántico es de carácter abstracto y su estructura corresponde a los mecanismos que permiten que lo que está fuera sea traducido para tener sentido dentro de él,

porque para un espacio semiótico, lo que está fuera de sus fronteras es ininteligible hasta que es traducido y; sin embargo, esta ininteligibilidad es necesaria también para que este espacio funcione. Estos mecanismos son, en palabras de Lotman (1996) la suma de traductores-filtros bilingües que traducen un texto proveniente del exterior. “La frontera semiótica es la suma de los “traductores-filtros” bilingües pasando, a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla *fuera* de la semiosfera dada” (1996:24). Los sistemas-semiosferas que entran en relación dialógica están conectados o son sistemas que comparten otro gran sistema. La traducción ocurre cuando un sistema entra en tensión con otro con respecto a los significados y su capacidad de interpretarlos.

El carácter de este continuum es cerrado, por lo que se mantiene alejado de lo externo no pudiendo estar en contacto con lo que está afuera, aun cuando esté compartiendo espacio-tiempo con otras semiosferas, principalmente opuestas; en consecuencia, los textos que están en otro sistema semiótico (alosemiótico) o los no-textos, no son reconocidos (incluso invisibles) y por esto es que se requieren detonadores para iniciar este contacto.

Para que los pueda reconocer, primero se requiere estar en contacto con esa semiosfera y este aspecto, para los estudios de la cultura, de la sociedad y sus fenómenos, resulta muy útil y relevante.

Las semiosferas opuestas están en contacto por diversas razones que comparten un patrón común: el poder. En el caso del contexto en el que se producen los testamentos que acá se revisan, el poder que está tensionando las relaciones semióticas es el poder colonial. Este poder llegó a poner en tensión los espacios semióticos de las culturas precoloniales y esta tensión devino en violencia; más bien, sus estrategias traductoras eran violentas, coercitivas, impositoras de miedo y autoritarias. “En diferentes momentos históricos del

desarrollo de la semiosfera, uno u otro aspecto de las funciones de la frontera puede dominar, amortiguando o aplastando enteramente al otro” (Lotman, 1996:28)

Esta traducción, que en este caso estuvo mediada por la violencia de la conquista primero y por el colonialismo, después, se impuso sobre las semiosferas externas para resemantizar sus elementos con sus propios códigos e imponiendo sus niveles de organización interna. Este aspecto es relevante para comprender la relación entre las culturas, porque para Lotman, la cultura es un gran texto y, como tal, una gran semiosfera que, a su vez, interactúa con otras que entran en contacto con ella.

Entre los pueblos precoloniales en Chile y los conquistadores españoles hubo, sin duda, un violento choque cultural ¿cómo fue posible la interacción entre ambas culturas?

Fue posible como resultado de la imposición violenta de una nueva forma de vida, en todos sus aspectos y condiciones, incluyendo nuevas formas de relación con el ambiente, la naturaleza y los pueblos precoloniales del entorno. Esta imposición violenta recurría a estrategias, entre las que se encuentran la coerción, el daño sobre los cuerpos, las migraciones forzadas, raptos, esclavitud, violaciones, miedo a la muerte y la traducción semiótica para la ampliación de la semiosfera colonial y la incorporación de lo que está fuera a ella con los sentidos necesarios para sus fines. Así fue posible hacer inteligible la no cultura precolonial.

¿Cómo se fue generando la convivencia y creando la cultura que devino de este choque?, ¿de qué mecanismos de traducción se valió la conquista y la colonia para interactuar con los pueblos precoloniales?, “En su estudio sobre la interacción de las culturas, Lotman extiende su entendimiento para comprender el difícil contacto entre pueblos” (Machado, 2022:126, en Barei y Gómez, 2022) y para ello se vale de la semiosfera como medio de comprensión.

## **2.2.Frontera: individualidad semiótica.**

La semiosfera se caracteriza por tener un carácter delimitado, Lotman (1996) lo explica recurriendo (nuevamente) a una analogía, señalando que esta es una “persona semiótica” que comparte con la persona la propiedad de tener un carácter indefinible formalmente,

“Es sabido que la frontera de la persona como fenómeno de la semiótica histórico-cultural depende del modo de codificación. Así, por ejemplo, en unos sistemas la mujer, los niños, los criados no libres y los vasallos pueden ser incluidos en la persona del marido, del amo y del patrón, careciendo de una individualidad independiente; y en otros, son considerados como personas aisladas” (Lotman, 1996:25)

El carácter delimitado, le confiere a la semiosfera homogeneidad e individualidad con respecto a lo que está fuera de sus límites (espacio extra-semiótico o alosemiótico)

“La frontera del espacio semiótico no es un concepto artificial, sino una importantísima posición funcional y estructural que determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma. La frontera es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa” (Lotman, 1996:26)

Solo con la ayuda de la frontera puede la cultura, en tanto semiosfera, entrar en contacto con los textos alosemióticos o no semióticos (no culturas). Esto es muy importante, porque la frontera es la estructura que contribuye a su autodescripción al hacer distinción, primero y selección, después, de los elementos que ingresan y que quedan fuera de ella. Ambas posibilidades son los mecanismos requeridos para que la semiosfera cree su identidad, se describa, cree sus mecanismos de regulación (su gramática) y también cree aquello que es considerado por sí misma como no regulado, como caos y desorganización, “La cultura crea no sólo su propia organización interna, sino también su propio tipo de desorganización externa” (Lotman, 1996:29).

Al iniciar el análisis es indispensable identificar las semiosferas existentes y cómo se relacionan unas con otras. En este sentido es importante señalar que, la posición de quien mira siempre es desde una semiosfera, por lo que es posible que considere que las otras son: componentes de la semiosfera desde donde mira o son externas e ininteligibles a ella. Es por esta razón que la perspectiva resulta relevante para comprender los procesos de traducción de las semiosferas en tensión.

Lo que está fuera de sus fronteras no siempre es evidente, puede ser invisible para la misma semiosfera y para los ojos de quien realiza el análisis, por esto que es que la condición de autodescripción es tan relevante, porque la semiosfera (colonial) se define por lo que no es y lo que no es, es precisamente lo que está fuera de sus límites y esta realidad deviene, dice Lotman (1996) en “realidad para sí” en la medida en que ella sea traducible.

La frontera cumple la misión de limitar la incorporación de lo externo a lo interno de la semiósfera, filtrando y adaptando todo lo que entra en contacto con ella para ser traducido. Este proceso no es natural, está mediado por el poder que domina en el contexto en el que se producen. En este caso es el poder colonial.

La frontera de la semiosfera cumple la misión de:

- Separar lo propio de lo ajeno,
- Filtrar mensajes externos para seleccionar lo que permite que ingrese y para identificar lo que requiere ser traducido,
- Traducir mensajes o información externa a los lenguajes de la semiósfera,
- Convertir los *no mensajes* externos en mensajes inteligibles; es decir, semiotizar lo que está afuera y convertirlo en nueva información.

“Desde este punto de vista, todos los mecanismos de traducción que están al servicio de los contactos externos pertenecen a la estructura de la frontera de la semiósfera. La frontera general de la semiosfera se interseca con las fronteras de los espacios culturales particulares” (1996:26)

Hemos insistido en que la semiosfera es y se autodescribe por contraste. La diferencia entre ella y lo que está fuera de ella es la diferencia entre lo que es y lo que no es. Por esta razón es que la semiosfera (particularmente la semiosfera colonial) no existe sin un espacio externo con el que establecer dicotomías y oposiciones, es decir, un espacio alosemiótico, un no texto, dicotomías por oposición y contradicción, que son la base necesaria para la autodescripción del espacio semiótico y esta es una condición (semiótica) para la existencia de la colonia y la colonialidad como lenguajes y metalenguajes que constituyen espacios semióticos.

La frontera es un límite, pero también es un mecanismo que transforma la información,

“Hay que tener en cuenta, sin embargo, que si desde el punto de vista de su mecanismo inmanente, la frontera une dos esferas de la semiosis, desde la posición de la autoconciencia semiótica (la autodescripción en un metanivel) de la semiosfera dada, las separa” (1996:28)

La frontera puede cumplir funciones que dominan al elemento alosemiótico, amortiguándolo o aplastándolo, “es un dominio de procesos semióticos acelerados que siempre transcurren más activamente en la periferia de la *oikumena* cultural, para de ahí dirigirse a las estructuras nucleares y desalojarlas” (1996:28)

Son las estructuras nucleares las que ejercen el orden de la autodescripción y de la autorregulación y las que van alimentando nueva información.

Iuri Lotman (1996) no le da tanta importancia al valor entre interior y exterior de la semiosfera; a diferencia de lo que acá se propone, Lotman señala que el valor de estos

espacios no es significativo y lo explica mediante un ejemplo que da cuenta de semiosferas del espacio exterior, “fuera de las convenciones de la cultura”, y que son valorados positivamente (1996:29). Efectivamente, lo que está fuera puede ser valorado, pero siempre requerirá de traducción para que esa valoración, que viene desde las “convenciones de la cultura o sus mecanismos semióticos” (1996:29) pueda hacer inteligible lo que está fuera de ella y así darle importancia positiva.

Para el caso del contexto colonial, el valor de lo exterior y del interior sí es relevante y adquiere importancia porque los mecanismos semióticos de la colonia (sus convenciones) movilizaron violencias discriminatorias que facilitaron el abuso y la explotación humana, naturalizándolas y dejándolas instaladas en el devenir de la historia.

La semiosfera colonial funcionó de esta manera: requiere de un espacio externo al que llamaremos semiosfera pre-colonial, este espacio es ininteligible para la semiosfera colonial porque no está codificado con un lenguaje comprensible para ella por lo que debe traducirlo para hacerlo inteligible. Ese proceso de traducción considera un cambio semántico para poder comprenderlo e incorporarlo en su sistema semiótico, de esta manera van transformándose los propios lenguajes españoles-conquistadores-coloniales y los lenguajes precoloniales para establecer un sistema de significados coloniales, donde habrá predominancia del lenguaje de la conquista (español, europeo, hombre blanco, superioridad, catolicismo). Al ser la conquista un sistema que recurrió a lenguajes impositivos, base esencial para la posibilidad colonial de explotación, es que el contacto entre semiosferas estará mediado por la violencia y sus consecuencias sociales, culturales y políticas.

La frontera es una parte imprescindible de toda semiosfera y, en la semiosfera inserta en un contexto cultural violento adquiere una crucial importancia porque determina la principal característica de este sistema semiótico, la que consiste en existir por contraste, es

decir, requiere delimitar su espacio con respecto a otro espacio exterior no organizado (desde la perspectiva de la semiosfera dominante). Lo que está fuera de sus fronteras es desorden, caos, desorganización. La idea de oposición es parte del funcionamiento de una semiosfera en contextos de violencia, ya que parte de su condición es considerar que lo que está fuera de sus límites es contradictorio; por lo que es posible afirmar que las condiciones de opuesto, de caos, de desorden, de no cultura, de ininteligibilidad son impuestas por la semiosfera dominante en contextos de violencia cultural sobre todo lo que esté fuera de sus fronteras. Lo anterior devendrá en la necesidad de la semiosfera dominante de superponerse semióticamente sobre aquella que se encuentra en el espacio que requiere que sea inteligible para sí misma y es en estos momentos cuando comienzan a operar los mecanismos de traducción que se encuentran en los límites y periferia de la semiosfera y también los mecanismos de resistencia que se encuentran en la semiosfera dominada.

El testamento que acá estudiamos es un mecanismo semiótico traductor de la frontera colonial. Sus metalenguajes son parte de la convención cultural española y, como tal, deviene en un mecanismo de su semiosfera colonial.

La frontera de este sistema es bilingüe (está compuesta por más de un código) y solo a través de ella es posible traducir la realidad extra semiótica; es decir, la frontera filtra, selecciona lo que pasa y no pasa y adapta, integra y resemantiza.

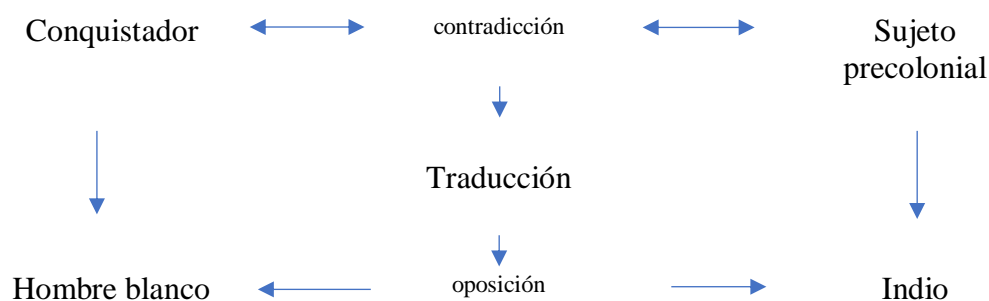
En consecuencia, el testamento será un mecanismo traductor de la semiosfera colonial que facilitará la comprensión y la integración de los elementos semióticos precoloniales que servían a la semiosfera colonial. En este sentido, comprenderemos que las leyes, las normas sociales, incluso los dogmas religiosos, serán metalenguajes y mecanismos traductores de la semiosfera colonial que facilitaron la integración de lo precolonial entre sus fronteras.

Esta integración no es positiva en el sentido de equidad, justicia, dignidad, respeto, reconocimiento y valor por la diversidad; más bien es una integración que buscaba dar marco semántico a los fines políticos y económicos de la empresa colonial.

Sin duda que todo lo anterior es abstracto, la violencia existe, la semiosfera de la violencia también existe, pero la existencia de semiosferas opuestas es una forma de comprender semióticamente los fenómenos culturales. La creación de opuestos y contradictorios, que son leídos semióticamente acá para comprender la violencia de la colonia, sus mecanismos semióticos y cómo los testamentos dan cuenta de ello, son artificiales; son el resultado del ejercicio del poder colonial. Este espacio dicotómico y de contraste no existe en la realidad ni en la naturaleza, la semiosfera colonial dominante lo crea con su propio lenguaje para su autodescripción y autorregulación. Como ya dijimos, adhiriendo a lo señalado por Iuri Lotman, la cultura crea su propio tipo de caos externo para autodefinirse (1996:29). Es decir, lo que crea la semiosfera dominante es la forma de comprender lo que hay fuera de sus fronteras, esta forma es la del desorden y caos porque parte de su esencia comunicacional está en imponer su orden y o crear uno nuevo, así es como funciona este tipo de relación en contextos de encuentros culturales violentos.

La conciencia de la traducción semiótica de la semiosfera revela, entre otros, que las personas, cuya identidad precolonial fue obliterada en la conquista, ahora estén identificadas con una identidad homogénea que no evidencie sus características y subjetividades y, en consecuencia, a partir de esta traducción pertenecen a una categoría identitaria impuesta: indio. En este mismo sentido, la traducción facilitó dar continuidad limitada y con fines particulares a algunas convenciones culturales precoloniales mediante la modificación y adaptabilidad que la traducción permitió.

Al respecto, es necesario insistir en que la semiosfera se constituye por contraste y esto quiere decir que, al ser dicotómica, no pueden coexistir los aspectos contradictorios. Para que se pueda cumplir con su finalidad de utilizar a las personas dominadas como recurso para el desarrollo colonial, el mecanismo de traducción de la identidad significó una estrategia eficiente; en este sentido, es posible señalar que, para la semiosfera colonial, el conquistador-hombre-blanco-español no puede coexistir con la diversidad identitaria precolonial. Para ejercer su poder de sometimiento se crea una identidad homogénea mediante la traducción:



Al oponerse hay una especie de reconocimiento de la diferencia, al contradecirse, se anula la existencia. El conquistador no puede coexistir con el sujeto precolonial porque su diversidad cultural es una condición que impide su propósito, no puede hacerse cargo de la diversidad para la conquista.

Para ello recurre a diversas estrategias como la de traducir esa diversidad identitaria a una sola identidad que sea inteligible para ellos: la identidad del indio. Esta identidad, que surge por contradicción con respecto al hombre blanco y que, en consecuencia, no puede coexistir con ellos, es creada e impuesta a estos sujetos. Esta identidad se construye por oposición y parte de sus componentes semánticos son:

<b>Conquistador</b>	$\neq$	<b>Indio</b>
Hombre blanco		No blanco
Superior		Inferior
Con alma		Sin alma
Humano		Humanidad relativa
Poder de decisión		Pierde poder de decisión
Cristiano		No cristiano
Europeo		No europeo
Habla castellano		No habla castellano
Lee y escribe castellano		No lee ni escribe castellano
Escribe y es protagonista de la Historia		Sin Historia, sin memoria, sin pasado
Avanza hacia el futuro: se desarrolla		Inmóvil, estancado en el pasado
Sistema económico basado en el capital		No conoce el capital
Tiempo lineal de su historia		Tiempo no lineal, no avanza

Cada uno de los anteriores se puede ir desagregando hasta generar un campo semántico de lo que significa indio. Por esta razón es que lo anterior no responde en plenitud al sentido total, pero permite aproximarlos y, por sobre todo, dejar por sentada la idea de una identidad por oposición.

El que ostenta el poder colonial tiene el poder de asimilar al opositor (que reconoce como diferente) intentando modificar su ser. En cambio, el indio que se resiste a ser dominado no es reconocido y, en consecuencia, deviene en una identidad contradictoria que hay que anular y debe aceptar la asimilación restringida para no desaparecer.

De acuerdo con lo anterior, el indio que se somete (por voluntad o porque no tiene otra posibilidad) se va adaptando a su traducción a la semiosfera dominante para ir integrándose en ella, pero sin posibilidades de acercarse al núcleo semántico de la misma. La integración adaptada del indio permite justificar su inferioridad y explotación.

La conquista española sobre esta parte de América se fue consolidando a partir de estrategias como la anterior, que iban construyendo un nuevo espacio semántico, un “Nuevo

Mundo”, en el que habitaban (desde la forma de traducir lo ininteligible a inteligible) no personas, no blancas, no católicas, no vestidas, etc. Como ya hemos señalado, los sujetos que habitaron antes de la llegada de los europeos fueron traducidas como otros inferiores no civilizados. Todo lo que estaba fuera de esta estructura semiótica era para los españoles, no-estructuras y, por ende, incomprensibles; por esta razón no consideraban ningún espacio comunicante entre ellos porque sus lenguajes y metalenguajes culturales eran incompatibles con los de los dominados, hasta que fueran traducidos y, solo en ese momento serían comprensibles, pero no aceptables. Se comprenden, pero son reconocidos como una diferencia inferior, son reconocidos como una identidad inferior complementaria a las convenciones culturales de la semiosfera colonial.

Todo lo que está fuera de la frontera de la semiósfera es considerado no-estructura. Sin embargo, desde una mirada operativa, lo importante no es lo que está fuera o dentro de la semiósfera, sino la existencia de la frontera, porque es esta estructura la que escinde los espacios marcando la diferencia entre uno y otro.

Para Lotman la cultura es una semiósfera y es a su vez un texto, un gran texto que contiene otros textos y otras semiosferas y que está compuesta por otras estructuras que, pudiendo funcionar de manera autónoma, constituyen semiosferas, también. Como ya dijimos, este espacio es abstracto y, desde esta mirada, solo en su espacio es posible la realización de procesos comunicativos y la creación de nueva información. De hecho, la semiósfera y sus estructuras, cumplirían estas dos funciones: comunicar y generar nueva información. En su estructura, vemos un componente de subestructuras que se caracterizan por la heterogeneidad de lenguajes que las conforman, estos códigos son cerrados unos con respecto a otros y se diferencian entre sí, se ordenan y jerarquizan complementándose,

actualizándose o anulándose hasta el olvido o hasta que la mirada de otra semiosfera la rescate.

Hemos insistido en la importancia de la frontera como una parte de la estructura de la semiosfera, porque delimita lo que está fuera de ella con respecto a su interior y esta separación resulta fundamental para el proceso comunicativo-semiótico cuando esta entra en contacto con su exterior se producen las traducciones.

La existencia del universo que conforma la semiósfera permite el acto sígnico a través de la ubicación que sus elementos conforman en este espacio y cómo lo van ocupando dentro de éste. A su vez, la existencia de una frontera en cada uno de los espacios semióticos que conforman la semiósfera, o que se constituyen en una, permitirá que todos aquellos elementos que traspasen este límite poroso y permeable puedan dinamizar al acto semiótico.

Lo que está fuera de la semiosfera puede ser el espacio de otra semiosfera y será la posición del observador de la que dependa el paso de la frontera de una cultura determinada,

“Lo que desde el punto de vista interno de una cultura dada tiene el aspecto de un mundo no-semiótico externo, desde la posición de un observador externo puede presentarse como periferia semiótica de la misma. Así pues, de la posición del observador depende por dónde pasa la frontera de una cultura dada” (Lotman, 1996:26)

Lo anterior es muy relevante y a la vez podría ser confuso, porque relativizaría las posiciones entre una semiosfera y otra cuando estas están en tensión. Lo relevante es comprender que el observador también es una semiosfera que entra en relación semiótica con lo que observa, interpretando y traduciendo mediante la adaptación o creación de nueva información.

En la actualidad, no podríamos relativizar consensos y convenciones universales acerca de los derechos humanos, por ejemplo, o acerca de qué es violencia y qué no lo es cuando esta tiene consecuencias. Sin embargo, lo simbólico sigue generando confusiones,

así como también lo que se ha ido posicionando como verdades naturales mediante recursos de algún poder epistemológico y en esos casos (y otros) la posición del observador y su propia semiosfera o enciclopedia, según Umberto Eco (1999: 261), resulta crucial.

La frontera cumple dos funciones relevantes: diferencia a los elementos semióticos que se contienen dentro de ella de los que están fuera de sus fronteras y deviene en dispositivo traductor de aquello que está fuera y que ingresa a través de ella. Tiene componentes que se organizan y jerarquizan, quedando en el núcleo-centro de ella las estructuras semánticamente dominantes y en la periferia las que tienen menos relevancia jerárquica dentro de ese espacio semiótico. No obstante, los elementos jerarquizados no son estáticos, sino más bien dinámicos y están en constante cambio cuando la semiosfera entra en contacto con otra; su dinamismo surge precisamente de la relación entre los elementos internos y externos a este espacio, lo que podría alterar las posiciones y el valor de cada uno de los componentes de la semiósfera. La posición de estos elementos de la semiosfera y su relevancia estará determinada por el punto de vista de quien observa la semiosfera y del metalenguaje que se escoja para su descripción. Este metalenguaje puede ser el de la propia semiosfera y también puede ser el del observador externo.

La autodescripción de la semiosfera se vale de mecanismos para la regulación de esta y crea metalenguajes para ello, los testamentos son el resultado de esas gramáticas reguladoras al considerar que las leyes son formas de regulación de una semiosfera y los testamentos son los documentos-archivos que las evidencian y, con el paso del tiempo, van constituyendo un discurso oficial que las justifican. Podemos sugerir entonces que, la Historia, como disciplina, puede ser también un metalenguaje que permite regular una semiosfera en particular.

Si bien hemos dicho que la semiósfera se caracteriza por contar con una conformación interna heterogénea, esta puede cambiar y hacerse homogénea en relación con su exterior o aún más heterogénea con respecto al mismo, esta característica es la llamada Irregularidad Semiótica. Esta irregularidad se produce por la heterogeneidad de su naturaleza, porque la semiosfera se desarrolla en diferentes velocidades y en diferentes sectores y porque los diversos lenguajes que la conforman tienen diferentes tiempos y distintas magnitudes de ciclos.

Un mecanismo de generación de nueva información se da, precisamente, por la no homogeneidad estructural del espacio semiótico. En el núcleo hay más rigidez y en la periferia la rigidez se reduce, “En los sectores periféricos, organizados de manera menos rígida y poseedores de construcciones flexibles, “deslizantes”, los procesos dinámicos encuentran menos resistencia y, por consiguiente, se desarrollan más rápidamente.” (Lotman, 1996:30)

Mientras más cerca del núcleo los componentes son más autónomos y a la vez más isomorfos, lo que es otra forma de producir textos al ir asimilándose unos con otros. La semiosis para la producción de textos nuevos se vale de lo anterior y también del diálogo entre dos elementos que no son isomorfos entre sí, pero sí lo son con respecto a un tercer elemento de superior valor semiótico, esta relación dialógica produce nuevos textos.

La semiosis para la producción de textos considera en el intercambio que se produce entre los elementos semióticos, el intercambio entre elementos semejantes y diferentes.

Una semiosfera puede ser más rígida y lenta y una de las condiciones para ellos es que, en la medida que una semiosfera crea sus reglas (metalenguajes) más rígida es y más lento el desarrollo de esta. Los sectores que no han sido objetos de estas reglas o que son descritos por gramáticas ajenas, se desarrollan con mayor rapidez.

Lo anterior explica la pervivencia en el tiempo de algunos elementos sgnicos que la constituyen y que no se desarrollan por haber quedado “estancados” en el pasado, como es el caso de la identidad indio.

Lotman (1996:31) afirma que todo pedazo de una estructura semiótica que se encuentra aislado conserva los mecanismos de reconstrucción de todo el sistema. El indio, como identidad opositora a la del hombre blanco europeo, no se desarrolló y permaneció 500 años después, con evidencias del mecanismo de reconstrucción (meta-estructuras gramaticales) de la semiosfera colonial. Se superaron las colonias, pero no se superó la inferioridad impuesta sobre las personas que cargan con las marcas de la colonialidad.

En este sentido, recobra fuerza la idea que hemos desarrollado acerca de que la semiósfera necesita un espacio exterior alosemiótico para autodefinir su propia identidad, es decir, requiere de una no-cultura o de un no-texto y de elementos contradictorios para ser traducidos. Insistiremos en señalar que el no texto que circunda el exterior de la semiosfera será de profunda relevancia por cuanto permite autodiferenciarse y autodefinirse. Será su contraste primero, y opuesto, después de ser traducido como tal. Al mismo tiempo, por tener frontera, no puede tener contacto con los textos alosemióticos del espacio exterior y para que sí lo tenga, la semiósfera deberá traducir los elementos externos a ella a su propio lenguaje y semiotizar lo no semiótico con respecto a sí misma. Por lo anterior es que la presencia de este espacio exterior o, de este no-espacio, es relevante para la identidad de la semiosfera y para la definición de la misma cultura.

Existen dos formas de comprender la división entre centro y periferia que influyen en la interpretación y en la generación de nueva información desde esta perspectiva semiótica. Desde el punto de vista semiótico, la división es relativa y depende del punto de vista y del metalenguaje con la que se describe. En este sentido, la descripción puede realizarse desde

la autodescripción, es decir, desde el interior de la semiosfera y sus estructuras (lenguajes, dominios semánticos, etc.). Otra perspectiva es la del observador externo y acá está presente la capacidad de interpretar y de generar nueva información es posible gracias a la posibilidad de poner en contacto dos semiosferas, probablemente diferentes, con categorías nuevas y otros dominios semióticos para su dinamismo.

La semiosfera es atravesada muchas veces por fronteras internas, la transmisión de información mediante ellas irá determinando la generación de sentido y el surgimiento de nueva información desde dentro de ella; pero como ya hemos dicho, otra forma de generar nuevos textos es aquella que se relaciona con la capacidad dialógica y que deviene en sistema dialógico.

El diálogo, para la semiosis, debe poseer una propiedad más: los textos deben contener elementos de transición de la lengua ajena (lengua del otro texto) y por ello es que este tipo de generación de información se produce mediante los elementos que se encuentran más lejos del núcleo de la semiosfera y más cerca de las fronteras. Estos elementos pueden ser catalizadores y traductores de la semiosfera, de manera de contribuir al desarrollo de esta.

(...) “el diálogo debe poseer una propiedad más: puesto que el texto que ha sido transmitido y la respuesta a él que ha sido recibida deben formar, desde cierto tercer punto de vista, un *texto único*, y, además, cada uno de ellos, desde su propio punto de vista, no solo representa un texto aparte, sino que también tiende a ser un texto en otra lengua, el texto transmitido debe, adelantándose a la respuesta, contener elementos de transición a la lengua ajena.” (Lotman, 1996:34)

Considerar en la estructura del texto-mensaje, la imagen semiótica de su contrario es un requisito. Sobre lo anterior, es necesario destacar que estas son condiciones del diálogo y sin ellas este es imposible. “A propósito, en esto radica la diferencia entre el diálogo y el amaestramiento unilateral” (Lotman, 1996:34).

Lo primero que aparece, luego de considerar las condiciones anteriores, es la forma en que se presentaban los conquistadores ante los pueblos que habitaban estas tierras hasta su llegada, el “requerimiento” que se les leía en la lengua del conquistador y mediante el cual se les indicaba que debían someterse a Dios y a la Corona o asumir las consecuencias. En palabras de Lotman sería “amaestramiento unilateral”.

Iuri Lotman afirma que el diálogo precede al lenguaje y lo genera; es decir, las formaciones semióticas preceden al lenguaje aislado particular. “Sin semiosfera, el lenguaje no solo no funciona, sino que tampoco existe” (1996:35). La semiosfera se va desarrollando a través del tiempo, por estar dotada de un sistema de mnemotécnico, lo que constituye una condición de su existencia. “Mecanismos de memoria hay no solo en las algunas subestructuras semióticas, sino también en la semiosfera como un todo” (1996:35) y gracias a esta capacidad mnemotécnica es que es posible rescatar nueva información a través del tiempo y transmitir, traducir y generar nueva información.

La información que se genera en una semiosfera corresponde a mensajes que han sido elaborados con a lo menos dos códigos, es decir, textos políglotos, cualidad indispensable para cumplir con su propósito. Es justamente su cualidad de políglota la que hace que la semiótica de la cultura vaya más allá de la semiótica verbal ampliando la semiosis al espacio de la diversidad de códigos y de la multicodificación; es por esto que Lotman se refiere en especial a los textos artísticos para referirse a la semiosfera en el desarrollo de su teoría; sin embargo, al profundizar en la lectura de su propuesta es muy posible entender que su profunda reflexión y observación puede ayudar a comprender la relación entre los códigos culturales en las relaciones entre culturas para los propósitos del presente trabajo.

Uno de los principios esenciales de la generación de sentidos en una semiosfera es la asimetría entre los elementos que recurren en la semiosis, “desde luego, todas estas simetrías-

asimetrías no son más que mecanismos de generación de sentido, y, (...) ellas determinan la situación semiótica, pero no el contenido de tal o cual mensaje” (Lotman, 1996:40)

La semiosfera solo podrá funcionar cuando está en contacto con el mundo extra semiótico y de la relación que ella establece con este. Lotman (1996) afirma que toda cultura es semióticamente no-homogénea y el intercambio constante de textos se realiza dentro de la semiosfera, en el espacio de estructuras similares, pero también entre estructuras de naturaleza diversa que pueden estar fuera de la semiosfera o dentro de la misma y cercanas a su periferia.

Lotman (1996) considera que la cultura es parte de la historia de la humanidad y hábitat de la misma, como tal, está en permanente contacto con lo que le rodea y se influye por este entorno, también. Esto último determina su desarrollo y evolución,

“Sin embargo, si no hablamos de los casos de aniquilación física de la misma, la influencia externa se realiza a través de la mediación de tales o cuales mecanismos de la cultura. Esos mecanismos actúan como el dispositivo que, al recibir en la entrada impulsos provenientes de la realidad extracultural exterior, entrega en la salida textos que, a su vez, pueden llegar a su entrada” (1996:57)

Resulta interesante comprender lo anterior en el marco de la relación que establece la semiosfera colonial con su entorno. Al referir a la mediación o a los mecanismos de la cultura (como una semiosfera) para su relación con lo externo (que genera textos que vuelven a entrar para volver a salir), se hace necesario identificar esos mecanismos partiendo por la consideración de que los utilizados por los conquistadores fueron coercitivos y por ende la mediación no fue tal. Es decir, al haber violencia e incitación al miedo para movilizar una acción destinada al sometimiento, no es posible señalar que hubo diálogo. Sí intercambio, pero como resultado de la relación mediada por la violencia de la conquista, de cuyos nuevos textos culturales resultantes deviene la naturalización de otras violencias que sostuvieron a

la semiosfera colonial posterior. Entonces, si la violencia fue el catalizador de la semiosis en la conquista, ¿pervive este mecanismo en la colonia? Insistimos en lo que Lotman señala cuando dice “A nosotros nos interesará otra cosa: por qué y en qué condiciones en determinadas situaciones culturales un texto ajeno *se hace necesario*” (1996:64) más cuando la violencia impuesta abolió la capacidad de decisión sobre estos textos imperando la imposición sobre su apropiación; y es ahí que nos resulta importante resolver cómo se fue instalando la semiosfera colonial y naturalizando sus mecanismos traductores y el resultado de sus semiosis en la generación de sentidos que se mantienen vigentes siglos después.

Para ello y, en palabras de Lotman, deberemos considerar la realidad como un texto (1996:65) y esta consideración es un primer paso en la propuesta metodológica que guía el presente trabajo: considerar que la realidad es un texto y que será observado como tal en tanto semiosfera o como subestructura de ella.

En este sentido, comprender el texto como aquello que es parte de una semiosfera, que está conformada por signos que no pueden funcionar aisladamente, que tiene capacidad mnemotécnica, que es políglota, que interactúa con otros textos y que esta interacción genera nueva información, será una base conceptual del presente. La estructura del texto-cultura-realidad, considera, al igual que la semiosfera (porque es un espacio semiótico), un núcleo y una periferia, también tiene fronteras y elementos traductores que se encuentran en ella y que tienen la capacidad de traducir, obstaculizar y filtrar lo que le rodea para realizar la semiosis que produce nueva información. Este texto estará inserto en otro gran texto y este último, que deviene en realidad y circunstancia (también contexto), determinará su desarrollo, tanto en lo relacionado con las estrategias para la generación de nuevos sentidos como en los mismos significados que se van creando.

Por otro lado, el factor temporal deviene en una variable que influirá en el proceso anterior. Porque las posibilidades de contacto con otras semiosferas son atemporales y, en consecuencia, su capacidad de generar nueva información y de actualizar la contenida no tiene límite temporal.

La realidad como texto tiene la capacidad de transmitir información y de generar información, por ello es que el marco de comprensión de esta perspectiva de análisis y estudio es parte de las ciencias de la comunicación. Los fenómenos culturales son comprendidos como el resultado de la interacción entre semiosferas que dialogan, se superponen o se aniquilan entre sí para generar nuevos sentidos.

De acuerdo con la propuesta de la semiótica de la cultura, cuando el intercambio entre semiosferas se produce en equilibrio y “transacción” entre ellas, aún cuando fueren opuestas, se produce un periodo estático de la cultura. Cuando no hay equilibrio ni transacción, se produce un dinamismo vertiginoso. En el primer caso, en el del diálogo entre semiosferas en equilibrio, una de las tendencias estructurales se inhibe y la otra se hipertrofia.

La lengua primaria es la que Lotman (1996) llama lengua natural, cuando esta se pone en contacto con otros lenguajes conforman un texto, que es una estructura codificada más de una vez en un lenguaje denominado secundario, que contiene en sí más de un código. Este código transmite información y también la genera, guardando parte de ella gracias a su capacidad de tener memoria. El texto, en consecuencia, es definido como,

“un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado (...) El proceso de desciframiento del texto se complica extraordinariamente, pierde su carácter de acontecimiento finito que ocurre una sola vez, tornándose más parecido a los actos, que ya conocemos, de trato semiótico de un ser humano con otra persona autónoma.” (1996:82)

Sistema modelizante primario es la base, el lenguaje base de la generación de información. Cuando este sistema se vincula a otro, correspondiente a otro nivel como una superestructura, se crea un sistema modelizante secundario que es la base de la generación de textos.

Las semiosferas identificadas como las que interactuaron en el contexto de la producción de los testamentos que acá se revisitan, generaban información a través de sistemas modelizantes secundarios que se crearon a partir de sistemas primarios y otros sistemas como las leyes, la religión, el lenguaje de la guerra que actuaba sobre o con los cuerpos y el lenguaje que instala el sistema capitalista.

En este marco, resulta mejor comprensible la idea de que la cultura es un gran texto políglota que contiene en sí misma otros textos que la conforman y que, a su vez, generan nuevos textos a través de la relación de, a lo menos, dos sistemas semióticos.

“La duplicación del mundo en la palabra y la del hombre en el espacio forman el dualismo semiótico de partida.

La cultura, en correspondencia con el tipo de memoria inherente a ella, selecciona en toda esa masa de comunicados lo que, desde su punto de vista, son “textos”, es decir, está sujeto a inclusión en la memoria colectiva.” (Lotman, 1996:85)

Esta selección que hace la cultura está determinada y movilizada por mecanismos vinculados a la operatividad del poder del contexto en el que se sitúa la semiosfera.

Como dijimos, la diversidad de lenguajes presentes en la semiosfera, tienen diferentes tiempos y diferentes magnitudes en sus ciclos. Al respecto, el poliglotismo considera como base la presencia de una lengua natural o lenguaje primario y un lenguaje secundario. Lotman señala que las lenguas naturales tienen un desarrollo más lento que las más complejas y cuyas estructuras son ideológico-mentales. Entre estos últimos tipos de lenguajes mencionados no hay sincronía en sus procesos semióticos. Lo anterior nos permite anticipar que los textos a

analizar pasaron de ser textos (en apariencia o intención) informativos (cuya composición podría leerse solo como si estuviese codificado una sola vez y con un solo código) a textos con memoria y pluricodificación. No hay que olvidar que el sistema interno de la semiosfera tiene esa espectacular capacidad de convertir un texto en una avalancha de nuevos textos. Estos procesos, de carácter dialógico, revelan que estos diálogos (culturales) no son sincrónicos, dejando en evidencia la volatilidad de los textos pertenecientes a la cultura.

El presente trabajo reconoce en los testamentos un tipo de texto traductor que facilitó el diálogo con lo extra semiótico, diálogo en el sentido de intercambio y relación entre elementos correspondientes a semiosferas opuestas o contrarias.

Hay estructuras de carácter metonímico y que están presentes en las fronteras también, estas se caracterizan porque son la parte de un todo y, al mismo tiempo, un todo que funciona como parte, todo dependerá de la posición del observador.

El desarrollo de la cultura siempre se da como resultado de intercambios que suponen a otro en la realización de este acto. Cuando un sistema semiótico se encuentra con otro sistema semiótico se contradice con respecto a este o se opone. Cuando se contradice, se produce un desconocimiento del otro sistema. Cuando se opone, asume el conocimiento sobre el otro sistema por contraste y se autodefine y autodescribe en función de este, es decir, un sistema semiótico es lo que el otro no es. En el caso de los testamentos, estos pertenecen a un sistema semiótico que, en términos generales, se relacionó por contradicción con el sistema exterior a él (sistemas precoloniales) no reconociéndolo. Esto habría de justificar (a través de los argumentos y estrategias conocidas) la traducción de este sistema dejando solo aquello que, mediante este proceso, fue generándose.

La cultura (semiosfera) colonial necesita de otra semiosfera que sea considerada ajena al portador de la conciencia colonial que no la comprende. Es lo que conocemos como la

dicotomía que pone en contraste, por ejemplo: civilización y barbarie. Estos últimos son ejes organizadores de los contrastes coloniales entre los que se encontrarán los elementos traducibles y los no traducibles.

Cuando la semiosfera se auto organiza y en su nivel meta estructural se describe a sí misma como organizada, estas metas descripciones serán clave en los procesos de contacto con otras semiosferas como modos de catalizadores y traductores. Es el caso de meta estructuras como la religión, ideologías y las leyes. En consecuencia, el testamento será parte de este nivel de la semiosfera: el de las estructuras que sirven para la autodescripción y autodefinition de sí misma y, al mismo tiempo, se ubicará en la periferia de la semiosfera cuando esta entre en contacto con otra para seleccionar y traducir lo que se requiere incorporar desde el exterior.

Massimo Leone (2012) relaciona a la semiótica de la cultura de Lotman con la lógica de diferenciación de Greimas para comprender de mejor manera la compleja dinámica semiótica de la cultura y señala que,

“Si las culturas construyen sus perfiles semánticos en base a su oposición a otras culturas, o bien a lo que ellas designan como falta de cultura, entonces es preciso desentrañar el sentido de esta oposición, construir en su interior una articulación posiblemente coherente e interdefinida”. (Leone, 2012)

Señala que es necesario separar las lógicas de diferenciación cultural que Lotman propone en su semiótica de la cultura. Al respecto, que la diferenciación se establezca por oposición y contrariedad con respecto a la otra cultura (semiosfera-texto) o por oposición y contradicción respecto a la incultura, merece resolver las interrogantes que esto genera,

“En otros términos, ya no es suficiente sostener que una cultura X delinea su propia identidad, y por consiguiente los confines de su propia semiósfera, contraponiéndose a una cultura y/o a la incultura. Hay que cualificar tal contraposición, describir su funcionamiento semiótico, comprender sus efectos de sentido” (Leone, 2012)

Para Leone, elaborar una tipología de las inculturas requiere valorar las posiciones de una y otra semiosfera, describir cómo operan y comprender los efectos que estos contactos producen. Lotman señaló el aspecto de contraste entre lo que hay por un lado de la frontera con lo que hay por el otro, pero no profundizó en ello. Al respecto, Haidar (2010) también señala que una de las limitaciones que la semiótica de la cultura de Lotman tiene es que, precisamente no se hace cargo del problema del poder en la relación existente entre las diversas semiosferas que conforman la cultura, lo que compartimos, ya que es, precisamente el poder, la variable más relevante a considerar en el estudio de la semiosfera colonial. En este sentido, es importante comprender que, cuando una semiosfera se relaciona con otra, este contacto estará mediado por el poder, este poder es el que explicaría por qué una semiosfera se autodefine en contraste u oposición con respecto a otra.

Vincular la propuesta de Lotman con las relaciones de poder permitirá comprender de mejor manera las relaciones culturales que se han dado en contextos de violencia y evidenciar sus consecuencias, de manera de observar los mecanismos que devienen en la posición nuclear o periférica de los elementos de la semiosfera, así como también, para poder entender la no cultura y dejar visible los efectos de este contacto.

La propuesta de Iuri Lotman (1996) nos permite sugerir que la frontera semiótica pone en funcionamiento ciertos sensores que alertan posibles contactos con respecto a los textos alosemióticos o con los no textos que están más allá de sus fronteras, esta alarma se levanta cuando, al poner en práctica, se evidencian los contrastes o contradicciones. Esto último facilitará la identificación de los elementos que deben ser traducidos y semiotizados para su incorporación en este espacio. Esto nos lleva a comprender que hay **puntos de encuentro semánticos** entre los elementos-estructuras traductoras de las fronteras, es decir, habría estructura semánticas compartidas que facilitarían la traducción y esto es porque hay

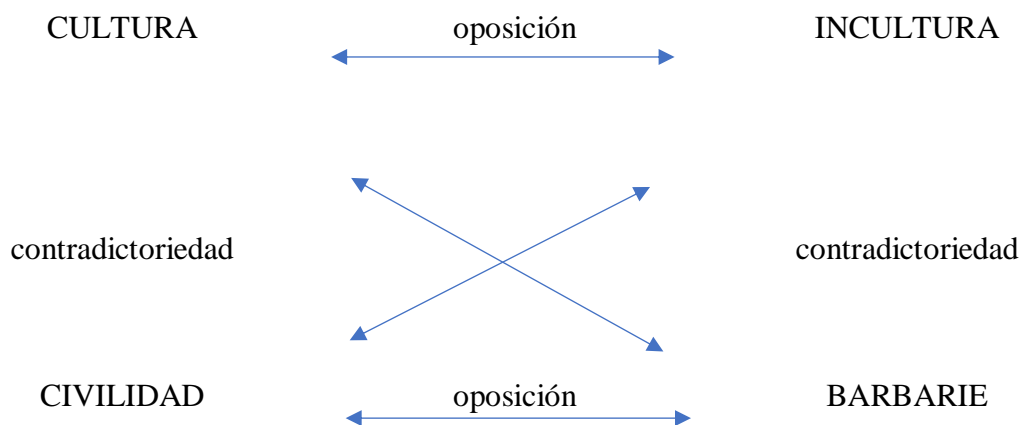
elementos metonímicos que se encuentran en la frontera de cada semiosfera, los que pueden ser el resultado de la semiosis de ida, de vuelta o de ambas, y que son capaces de detectar y de seleccionar los elementos de la otra cultura.

Lotman (1996) señala que la codificación de la frontera coincide con la codificación del espacio semiótico (es bilingüe) y contrasta o se contradice con el espacio alosemiótico, lo que determinaría la individualidad o dependencia de los elementos que encierra. Lo anterior nos permite aproximar que no solo la codificación, sino que la significación de la frontera va a determinar la relación de dependencia o individualidad de sus elementos, pero también determinará la posibilidad de semiosis con respecto a aquellos que la traspasen, dominando en este proceso y la significación de los elementos dominantes del espacio al que se incorporan los no textos. Para el autor ruso, este proceso se explicaría por el bilingüismo de la frontera, que permite la entrada o la salida de los elementos que la traspasan, pero ¿qué ocurre con los elementos externos ininteligibles? ¿Qué ocurre con el espacio semiótico no reconocido por la semiósfera dominante a causa de las relaciones de poder que definen este no reconocimiento por contradicción? ¿Por qué una cultura se define a sí misma como tal y considera a su externa como una no cultura? La respuesta podría estar en el análisis de las relaciones de poder que determinan a la semiosfera que quiere predominar sobre la otra.

Lotman se refiere a los mecanismos de traducción que están ubicados en las fronteras y que permiten identificar los espacios culturales externos y ajenos estableciendo una separación entre el espacio dominante y lo que está alrededor de este que se define como desorden y caos.

Massimo Leone (2012) señala que una cultura definirá su propia identidad a través de la relación de contrariedad semántica con respecto a otra cultura, por un lado, y de contradictoriedad con una incultura, por otro lado. En ambos casos, la oposición permitirá

que la semiosfera se autodefina, pero también determinará cómo se relaciona con su espacio exterior a sus fronteras.



Lo anterior se basa en las relaciones “greimasianas” que apoyan lo señalado por Leone y que se expresan en el ya conocido cuadrado semiótico. No obstante, la diferencia por contrariedad entre cultura e incultura no se puede articular semánticamente de la misma forma y en el mismo nivel que la oposición entre cultura y barbarie, por esto es que Leone señala que:

“La hipótesis epistemológica principal de este artículo es que es necesario distinguir y separar las lógicas de diferenciación cultural, basadas en la contrariedad entre culturas diversas y las basadas en la oposición entre cultura e incultura” (Leone, 2012:555)

La propuesta de Leone se representa a través de las relaciones de contradicción entre cultura e incultura, ya que ambas no pueden coexistir y, entre civilidad y barbarie, que tampoco pueden coexistir, estas se anulan unas a otras por no poder compartir el mismo espacio semántico; en la misma relación, se puede visualizar la contrariedad de oposición, pero no de anulación entre cultura y barbarie y entre civilidad e incultura, lo que genera sub-

contrarios entre cultura y civilidad, ya que la primera presupone a la segunda y entre barbarie e incultura, en la que la primera presupone a la segunda.

Para saber cuáles son los factores que determinan estas polaridades semánticas es que es necesario analizar la articulación interna lo que es posible a través de las posibilidades que otorga cualificar el contexto y la semiosfera, describir y explicar sus efectos.

Para Lotman, lo relevante no está en la articulación ni en el mecanismo que genera el dinamismo intercultural (inter-semiosférico), sino más bien centra la relevancia en la estructura, es decir, en la existencia de una frontera y de la división entre espacios interiores y exteriores. Según la dominancia semántica estructural del espacio semiótico y de la perspectiva o posición con respecto a la frontera, podrá ser positivo estar de un lado o de otro de la frontera, es decir, la posición del observador podrá determinar la posición de la frontera de una cultura particular.

No podemos dejar de señalar que otra característica de la semiósfera, que resulta muy relevante para la presente investigación es la de su irregularidad o heterogeneidad, la que permitirá la creación de nueva información. Sin embargo, ya habíamos señalado que esa heterogeneidad interna tiende a homogeneizarse cuando hay un núcleo semántico dominante sobre los elementos periféricos que conforman el espacio. Esta homogeneización es, a su vez, “engañosa” porque existe solo en relación con el contraste entre la diversidad de códigos que conforma todo el espacio semiótico. En la organización interna, el núcleo siempre contendrá a los sistemas semióticos dominantes, por lo que la posición de sus elementos, en núcleo o periferia y la relevancia dominante de unos u otros estará determinada por el punto de vista semiótico, por el metalenguaje escogido para la descripción, para la autodescripción o por la descripción del observador externo.

Esta irregularidad textual se da porque la naturaleza heterogénea del espacio semiótico le da dinamismo en tanto estas estructuras diversas van relacionándose entre sí y también porque estos procesos se desarrollan a diversas velocidades y en diferentes tiempos. Es por lo anterior que releer el pasado permite extraer la memoria oculta de los textos, en particular, de los textos coloniales que son nuestro interés. La posibilidad que hoy tenemos de posicionar una revisión crítica y disponer de información con respecto a los sucesos coloniales y sus consecuencias, favorecen la actualización y activación de la información contenida en los textos coloniales que, en el caso de aquellos que cumplían una función legal, quedaron suspendidos en el tiempo como textos instrumentales del ejercicio de la ley y que hoy pueden ser una rica fuente de arqueología textual que permita desentrañar mucho más de lo aparente. Justamente el poder activar memoria contenida en textos del pasado es una muestra de la diversidad de la velocidad del dinamismo textual.

Comprender la estructura de la semiosfera y el proceso de traducción nos permitirá revisar las posibilidades de extracción de la memoria contenida de los textos coloniales para su descolonización. Esto reviste la necesidad de proponer una metodología de análisis que permita esta actualización y relectura. Creemos que algunos de los textos coloniales del ámbito legal se posicionaron en las fronteras de las semiosferas coloniales como no culturas y, al estar en las fronteras, estos textos devinieron en textos bilingües que llevaban el poliglotismo de la relación entre más culturas (en este caso, en contexto de violencia) y, por lo tanto, podrían ser textos traductores que hicieron puente entre una cultura y otra. Sin embargo, esta relación mediadora-traductora también pudo cumplir una función encubridora y facilitadora para la imposición colonial y para la semiotización del espacio exterior resemantizando sus componentes, cambiando las posiciones de sus elementos semiótico-estructurales y cambiando para siempre la cultura de estos otros. Lo anterior mediante la

eficiencia del metalenguaje colonial, ayudado por un contexto de miedo, el que facilitó que la contradictoriedad de la conquista fuese traducida para pasar a ser oposición en el espacio colonial en el que la dicotomía era su esencia.

Para partir el análisis, hemos de considerar que hay una gran semiosfera que es la que detona el desarrollo de las tensiones que nos mueven en el presente trabajo: la semiosfera de la modernidad. Esta semiosfera se caracteriza por su eurocentrismo; por sus fundamentos ideológicos fundados en la superioridad del hombre blanco europeo por sobre los que no son iguales; por su idea de desarrollo, la que considera que el tiempo avanza hacia adelante y que este se mide en capacidad de producción de bienes. Esta semiosfera considera un orden geoespacial que sitúa al Norte del planeta arriba del Sur y al Occidente como espacio de civilización. Es dicotómica por contraste o por oposición y sobre esta idea establece su relación con el resto del mundo. Es la anterior semiosfera la que dominaba el contexto semiótico que envuelve la llegada del hombre europeo a América.

Esta semiosfera tiene componentes que corresponden a otras subestructuras que adquieren importancia semiótica, otras semiosferas que tiene gran fuerza semántica y que interactúan con otros espacios semióticos para modificarlos. Es el caso de la semiosfera de la conquista y de la semiosfera colonial.

La semiosfera de la conquista se tensionará con el espacio exterior a ella por contraste o contradictoriedad, al que no podrá reconocer como cultura. A este espacio le llamaremos semiosfera precolonial.

La semiosfera colonial, que surge posterior a la Conquista, también se autodescribe mediante la contradicción u oposición con respecto al espacio exterior a ella y que será considerado desorden y caos, este espacio es el que denominaremos semiosfera precolonial.

Es necesario insistir en que la semiosfera dominante en estos contextos son las que pertenecen a la semiosfera de la modernidad y que logran imponerse mediante estrategias de dominación que recurren a diversas violencias que se llamarán colonialidades con el paso del tiempo.

Para el análisis hemos de considerar todo lo anterior teniendo en cuenta que la semiosis será el proceso semiótico que se produce en la semiosfera cuando entra en contacto con otros elementos (internos o externos) para generar nueva información.

Otro aspecto para considerar es que las semiosferas que nos convocan en el presente trabajo serán aquellas que se reconocen como las que constituían el contexto de producción de los testamentos y la semiosfera de quien los observa 5 siglos después: la semiosfera de la modernidad, que considera entre sus subestructuras la semiosfera de la conquista y de la colonia y la semiosfera de la persona que actualiza los testamentos, que es la de la investigadora y que se define como una semiosfera decolonial.

Las semiosferas se valen de estrategias para traducir y de esta forma puede hacer inteligible su entorno, así como también, dinamizar sus propios sentidos. La semiosfera de la conquista no habría recurrido a estrategias dialógicas, como premisa de base del presente trabajo, sino que usó estrategias violentas coercitivas para generar cambios en el espacio semiótico externo a sus fronteras. Estos cambios facilitaron la inteligibilidad de lo que consideraron no cultura.

La semiosfera colonial, posterior a la conquista, recurrió a estrategias de traducción y diálogo semiótico usando mecanismos traductores que funcionaron gracias a los metalenguajes que fueron transformado todo el espacio externo a sus fronteras, estos metalenguajes son los que contribuyen a la autodescripción y, a la vez, a la traducción. Los metalenguajes que acá nos convocan son los que regulan y ordenan el comportamiento

humano, la identidad, sus cuerpos, su vida y muerte, su capacidad de producción, los recursos que produce y que extrae del entorno; metalenguajes que definen y ordenan el espacio, la geografía, el paisaje, el poder, entre otros. Estos metalenguajes son el que se genera en torno a la religión católica, la configuración del estado y sus leyes y a sus creencias ideológicas, todas conforman su metalenguaje político-social.

Con respecto al punto anterior resulta necesario señalar que la semiosfera de la conquista dejó un camino hecho para la llegada e instalación de la semiosfera colonial, lo que se habría establecido gracias a la memoria del miedo que generó estrategias violentas ejercidas sobre la población precolonial.

El espacio semiótico anulado por las dos semiosferas anteriores será identificado como la semiosfera precolonial. Acerca de los vestigios de esta semiosfera precolonial y que hubieran sobrevivido en los textos producidos por las semiosferas de la modernidad, se puede señalar que estos levantarán hipótesis interpretativas derivadas de la identificación de las tensiones que prevalecen, dicotomías anómalas.

Entenderemos por dicotomías anómalas a las tensiones semióticas-semánticas entre semiosferas opuestas que evidencian procesos de traducción complejos. Como ya hemos mencionado, en un contexto en el que las relaciones de poder están mediadas por la violencia, los procesos de traducción y semiosis podrían dejar rastros de estas violencias, los que podrían ser identificados como productos de estas traducciones. Por ejemplo, indio, es el resultado de una traducción que sostuvo una distinción entre un sujeto, supuestamente superior, sobre otro, supuestamente inferior. Esta dicotomía justificaría las violencias que sobre el sujeto indio se produjeron. En consecuencia, este tipo de dicotomías anómalas, resultado de la relación entre dos semiosferas en tensión, donde una impone su superioridad mediante estrategias de poder no dialógicas, evidenciarían esas tensiones dejando a la vista

que la traducción mantiene vestigios de las estrategias de un poder ejercido sobre otros espacios semióticos para anular sus estructuras originales en favor de los propios. En palabras de Irene Machado. En “una lucha para transformar dialécticamente relaciones (...) tales dicotomías -o mejor, tales anomalías- se derivan de una deformación conceptual que convierte un objeto dinámico por naturaleza en un modelo estático” (Irene Machado en Barei y Gómez, 2022:126). Y es precisamente esa fijación temporal y semántica la que se considera una alerta para su detección, ya que esta anomalía sería el resultado de una traducción resuelta mediante un metalenguaje de la semiosfera dominante, el que es a su vez un elemento estructural de esta y que sería el indicio que da cuenta de la ausencia dialogismo en el proceso de creación de la nueva información y de la presencia de una imposición basada en la traducción.

Los testamentos tienen una riqueza histórica y mnemotécnica; sin embargo, también contienen una paradoja: es un instrumento impuesto que ha sido usado (no sabemos si de manera voluntaria) para legar aspectos de la cultura precolonial por quienes testan bajo la identidad de “indios” en un contexto colonial.

Un aspecto metodológico que reviste una importancia epistemológica de carácter decolonial-semiótica es considerar un análisis que permita identificar problemas relacionados con la pregunta ¿por qué los indios usaron el testamento? y, mediante el análisis encontrar una respuesta y levantar hipótesis interpretativas.

Iniciamos esta ruta por la caracterización del contexto, la identificación de semiosferas, el análisis de estas y la categorización de la información obtenida de los testamentos, de manera de generar hipótesis interpretativas que expliquen el fenómeno observado. De esta manera, nuestra aspiración es que el método tenga relación con el marco teórico para ir más allá de la justificación de los conceptos y categorías y acercarlo más a una

comprensión epistemológica del fenómeno al considerar, por un lado, que la cultura es una semiosfera y a la vez, sus componentes se observan y analizan de acuerdo con la lógica de esta estructura y, por otro lado, poner en el análisis, la semiosfera del observador para relevar la capacidad mnemotécnica del texto y la importancia del contexto y perspectiva de quien observa el fenómeno para levantar hipótesis y no verdades absolutas. De esta manera, es posible mantener a raya al método como protagonista de la investigación y poner el énfasis en la perspectiva y los resultados.

El presente trabajo se centra en un corpus textual elaborado en el siglo XVI, por lo que el desafío será proponer un camino de análisis otro que pretende extraer información contenida y que sería posible de hacer a través de la semiótica de la cultura de Iuri Lotman.

Con respecto a lo anterior, había que aclarar si la Semiótica de la Cultura será suficiente para abordar metodológicamente el problema, porque en la presente propuesta, la semiosfera no solo se asume como una forma de organización de los signos que conforman la cultura, sino también una forma de identificación de jerarquías y relaciones entre sus componentes y, lo más relevante, una forma de identificación entre lo que hay dentro y lo que hay fuera de ella. Lo anterior resultaba tanto una posibilidad de dar contenido semántico a los componentes del fenómeno a observar como una categoría empírica para analizar.

Lo anterior fue despejado basándose en uno de los principios que Lotman propone: el dialogismo y la capacidad de traducción. Es decir, considerar la propuesta semiótica para levantar categorías conceptuales. Para esto se requiere, primero, conocer el contexto de producción de los testamentos, evaluarlo desde la perspectiva elegida para ello e identificar las relaciones de poder y sus capacidades. Luego, es necesario describir las semiosferas que se relacionan en este contexto e identificar la que enmarca la producción del testamento, para

llegar a identificar los sentidos derivados de las relaciones de las semiosferas que se vinculan en este marco contextual.

Es por lo anterior que los conceptos/categorías, en relación con la teoría de Lotman, serán: texto, que, desde lo propuesto por Lotman (1996), cuando es heterogéneo y tiene la posibilidad de entrar en contacto con el contexto en el que se sitúa (no, necesariamente en el que se produce) y con diversos lectores, deja de ser un texto que solo informa o entrega un mensaje elemental y es comprendido como una estructura que tiene la capacidad de adquirir memoria, “no sólo transmite la información depositada en él desde afuera, sino que también transforma mensajes y produce nuevos mensajes” (1996:80), destacando que, “puesto que el contexto cultural es un fenómeno complejo y heterogéneo, un mismo texto puede entrar en diversas relaciones con las diversas estructuras de los distintos niveles del mismo.”(1996:81), lo que en definitiva define al texto

“como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador transformacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado (...) El proceso de desciframiento del texto se complica extraordinariamente, pierde su carácter de acontecimiento finito que ocurre una sola vez, tornándose más parecido a los actos, que ya conocemos, de trato semiótico de un ser humano con una persona autónoma.” (1996:82)

Lo que nos lleva a entender que los testamentos son estos tipos de textos insertos en un contexto, cuya cultura, también lo es (como todas las culturas) y estos se definen como un texto modelizante secundario con memoria que ha sido codificado con al menos dos códigos, siendo uno de ellos el lenguaje natural y otro que, en calidad de metalenguaje, se autodescribe o describe a la misma cultura. Por esta razón es que la consideración contextual-histórica será entendida como semiosfera y, a la vez, corroborada como tal al identificar las semiosferas coloniales y las precoloniales que interactúan en el testamento, entre otras.

Semiosfera: ya descrita anteriormente y cuyas características serán relevantes para el análisis, en especial la frontera que conforma a su estructura contiene.

Cultura: entendida como una gran semiosfera-texto compuesta por otras semiosferas que se relacionan unas con otras por oposición y en jerarquía.

Traducción: mecanismo basado en la capacidad dialógica de la semiosfera y, mediante la cual, esta transforma lo ajeno en lo propio, resemantizando y propiciando la creación de nuevos textos mediante una fase anterior de autodescripción fundada en la percepción de contraste u oposición con respecto a lo que está fuera de la semiosfera.

El trabajo de Peeter Torop (2002) contribuye con el refuerzo de la idea de traducción (fundada en el dialogismo de la semiosfera) como método de análisis, que debe considerar la identificación y descripción de las propiedades del objeto y de las propiedades del metalenguaje utilizado para su descripción gracias a su condición de texto codificado con, a lo menos, dos lenguajes.

Torop (2002) habla de traducción inversa, la que va desde el metalenguaje a la lengua del objeto, lo que confirma la propuesta de ir de una traducción inversa que parte desde el metalenguaje de la semiosfera dominante. Es decir, leer los testamentos desde su metalenguaje y desde los elementos que conforman la semiosfera en la que se inserta y que están en los bordes de la frontera, entre los espacios en tensión, constituyendo el fenómeno no trivial o las anomalías semióticas.

Torop (2002) llama a este ejercicio traducción intersemiosférica para seguir con la tradición rusa y proponer una continuidad a los tipos de traducción indicados por Román Jakobson. Es una traducción inversa que cambiaría la jerarquía dominante para situar la posibilidad de traducción-semiosis-rescate de la memoria desde el espacio que ha sido invisible por la hegemonía colonial del archivo en desmedro del texto mnemotécnico. Gracias

a Torop se apoya la idea de que la traducción desde y hacia el mismo lenguaje es posible cuando esos lenguajes han producido textos en semiosferas opuestas (donde una se autodescribe por oposición a la otra) y que se han puesto en contacto (diálogo), en este caso, en un contexto de violencia colonial generando fenómenos que hemos denominado tensiones y que anticipamos como resistencias.

La comprensión de la semiosfera permite observar el dinamismo de la cultura, dinamismo que se funda en la capacidad dialógica (dialogismo que no implica relación pacífica) entre las semiosferas que la conforman, porque la semiosfera es parte y es todo a la vez. Antes de observar esa relación dialéctica hay que conocer la situación dialógica, ya que esta precede al diálogo que da dinamismo a la cultura. Torop (2002) plantea que el diálogo es un rasgo ontológico de la semiosfera y su dinamismo elemental sería la traducción. Lo anterior ayuda a comprender mejor el abordaje metodológico cuando este semiólogo afirma que la semiosfera es objeto de estudio (en tanto cultura) y metalenguaje a la vez.

En el gran texto (cultura) llamado semiosfera colonial se requiere problematizar el lugar que ocupa el Testamento de Indios en este sistema, identificar sus límites, su posición (jerarquía con respecto a otros) sus componentes y cómo se constituye en sí mismo en otra semiosfera.

Torop señala que Lotman tenía claro que los periodos históricos no se conforman con un solo código cultural y que en cada cultura existen diversos códigos de manera simultánea. Esta aclaración es muy relevante ya que verifica que los testamentos son parte o producto de semiosferas diversas y en relación, porque no hay que olvidar que para Lotman la cultura es un conjunto de textos o una gran semiosfera que contiene a otras semiosferas. Por esto último es que, a diferencia de otras semióticas, en la propuesta por Iuri Lotman, el texto sería

observable como un signo individual y, a la vez, como parte de un conjunto que considera otros signos que conforman todo un sistema.

### **2.3. Colonialismo y herencia colonial**

#### **i. Colonialidad del Poder**

Las preguntas que movilizan la presente investigación están orientadas por premisas de base que guiarán el camino para la búsqueda de respuestas. Una de esas premisas es la de considerar que la colonialidad del poder es, también, un metalenguaje de la semiosfera colonial que sobrevive a ella.

También hemos de considerar que los testamentos producidos en contexto colonial son mecanismos traductores de la semiosfera colonial que portan las marcas coloniales evidencian las estrategias de dominación colonial que se usaron para instaurar este sistema, estas estrategias se enmarcan en el patrón de poder llamado colonialidad y que, en base a la contradicción con respecto a otras culturas y por oposición a ellas para su integración comprensiva, se fueron instalando hasta nuestros días.

Por otro lado, los testamentos, también son textos que contienen memoria y esta es posible de extraer gracias a su cualidad mnemotécnica y de ella es posible considerar que contienen, entre otras, memoria del miedo y de la violencia vinculadas a la reciente conquista española. Esto, desde la perspectiva de la presente investigación, considera que el miedo fue un mecanismo movilizador del desarrollo de la semiosfera colonial para asegurar el sometimiento y provocar, coercitivamente, la incorporación de los elementos semióticos de

la semiosfera contradictora en elementos propios que, solo fue posible incorporar, gracias a la traducción semiótica.

Estos dos aspectos son los que constituyen que estos documentos sean antecedentes revisables de la instalación del patrón de poder conocido como colonialidad del poder y que ha pervivido y sostenido gracias a estos tipos de documentos conformadores de archivos, como es el caso de los testamentos coloniales.

Otra premisa de base es considerar que el testamento colonial es una semiosfera y, a la vez, un componente de otra gran semiosfera colonial. Lo consideramos un sistema semiótico en sí mismo que ha sido elaborado como resultado de la interacción de, a lo menos, dos códigos: el colonial y el precolonial. Estos códigos están separados entre sí por fronteras internas.

La tercera premisa es la de considerar que hay una gran semiosfera que contiene al testamento colonial de “indios”: la semiosfera colonial. Esta se constituye en contraste con lo que está fuera de sus fronteras, es decir, con lo que no es. Lo que está fuera de sus fronteras es todo aquello que no pertenece al sistema colonial y que no es reconocido como legible por esta semiosfera que se constituye como la dominante. Afuera de sus fronteras está lo que queda posterior a la conquista y a la instalación de la colonia, es decir, lo precolonial.

La semiosfera colonial se constituye como tal con respecto a su relación con lo que está fuera de ella, con lo que no es. Es el opuesto o su contrario lo que determina la posibilidad de existencia del poder colonial, ya que se justifica y alimenta de esta ficticia contradicción.

Las colonias se fueron constituyendo como parte de un sistema europeo para el beneficio de este mediante el dominio de territorios estratégicos para la expansión y también para la generación, explotación y distribución de recursos provenientes de estos dominios. En este trabajo, comprenderemos que la consecuencia política, ideológica y cultural de un sistema

colonial sobre otro territorio es la de la creación de nuevas significaciones y a este sistema de significaciones coloniales será lo que entenderemos por colonialismo; es decir, la consecuencia experiencial de la colonia sobre el territorio dominado, entendiendo que el colonialismo se operativiza mediante la instalación de las colonias.

Aurea Mota (2018) señala que el colonialismo es un “fenómeno histórico de dominación desanclado de un territorio al otro, que viene acompañado de la dominación pueblo sobre otros(s) pueblo(s)” (2018:102).

Nelson Maldonado Torres (2007) afirma que “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (2007:131). El colonialismo, por tanto, es una empresa de dominación que se sostiene sobre la base de la expansión del poder de un estado para ampliarlo en ámbitos territoriales, de conectividad geográfica, recursos económicos basados en la extracción y producción de y en estos territorios dominados y sobre la base de la explotación humana como base para las anteriores. En consecuencia, el colonialismo debe ser comprendido como una experiencia para quienes ejercen su poder como para quienes reciben ese poder en tanto subordinados de este.

El resultado experiencial del colonialismo será la colonialidad, experiencia de quienes ostentan y sobre quienes recae el poder colonial. Aurea Mota (2018) dice que la colonialidad es un “proceso multidimensional marcado por el surgimiento del capitalismo como modo de producción y reproducción de la vida moderna que impacta en las más diversas esferas, pero sobre todo en el racismo” (2018:102).

Es muy relevante comprender que el colonialismo afecta e impacta en los sentidos en lo relacionado con las personas que viven esta experiencia y con el saber-conocimiento que surge en este contexto y o que se produce para justificarlo. Al comprender que el

colonialismo es una experiencia vinculada al ejercicio del poder colonial, su análisis requiere distinguir en niveles su impacto. Comprenderemos, entonces que el poder político e ideológico es uno que comprende el poder sobre el saber y el poder sobre las personas y sus cuerpos.

Según lo anterior y, comprendiendo que la colonialidad es la expresión del poder colonial, comenzaremos a ordenar el desarrollo de nuestras ideas en torno al presente trabajo refiriéndonos a lo que diversos autores han llamado: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

Es importante distinguir entre colonialismo y colonialidad. Para Aurea Mota (2018) esta distinción, en el nivel conceptual, tiene una finalidad analítica,

“Pues en términos concretos, los conceptos están relacionados a nivel social como un hecho histórico de larga duración de dominación que solo es inteligible empíricamente si admitimos que los grupos dominados internalizan una estructura de dominación distinta a la suya propia”. (2017:102)

Boaventura de Sousa Santos dice que el colonialismo es “el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que se asientan en la negación de la humanidad de la parte más débil como condición para sobreexplotarlos o excluirlos como si se tratara de objetos descartables” (2007:57)

Para Nelson Maldonado Torres (2007) el colonialismo se vincula con la relación política y económica que se establece entre un pueblo o nación que ejerce soberanía sobre otro pueblo o nación y, según lo que afirma, el pueblo o nación que ejerce este poder se constituye en imperio. Mota (2018) citando a Silvia Rivera Cusicanqui indica que la fuerza del colonialismo podría estar en cómo se interioriza al enemigo.

“Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el

trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado, 2007:131)

Varios autores coinciden en que la experiencia de la modernidad es indisociable de la experiencia de la colonialidad y este punto en común es el compartido en el pensamiento decolonial. Aurea Mota (2018) se pregunta por qué son indisociables y refiere a otros autores para señalar que, siendo la colonialidad un fenómeno histórico, lo que la hace vincular con la modernidad estaría en las bases que sostiene su patrón de poder: naturalizar jerarquías basadas en lo geográfico, racial, cultural y epistémico para mantener y sostener la relación de dominación.

Al respecto, sabemos que el anterior fue el patrón de poder que determinó el contexto de producción de los documentos que acá se estudian. Este patrón, en una primera etapa, fue el pilar que sostuvo el desarrollo de la conquista y justificó sus violentas estrategias. Luego en la colonia, este patrón fue el que determinó y sostuvo las relaciones políticas, sociales y culturales que facilitaron la instalación del imperio español. Este patrón de poder llamado colonialidad no desaparece con la desaparición de la colonia, sus raíces se arraigan en los pueblos quedando como herencias coloniales que luego se reproducen sin la mediación del imperio, estableciendo el mismo patrón de poder entre quienes fueran, anteriormente, los dominados.

Este punto es relevante de considerar, puesto que una de las bases que sostiene la importancia del presente estudio de documentos testamentarios en clave decolonial es la de considerar cómo estos documentos-archivos fueron justificando y naturalizando este patrón de poder en el devenir de la Historia de Chile.

Aníbal Quijano (2014:285) citado por Aurea Mota (2018:108) afirma que “la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el

colonialismo”. Porque la colonialidad marca su inicio con la conquista de América y desde ahí se instala y arraiga,

“Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas” (Maldonado, 2007:131)

Siguiendo la lectura de Maldonado Torres, comprendemos que la conquista de América fue la llegada del capitalismo a estas tierras, conjugándose este con las estrategias de dominación sobre las personas para sus fines imperialistas. Esta conquista devino en colonialismo y este se fue arraigando a través de ese patrón de poder llamado colonialidad y cuyo sustento es la modificación del orden precolonial mediante la recodificación de la diferencia. Esta nueva codificación se basó en la imposición de identidades inferiores con respecto a la autodefinición del dominador; es decir, lo que no es, resulta ser una diferencia inferior basada en dicotomías,

“esta proveyó el modelo del poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que se quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza.” (Maldonado, 2007:132)

Maldonado Torres (2007) identifica el origen de la colonialidad en lo señalado por Aníbal Quijano cuando éste señala que su origen está en la discusión sobre la existencia de alma en los indios. El poder de la Iglesia, sus dogmas y doctrinas, en la época del nacimiento de la colonialidad, permeaba todos los ámbitos sociales, culturales y epistémicos, naturalizando los dogmas cristianos que llevaron a suponer que los naturales del Nuevo Mundo, al no ser católicos ni blancos, no eran iguales a ellos. El cuestionamiento sobre la existencia del alma trascendía al cuestionamiento sobre la humanidad de estas personas y, en consecuencia, eran ubicados en el opuesto de la autoidentidad de los dominadores, en el espacio de la barbarie,

de lo salvaje, de lo natural de lo no civilizado. Estos cuestionamientos, validados por la época fueron fundantes del mito de la modernidad que justificaba las conquistas e instalaciones coloniales. Este mito es el que señala como natural la supuesta superioridad del hombre blanco europeo sobre quienes no lo son,

“La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos” (Fanon, 2013:38)

Esta violencia no solo deshumaniza, sino que, además, animaliza al colonizado. Estas formas, componentes relevantes de la colonialidad fueron constituyéndose en constantes justificaciones que sostenían el mito de la modernidad, sus estándares civilizatorios y estrategias de desarrollo, las que consideraban asimilación sin equidad, explotación humana para la producción de bienes y recursos, así como también la extracción descontrolada de recursos naturales y uso de las tierras para diversos fines relacionados con estas ideas.

El otro, la persona colonizada, fue negada y obligada a perder su identidad y su experiencia precolonial para pasar a asumir identidades inferiorizadas y nuevas formas sociales, culturales y políticas; lo que fue expandiéndose como parte de una modernidad que se inicia, con la llegada de los europeos a América en 1492. Esta modernidad, se caracterizó por la explotación y dominación de unos sobre otros basada en el mito de superioridad y desarrollo que para Enrique Dussel (2022) es una muestra de la razón moderna irracional. Varios autores coinciden en que no se puede disociar modernidad de colonialismo y colonialidad, ya que el colonialismo es la acción impulsada por la modernidad y la colonialidad sería su ideología.

Enrique Dussel (2022) señala que colonizar la cotidianeidad de la vida de las personas colonizadas es parte de un proceso europeo de modernización-civilización donde las personas otras son parte de prácticas de dominación pedagógica, erótica, cultural, política y económica, del dominio de los cuerpos por el machismo, por la cultura, por el trabajo, por la política dominante.

Colonizar la cotidianeidad es imponer experiencias y la experiencia de la modernidad es la del poder colonial fundado en la colonialidad del poder, entonces, esta violencia se vive en niveles ontológicos y epistemológicos que se traducen en experiencias impuestas por las nuevas formas coloniales de ordenar estas vidas para los fines desarrollistas y civilizatorios de la empresa colonial moderna.

Boaventura de Sousa Santos (2007) afirma que la violencia del colonialismo fue instalada como mecanismo civilizatorio “dentro del marco historicista occidental y fue en esos términos en que el desarrollo europeo marcó el camino al resto del mundo” (2007:42), dejando a los pueblos coloniales en una temporalidad que fluye diferente a la de los pueblos dominantes. Esta temporalidad considera que los tiempos precoloniales, al ser concebidos como no civilizados, deben ser superados para el progreso y desarrollo de una civilización que debe dejar atrás el salvajismo de lo natural (como opuesto de desarrollo y civilización) y esta superación sigue los modelos impuestos por la colonia. Estos modelos, parte del colonialismo, son acciones políticas que se fundan en relaciones de poder cuya ideología es la colonialidad del poder. Este aspecto es muy relevante por cuanto permite comprender por qué, habiendo superado las colonias a través de las independencias y las creaciones de nuevos estados-nación, las colonialidades permanecieron y es que el arraigo naturalizado de esta experiencia con el poder fue quedándose y reproduciéndose ante la ausencia total de formas de relación precoloniales, ya que estas fueron destruidas y sus vestigios invisibilizados.

La colonialidad del poder es definida por Ramón Grosfoguel (2006) como “(...) formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder.” (2006:26).

Aníbal Quijano (2000) señala que la colonialidad es,

“uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal, se origina y mundializa a partir de América” (2000:342)

Para este autor, el colonialismo y la colonialidad son dos conceptos diferentes, lo que queda de manifiesto cuando se comprende que, siendo el colonialismo más antiguo que la colonialidad, es esta última la que pervive por ser una estructura de dominación y explotación que es posible por el poder que ejerce una población sobre otra de diferente identidad (2000:381). Para Pablo González Casanova (2003) esto es lo que denomina colonialismo interno.

Las estructuras de dominación y explotación son aquellas que se van conformando en la medida en que se va constituyendo la estructura política del poder colonial: el estado. Estas estructuras se ordenan en base a la producción y explotación de recursos y las primeras en instalarse en territorio chileno fueron la que representaban a la corona española mediante el poder político, el poder de la justicia y la regulación, la iglesia y el poder económico más sus metalenguajes.

La figura del gobernador fue determinante para el ejercicio de este poder que parte en la conquista mediante la apropiación de los territorios y sus poblaciones, para luego, una vez asentada la colonia, ordenar a través de las estructuras políticas, jurídicas y religiosas

coloniales los marcos en los que se dispone la explotación de los recursos, el uso humano para la producción y las formas sociales que debían adoptarse en función de lo anterior. En consecuencia, esta estructura fue la puesta en acción de una estructura semántica anterior y más poderosa: el poder superior por la condición de hombre-blanco-europeo-católico. Esta creencia no solo sostuvo al poder colonial, sino que también, como consecuencia de su desarrollo, fue creando nuevas identidades idóneas a la necesidad de este sistema. Según Anibal Quijano (2000) las relaciones fundadas en la experiencia del colonialismo y su poder, la colonialidad, fueron estableciendo formas de dominación bajo la hegemonía de la razón europea. También cabe señalar y, a propósito de la anterior afirmación, que, así como la colonialidad sobrevive al colonialismo, la razón europea también y sobre esta se ejerce el poder sobre el saber y las formas de crear nuevo conocimiento, pero siempre al servicio de la colonialidad del poder.

Ramón Grosfoguel (2006) señala que con la creación de América se deja de manifiesta la exportación de la racionalidad europea, incluidas en ella la religión, sus epistemologías, ideologías y todo tipo de creencias.

Walter Mignolo (2000) afirma que a la colonialidad del poder hay que mirarla desde su epistemología y no desde las diferencias coloniales que establece la construcción eurocéntrica. Juan David Gómez Quintero (2010) dice que “concebimos la colonialidad como un sistema ideológico que, apoyándose en algunas ciencias sociales como la historia, la antropología y la sociología, justificó la lógica de la dominación de unos pueblos sobre otros” (2010:89). Este autor destaca que la colonialidad del poder naturaliza las supuestas jerarquías por razones raciales y sociales justificando los abusos, la violencia y las agresiones contra los pueblos colonizados. Para que esta naturalización pueda sostenerse, la idea de la

superioridad del colono fue imbricada de manera indisociable con la idea de civilización de manera de justificar la jerarquía y la explotación.

La violencia del colonialismo y de la colonialidad reside en que para constituirse debe aniquilar la identidad, la cultura y toda la experiencia precolonial. Esta aniquilación, durante la colonia, fue obliterando los vestigios de aquello que la conquista no destruyó mediante la violencia sobre los cuerpos, la coerción, las migraciones forzadas, la instalación de una memoria del miedo y la culpa derivada de la moral colonial. La anulación de toda experiencia previa de los sujetos coloniales usada como estrategia colonial para la instalación de nuevas formas coloniales es la que justifica que nos refiramos a estas memorias preexistentes a la llegada de Colón como precoloniales y no precolombinas.

La colonialidad del poder es posible de ser comprendida y analizada desde la óptica de Yuri Lotman en cuanto a considerar que esta corresponde al código y metalenguaje que domina en la semiosfera colonial y cuya base fundamental de existencia es la consideración dicotómica opuesta de lo que está fuera de sus fronteras. Esta semiosfera colonial opera en todos los sentidos y posibilidades de traducción sobre lo que está fuera de sus fronteras para integrarlo con nuevos sentidos. Esta operación de traducción produce alteraciones en niveles epistemológicos y ontológicos imponiendo un saber que crece bajo sus límites y creando nuevas identidades que anulan (o niegan) sus pasados precoloniales.

El testamento es un documento que conforma el archivo sobre el cual se sostiene la historia de la nación y sobre los que se reproducen y sostienen las colonialidades heredadas disfrazadas de verdades históricas. En el testamento es posible encontrar lugares de la enunciación que evidencian vestigios de una memoria del miedo a Dios y a la muerte católica, también es posible evidenciar el paradigma colonial capitalista impuesto que impone las ideas de bienes, propiedad, deudas y pagos con valores de cambio pecuniarios, así como

también da cuenta de un nuevo orden social con respecto al trabajo y las formas de producción.

El colonialismo y su poder colonial irradiaron sus efectos de formas muy trascendentales y perdurables hasta nuestros días. Autores como Aníbal Quijano (2000) señalan que el poder colonial se constituye como tal a partir de la construcción de América y con la instalación del capitalismo colonial como ejes de lo que llama nuevo patrón de orden mundial. Esto es muy relevante para la presente investigación, ya que este es el contexto y las variables que influyeron en la producción de los textos que acá se analizan.

Este poder, explica Rita Segato (2013) en su artículo en el que revisa el trabajo de Aníbal Quijano, se funda en la noción de capital como concepto esencial para comprender un sistema eurocéntrico, cuya finalidad trae como consecuencia la expansión colonial, lo que se inaugura con la llegada a América del Sur.

El contexto histórico que revisa este trabajo considera mirar con atención el sistema de encomienda por ser este un mecanismo colonial para el ejercicio del poder y porque los indios e indias que habitaban el periodo colonial estaban, de una u otra forma, vinculado a este y siempre, determinado por este.

## **ii. La Encomienda, un mecanismo del poder colonial**

Durante los primeros años de la conquista y en los primeros de instalación de la colonia, hubo intentos de orden para reparar la violencia que se imponía; sin embargo, estos no necesariamente se concretaban y el control sobre el cumplimiento de las leyes de protección era escaso y limitado.

La encomienda se instala, entonces, como una forma de resguardar los intereses de la colonia española: los tributos, la propiedad de las tierras y de sus recursos y la evangelización, pero con la justificación de cuidar a los indios e indias del territorio.

Este sistema tiene sus orígenes en el feudalismo castellano. “Consistió en que los jefes militares devenían en gobernadores de las áreas que hubieran contribuido a conquistar; allí debían realizar un sistemático adoctrinamiento de sus habitantes moros a quienes se consideraba encomendados.” (Gentile, 2008:41) La diferencia con la instalación de esta institución en América consistió en que los indios fueron propiedad de la Corona y que las encomiendas eran heredables hasta por tres vidas y esta herencia incluía a los indios, su descendencia y sus tierras. Gentile considera que la encomienda fue la base del éxito de la economía colonial.

El derecho de propiedad sobre las tierras recientemente descubiertas no fueron territorio de la Corona de manera inmediata, ya que por disposiciones anteriores a su descubrimiento (Las Bulas de Alejandro VI) estas tierras pasaban a dominio de la Corona como herencia a sus sucesores. “Solo en 1523 las Indias pasan a tener la condición de realengo castellano, a ser inseparables de la Corona y del Reino de Castilla” (Góngora, 1951:38). Lo anterior resulta relevante porque esta situación, en cierta medida, determina la forma de administrar y gobernar estas tierras y, en consecuencia, el marco de relación con sus habitantes.

Ya decíamos que el Papa era quien gozaba del dominio de las Indias y este era endosado a los reyes para su administración y gobernanza. Lo anterior consideraba que la relación con el territorio tendría un carácter fuertemente religioso.

Una vez llegados los españoles al Nuevo Mundo comienzan a disponer de la tierra, su propiedad, recursos y sus usos. Esta situación y el detalle de cómo se fue gestando este trato es determinante para la presente investigación, ya que los y las indias que testan en el periodo que comprende el corpus del presente trabajo, lo hacen bajo los límites que la situación legal y religiosa que la época lo permitía: la encomienda.

Entre los antecedentes que se consideran para conocer el contexto se cuenta con: La Siete Partidas de Alfonso X; las Cédulas y Capitulaciones, en especial las Capitulaciones de Santa Fe. Esta última señalaba que:

“El título del nuevo dominio era inicialmente el descubrimiento; pero los Reyes acudieron en 1493, como ya antes en las competencias con Portugal en el curso del siglo XV, al Derecho Papal, recibiendo de Alejandro VI, en las dos Bulas Inter Coetera de aquel año, “plena, libre y omnímota potestad, autoridad y jurisdicción”, para ellos personalmente, y luego para sus sucesores en los Reinos de Castilla y León, en las islas y tierras descubiertas y que se descubrieren dentro de los límites determinados”. (Góngora, 1951: 36)

Así es como se comienza a repartir la posesión de la tierra y sus recursos y entre estos últimos se consideraba que las personas que ahí habitaban eran parte de estos.

Para Mario Góngora (1951) la incorporación de las Indias a la administración de Castilla es más bien un punto de partida jurídico y no un hecho político (que sí lo sería a partir del siglo XVIII), esto según el historiador, porque solo hasta el siglo XVIII se cuenta con un sentido sistemático y unitario (suponemos, porque no queda expreso) de la organización política de la Corona española con respecto a sus colonias (1951:39)

En 1524 se conforma el Consejo de Indias, el que tenía sus antecedentes en el Consejo de Castilla del que formaba parte. En estas dos instancias se considera el origen del Derecho Indiano y es este el marco que regula la forma en que ordena la colonia y su relación con los nuevos sujetos coloniales.

Uno de los asuntos más controvertidos de los que hubo de encargarse fue, precisamente, el de las encomiendas, en conjunto con las atribuciones de esta Audiencia. Acerca de las encomiendas, la tensión estaba en el derecho de propiedad perpetua de los conquistadores y sus descendientes sobre estas con respecto a los españoles que se instalaban en las tierras conquistadas,

“Cuando Nieva y los Comisarios de la Perpetuidad redactan en Mayo de 1562 su Memorial, advierten contra los peligros de conceder perpetuamente todas las encomiendas a los descendientes de los conquistadores, por la desvinculación que se creará entre las colonias y la metrópoli. El “criollismo” como tendencia anti unitaria es ya definido en la correspondencia de las autoridades del Perú del decenio de 1560... Las necesidades del Fisco Regio... imponen por primera vez una reforma importante al sistema de Consejo separado, consistente en quitar al Consejo de Indias el manejo de la Hacienda de Indias, entregándola al de Hacienda, pues la situación guerrera y diplomática de la monarquía exigía a veces una libertad completa y una rapidez que no se conciliaba con la administración separada.” (Góngora, 1951:39)

Como leemos, se puede entender que la separación de las audiencias afectaba los intereses sobre la posesión y explotación de las tierras y dejar este asunto al arbitrio de un tribunal independiente de la Corona constituía un riesgo. Por otra parte, también se evidencia, en palabras de Mario Góngora (1951), que el asunto del criollismo es un problema desde la perspectiva de la herencia y el poder sobre los recursos. Siguiendo a este autor, vemos que, en el primer periodo de la conquista el orden jurídico se organiza en torno a las capitulaciones, las que entendemos como la formalización de un vínculo entre la Corona y los conquistadores (en este caso) para la organización del gobierno en las Indias y el orden jurídico.

En el anterior marco es que se nombran a Gobernadores, los que tenían la autonomía para ejercer justicia en los asuntos de carácter civil y criminal. En este primer periodo estos, que no necesariamente emulan las formas del gobierno de la península Ibérica, también decidían sobre la potestad de la tierra y podían encomendar indios y repartir tierras (1951:48).

“El poder de repartir tierras, conferido en 1497 a Cristóbal Colón, ha sido transmitido a los posteriores Gobernadores de la Española, y figura luego en las diversas capitulaciones. El derecho a encomendar indios, que se practicaba desde la época de Colón y Bobadilla, es sancionado por los Reyes en 1503; pero desde 1511... Fernando el Católico lo reserva como una regalía, prohibiendo que lo use Diego Colón; en su nombre proceden a encomendar los Jueces repartidores enviados en 1514; ...Abolida la institución para el futuro, en 1520 y en 1523, fué (sic) no obstante regenerada por Cortés, como Gobernador de Nueva España; y, en fin, desde 1526, todos los capitulantes tienen licencia para repartir, haciéndolo con acuerdo de los religiosos.” (1951:48)

Lo anterior adquiere modificaciones con el paso de los años, dejando solo a algunos Gobernadores el poder de encomendar, diferenciando este poder del de los virreyes o del de las Audiencias. No obstante, en los primeros años de la instalación colonial, son estas unidades de organización las que germinan el futuro orden de las Indias.

Lo que interesa a la presente investigación es el devenir de la relación entre los conquistadores y las personas que habitaban las tierras conquistadas. Esto, porque al considerar que estas personas son sujetos que adquieren valor en tanto recursos para la explotación, las posibilidades de entender el contexto en el que indios e indias elaboran testamentos en el primer siglo de la colonia en Chile, estaría determinada por este marco.

La adjudicación de tierras y de personas de encomienda se funda en la convicción jurídica y religiosa española-eurocéntrica que atribuye la propiedad de la corona sobre quienes habitan territorios conquistados (propiedad sobre los infieles, como referíamos anteriormente).

No se puede obviar que hubo tensiones con respecto a los dogmas sobre los cuales se fundó la imposición y la explotación humana de la época; sin embargo, en los primeros años de instalación, predominó la consideración de que tanto la tierra, como los recursos que ahí había (entre ellos se consideraba a las personas) eran parte de las “utilidades” de la empresa de conquista (Góngora, 1951:49). A su vez, se consideraba que, en la remuneración de los

representantes de la administración española, no solo estuviera el salario en pesos, sino también en tierras y personas para sus servicios, ya que se consideraba que estas podían generar ingresos gracias a la explotación minera, trabajo agrícola, servicios personales, entre otros.

Precisamente el factor económico fue una variable que determinaría al nuevo orden. Una muestra de esto fue que la Corona española amparaba la conquista, pero su financiamiento debió auto sustentarse; no obstante, los recursos explotados y usurpados debían enviarse a España.

“La empresa voluntaria, pero incorporada al Estado por privilegios y deberes, se reveló como la forma más eficiente de conquista, en un momento en que la monarquía española no podía emplear sus recursos en una política colonial. Las Indias debían sostenerse con sus propios recursos, y contribuir con sus tesoros al patrimonio general de la monarquía” (Góngora, 1951:50)

Al vincular esta conclusión con los argumentos sobre los cuales se sostuvo y justificó esta campaña post “descubrimiento”, es posible reconocer que la guerra santa, como marco legal que antecede a la conquista y que justificaba la recuperación de tierras para el avance del cristianismo, resulta relevante como sostén que justificaba la evangelización de los no cristianos como medio para alcanzar la civilización de aquellas personas que vivían fuera de los márgenes culturales y religiosos que los españoles tenían e imponían. Como desarrollamos, desde una perspectiva semiótica, estar fuera de los márgenes de la semiosfera dominante significaba entrar en un espacio sin sentido, sin significado, un espacio de ininteligibilidad que, para ser incorporado a este sistema español, debió ser traducido e introducido a la semiosfera dominante. De no ser así, quedaba en un espacio de barbarie, de no cultura, de oposición y esto justificaba la violencia para combatirlo. Tal como ocurrió entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica en contextos previos a la conquista.

Es por ello que consideraremos como estrategias semióticas para la traducción de la semiosfera precolonial a las estructuras organizacionales político-jurídicas como el requerimiento, al que nos referimos anteriormente y como la encomienda y los testamentos que analizaremos. Creemos que gracias a estos mecanismos (entre otros) fue posible traducir la no cultura que estaba fuera de los márgenes hispanos para introducir y ordenar este nuevo sistema social y cultural para poder recodificarlo mediante sus metalenguajes; hacerlo inteligible para la organización colonial resemantizando y provocando la semiosis y generando nuevas formas simbólicas; de esta forma y desde una perspectiva de interpretación semiótica, solo así se podría administrar la imposición colonial.

Como sabemos, la encomienda fue una forma de ordenar la sociedad a favor de los intereses de la conquista (del imperio): ampliación del poder geopolítico, recursos minerales (oro y plata), recursos humanos y ampliación del catolicismo mediante la evangelización. Este fin requería de un fundamento jurídico (el requerimiento) y de un sistema de orden social que permitiese su ejecución y operatividad (la encomienda), es así como se organiza en territorios a los indios e indias que viven y trabajan bajo el mando de un encomendero que asegura que las personas que están bajo su tutela, personas consideradas incapaces relativos por el estado español, tuviesen protección y fuesen evangelizados para sacarlas de su estado de infiel e invisibilizados. Lo anterior revestía dificultades: la resistencia, la incompatibilidad lingüística y cultural. La resistencia fue combatida con la guerra y con la religión y en Chile, a partir de 1541, fueron sometidos muchos indios e indias y acogidos por este sistema para la vida en conjunto con el nuevo poder hegemónico; el problema de la lengua fue resuelto a través de indios traductores y, en el caso de los testamentos, a través de la buena fe sobre el accionar de quienes escribían lo que los testadores dictaban al no poder escribir el castellano. El problema cultural fue resuelto a través de mecanismos coloniales como los que acabamos

de mencionar (entre otros) y que fueron facilitando la imposición de la nueva cultura. Sabemos que la instalación de la encomienda generó nuevas formas de vida para los indios e indias: aprendieron nuevos oficios, resignificaron los que ya conocían, comenzaron a habitar la tierra de manera diferente, el tiempo lo usaron de manera diferente, las relaciones entre sí también fueron modificándose, hubieron de aprender una lengua nueva y aprendieron a temer a Dios a través de la evangelización: cada encomienda debía tener una capilla o un símil de iglesia dentro de sus límites.

Hugo Contreras (2004) señala que este sistema logró implementar una “economía comunitaria” entre los indios e indias para superar las restricciones de los encomenderos, conservar “antiguas formas de ocupación del espacio territorial y explotación económica (...) En suma, una sociedad que a pesar de dominio y la explotación, por muchos años logró sobrevivir como una realidad específica al interior del mundo colonial” (2004:70)

Para el historiador, este sistema resulta ser un sistema aculturador que facilitó la convivencia entre los españoles y los indios e indias en el contexto colonial.

Para nosotros y desde un punto de vista semiótico-cultural, la encomienda sirvió de filtro traductor de un sistema semiótico impuesto y esta imposición tiene un antecedente muy relevante y que determina la interpretación y el sentido del presente trabajo: la conquista, la guerra y la violencia y coacción ejercida sobre los sujetos, hasta entonces precoloniales y, a partir del primer contacto, indios. Recordemos que las reparticiones de tierras, como premios a los conquistadores, consideraban a personas que serían ocupadas para el servicio personal y para la extracción de recursos para las arcas reales y personales de los conquistadores y luego llamados encomenderos en el periodo colonial.

“La instalación de la encomienda fue mucho más que un sistema de premios a los beneméritos del reino o el marco institucional de las relaciones laborales entre indios y españoles, constituyéndose en un complejo aparato reordenador del mundo indígena tanto desde el punto de vista económico, como social y cultural” (Contreras, 2004: 70)

Sin embargo, aparecen preguntas necesarias de instalar para entender mejor este posible uso y, al respecto, si miramos desde la premisa de la imposición violenta, mediada por el miedo resulta ineludible referirnos a la capacidad de decisión que sobre estos mecanismos-traductores impuestos tuvieron los indios e indias, es decir, ¿Podían rebelarse o negarse a ser parte de una encomienda?, ¿Había propuesta en horizontal relación? Sabemos que la identidad de los indios e indias conlleva la consideración de su incapacidad para decidir por sí mismos, entonces, ¿Podían negarse?

“La voluntad de testar no siempre emanó del testador. En la mayoría de los casos, se nota, con más o menos sutileza, la presencia del encomendero o de algún español respaldado por la autoridad local. El resultado fue el mismo: una lista de débitos y algunos créditos, y no parece casual que el principal acreedor o el mandante (en el caso de indios que eran mandatarios de españoles) fuese el albacea.” (Gentile, 2008:28)

O la Iglesia.

Para comprender la institución llamada Encomienda, hemos revisado textos que no solo ofrecen una descripción de este, sino que también una postura política sobre su uso, función y trascendencia; al respecto, si bien la presente investigación no trata sobre el comentario de estas visiones, será relevante considerar que estas perspectivas influyen en la forma como se describe la encomienda. Es lo que ocurre con el texto de Guillermo Feliú Cruz (1941) en el que encontramos una visión determinada sobre la conquista y la colonia española en América que no compartimos; no obstante, rescataremos de esta obra la descripción del

sistema Encomienda porque resulta importante comprenderlo para analizar los testamentos de indios vinculados a este y que se revisarán en esta investigación.

Feliú (1941) asume que América fue descubierta por los españoles y que el estado en el que encuentran estas tierras era salvaje al igual que sus habitantes. Esta visión de los hechos, que no reconoce la otredad, se enmarca en la dicotomía que sustenta la existencia de lo colonial, que interpreta al mundo como dos posturas que se oponen: civilización y barbarie. Como ya hemos visto, este binarismo, de lógica colonial, es entendido desde nuestra perspectiva de análisis como la relación de la semiosfera colonial dominante con lo que hay fuera de sus fronteras y esto es: caos, ininteligibilidad, opuesto contradictorio, alosemiosfera, no cultura. De esta manera, al ordenar así la comprensión de la cultura, fue posible imponer lo colonial, de manera justificada, mediante sus mecanismos traductores, para incorporar en ella lo que está afuera, traducirlo y resemantizarlo. Como iremos desarrollando, la encomienda será un mecanismo traductor colonial y a la vez un texto que, al traerlo a la actualidad, nos arrojará, cuando lo pasamos por el filtro traductor de la semiosfera del intérprete crítico, nueva información, demostrando la riqueza mnemotécnica de estos textos y, a la vez, abriendo el espacio de nueva información a partir de nuevas interpretaciones.

Sobre la encomienda, Feliú (1941) caracteriza el contexto en el que se instala y para ello menciona que las tierras descubiertas se encuentran “sin la mano del hombre” (1941:16) y que, por ello, España, trasplanta sus instituciones en el Nuevo Mundo. Sobre este punto es evidente que alude a lo que entiende como ausencia de la civilización haciendo el contraste entre “hombre” y los salvajes que habitan estas tierras. Esta perspectiva anula y niega por completo la posibilidad, siquiera, de intentar conocer el orden social de las comunidades de estas tierras “descubiertas”. Esto es la negación de la otredad expresa y la perspectiva fundacional colonial. Se pregunta, entonces, cuál es la intención de los españoles con estas

tierras y se responde que es la explotación de estas, lo que cambia cuando se encuentran con los recursos minerales, oro en particular, y en ese momento la codicia de los españoles habría requerido mano de obra, “barata”, señala Feliú para su explotación,

“Es muy explicable esto, pues los colonos se dirigieron hacia las faenas que más rendimiento producían. El oro abundaba, la mano de obra barata y el metal era considerado en ese tiempo, por sí solo, como la economía misma. Teniendo oro se tenía todo... Sin embargo, el aprovechar el oro es una de las tantas formas de explotar la tierra. Cuando aquél se agotó, la manera de explotar fue otra” (1941:17)

Es interesante la omisión a la esclavitud y la referencia a una “mano de obra barata”, en consideración a que hemos visto que la explotación del oro y otros minerales se ejecutó durante los primeros años de la conquista y la instalación de la colonia, agotándose rápidamente este recurso y, en este contexto, la coerción mediada por suplicios, capturas, mutilaciones y otras aberraciones eran el motor que movilizaba el trabajo forzado, esclavizado y barato para la explotación de los recursos minerales, el trabajo agrícola y ganadero, los servicios personales y otros tipos de abusos. Por otro lado, se evidencia la idea que sostiene que la colonia se justificaba por la codicia de los españoles y que esta, a su vez, se justificaba por la economía de ese tiempo. Lo anterior es lo que critica Andrés Prieto (2013) para señalar la ausencia de la esclavitud como tópico de la historiografía y como forma de eludir que estas prácticas abusivas y violentas eran, precisamente, el mecanismo movilizador de la colonia. Si miramos desde la propuesta de Prieto (2013), entonces, podremos comprender que la encomienda, como sistema de orden español trasplantado desde España (Feliú, 1941) se utilizó para “ordenar” un caos entendido como salvajismo y, para nosotros, como mecanismo traductor colonial y no solo como instrumento económico, jurídico y religioso como postula la semiosfera colonial. Para Feliú, los españoles vinieron a explotar la tierra y no a comerciar, lo que se contradice con la historiografía crítica que señala,

por ejemplo, que Colón trasladó cientos de indios para ser esclavizados en Europa y, sabemos que el comercio de esclavos (ilegal en la época) era muy rentable y motivador para sumarse a las tareas conquistadoras. Pedro de Valdivia les prometía a sus hombres futuros pagos con repartimientos de indios. “Si sumáramos todos los esclavos indios que fueron capturados en el Nuevo Mundo desde la llegada de Colón hasta fines del siglo XIX, su número oscilaría entre 2.5 y 5 millones de esclavos” (Reséndez, 2019:15).

En los primeros siglos de la relación con la empresa colonial, los siglos XVI y XVII, la baja de la población fue drástica, producto de la guerra, la hambruna, esclavitud, enfermedades adquiridas por el contacto con los españoles. Reséndez (2019) confirma que, las capturas o “corridas de tierra” para obtener esclavos y la migración forzada que deviene de esta fue una forma de propagación de enfermedades por todo el territorio. Estas muertes y, en consecuencia, la baja de la población, hicieron que mermara la “mano de obra barata” generando aún más “codicia” por la pertenencia de esclavos, los que eran comprados o capturados más allá de las fronteras que separaban la civilización de la barbarie, es decir, más al sur del Biobío, porque son los bárbaros los esclavizables, en la semiosfera colonial los esclavos son indios de paz y su semiosfera es la encomienda.

A pesar de la abolición de la esclavitud, existían prácticas que buscaban evadir los marcos legales de esta y que terminan por formalizarse en las dos últimas décadas del siglo XVI, como lo fue el hecho de liberar indios y luego devolverlos a sus amos como indios de encomienda. Jaime Valenzuela Márquez llama a la encomienda como “aquella tradicional institución de coerción laboral” (2017:324)- los que terminaban ejerciendo servicios personales para disociarlos de la obligación tributaria que sobre las otras funciones ejercidas por los indios recaía.

Feliú (1941) postula que la conquista y la colonia fueron el “primer ensayo” de la modernidad para la transformación de un continente a otro. Sugiere que esto trae como beneficios, la asimilación “más o menos absoluta. Deja el interés esencialmente comercial; este, en la empresa española, como en la inglesa, es una consecuencia de la transformación de un continente salvaje” (1941:17). Es decir, para Guillermo Feliú, el interés comercial es consecuencia de la acción civilizatoria impuesta por los españoles sobre América central y del sur, porque, al parecer la civilización tiene un costo y ese se pagó con la vida, trabajo y sufrimiento de las personas que, sin saberlo, detentaban la condición de salvajes.

En este contexto es que el historiador chileno sitúa la instalación de la encomienda. Esto no es menos importante, porque el escenario que dibuja para sostener la implementación de este sistema considera las siguientes premisas:

- Los españoles descubren América.
- El estado de las tierras descubiertas y el de sus habitantes es considerado salvaje.
- Estas tierras requieren la “mano del hombre”, es decir, la intervención del hombre blanco, europeo y católico para poner el orden (lo contrario al orden es el caos).
- Los españoles vienen a explotar las tierras del Nuevo Mundo, incluyendo el oro, que es parte de las tierras, pero no vinieron a comerciar, porque no era su interés, esto, más bien, es consecuencia de la empresa colonial en un continente salvaje,
- La explotación del oro es parte de la codicia española y esta es consecuencia de la economía de la época,
- Para la explotación de las tierras se cuenta con mano de obra barata: los indios salvajes que abundaban, al igual que los recursos minerales,

- La mano de obra barata, eufemismo de esclavitud, era parte de la economía de la época,
- El beneficio de la que llama, empresa española, es la asimilación de un continente salvaje con respecto a otro que no lo es.

Por instrucción real, las encomiendas debían considerar el pago de tributos de los encomendados a los encomenderos y estos debían ser protegidos y adoctrinados. El período de entrega fue por dos años, los que se iban renovando. La distribución de indios dependía del rango del encomendero. Feliú (1941) señala que la encomienda fue una institución que estructuró la sociedad colonial que es difícil de definir porque estaba en constante cambio.

“En el primer momento los indios se encomiendan para darles una especie de protector y para premiar el servicio prestado por los conquistadores y pacificadores. En un segundo momento ya no se encomiendan directamente las personas de los indios, sino cierta cantidad que en concepto del tributo vienen estos obligados a pagar a sus encomenderos.

Estas son diferencias teóricas; en la realidad misma se halla la causa de las encomiendas: necesidad del indio para que el español viva. Los trabajadores que deben extraer el oro y sembrar los campos deben ser ellos.” (Feliú, 1941:25)

Vemos que la forma de entender a esta institución está centrada en el español encomendero y no en las personas sometidas a este. De hecho, las personas encomendadas son reducidas a premio y minimizadas o infantilizadas al señalar que requieren protección. Luego, en esta idea de ser una institución cambiante, ya no identifica personas, sino a un grupo de ellas que deben pagar a su protector y reconoce que, para la existencia del español, se requiere la existencia del indio, porque ellos producen sus ganancias y sus alimentos. Esto es bien interesante desde nuestra perspectiva semiótica, en definitiva, la existencia de una semiosfera requiere de otra opuesta para definirse, es decir, para que la semiosfera colonial pueda describirse y operar como tal, requiere de una opuesta para su autodefinición. Lo que está fuera de ella es su opuesto y lo requiere para existir y en este punto, precisaremos la

afirmación de Feliú señalando que no es el español el que requiere del indio para vivir, es el hombre blanco católico europeo-español y civilizado el que requiere a otro opuesto para definirse como tal por contraste y, gracias a esa contradicción, ejercer su superioridad con una justificación. Sin duda este es el mecanismo base del sistema colonial y, por ende, de la encomienda. “El encomendero no es un propietario, sino un enfiteuta” (Feliú, 1941:26) y un enfiteuta, figura heredada del derecho romano, que refiere a quien hace uso de una enfiteusis, es decir, del derecho de uso de un inmueble o tierras que le pertenecen a otro quien, a cambio de un pago (tributos en este caso) cede el uso de esta. La encomienda, entonces, extendería semánticamente la definición de la propiedad hacia las personas; es decir, se extiende a considerar que la cesión contempla tierras y personas para uso de ellas sin detentar la propiedad, porque esta es exclusiva de la Corona Española. O sea, las personas Otras son propiedad de la Corona y, mediante la encomienda, se administra esta propiedad: el sujeto colonial Otro deviene en objeto y pierde su calidad de ser humano. Sin duda que el análisis de la encomienda y de todo el sistema que sustenta la colonia requiere una revisión del problema ontológico que subyace bajo estas instituciones.

“Pero tal sentido no debe tomarse como verdadero ya que el encomendero solo puede gozar de los tributos, y éstos aun no por dominio directo. Tales palabras de posesión y señorío se refieren únicamente a la propiedad y posesión relativas o limitadas que se concedían con las encomiendas sobre los tributos que los indios encomendados debían pagar. También se ha querido ver como fuerza de ley lo referente al usufructo de las personas mismas de los indios por los señores encomenderos, la ceremonia de toma de posesión de una encomienda. Aquí la posesión es lo mismo que la del tributo y también esa entrega del cacique, es con el objeto de que sepan los indios que se les da aquel encomendero. Y si todavía algunos alegan que el tributo se trueca en servicio personal, se puede responder que en este caso el servicio suple al tributo y no a la persona del indio.” (Feliú, 1941:26)

Ante lo anterior, antecedente que explica y define a la encomienda, continúa señalando que el indio es un “vasallo libre” que recibe una paga por sus servicios. Para este autor, este

sistema está tensionado por la transición de un estado medieval a uno moderno. Al leer a Guillermo Feliú Cruz (1941) podemos comprender el intento de instalar la idea de un encomendero que no está, necesariamente, enriqueciéndose con este sistema, sino más bien, ejerciendo una función demandante y con cierto costo. De hecho, el autor señala que las encomiendas, con el paso del tiempo, se fueron agotando -no señala que las razones de esto fuera el resultado de las muertes de los indios e indias por las causas que ya hemos desarrollado- centrando la mirada en la encomienda como un recurso de recompensa y motivación para los conquistadores y colonos, la que, al ir agotándose, en sus palabras, requirió de motivaciones extras para mantener el interés de permanecer en la instalación de las colonias españolas. Así aparecen las pensiones, las que en sus palabras “recaían sobre los tributos de los indios” y esa parte de estos pagos no se iba a las arcas del encomendero, sino a las de quien gozara de la pensión. Esta figura es descrita como un dato más para sostener que no había intención de enriquecimiento, puesto que, en palabras nuestras, las ganancias serían regulares o no tan grandes. Este sistema de pensiones no se aplicó en Chile porque, señala Feliú, las encomiendas acá fueron de servicio personal.

“Desde luego, el Rey es el único que puede otorgar encomiendas y mercedes, puesto que le pertenecen. Pero en las capitulaciones que se celebran con los conquistadores, se le faculta al adelantado o capitán general para que ejerza ese poder, es decir, repartir encomiendas.” (Feliú, 1941: 31),

Y esto es lo que hace Pedro de Valdivia en Chile,

“En general podemos concluir así: teóricamente se necesita la autorización del Rey para encomendar. Prácticamente cualquier conquistador encomienda con o sin facultad para ello. Es más: en Chile, todos los gobernadores despojaban a sus enemigos de las encomiendas otorgadas por sus antecesores y a su vez las daban a sus amigos. ¿Habrá diferencia entre la teoría y la práctica? (1941:31)

Claro que la hay, las Leyes Nuevas y los marcos legales sucesivos, fueron cediendo a las presiones político-económicas de los españoles en América para que, finalmente, las regulaciones prohibieran en la teoría, pero permitiesen en práctica. De hecho, ya sabemos que, en Chile, hubo un periodo en el que la esclavitud se consideró legal y con ello se favoreció el comercio de personas. Este asunto, cuyos beneficios son los económicos y no sus causas, son consecuencias del poder y las relaciones que devinieron de su ejercicio. Tal como lo confirma Feliú (1941), para los gobernadores en Chile, las encomiendas constituían valores de cambio a través de los cuales se ejercía el poder político.

Feliú señala que las encomiendas (tierras e indios) fueron repartidas, primero, entre los descubridores, luego a los conquistadores, le siguieron los pobladores y pacificadores-gobernadores. Estas categorías son esencialmente coloniales, es decir, cada una de ellas se compone semánticamente de sentidos que se enmarcan en las fronteras coloniales y sus epistemes ignorando el contexto y todo aquello que está fuera de estos límites y que por esta razón no es legible.

Para empezar, descubrir implica que solo existe lo que se conoce y, fundacionalmente, comienza a ser cuando es nominado por quienes descubren. Esta perspectiva omite las existencias de otros en beneficio de la superioridad que se ostenta o se cree tener. Los conquistadores en América sostienen que se enfrentaron a una guerra y sobre ella se gana la posesión y el dominio, pero no se menciona la desigualdad bélica, las estrategias utilizadas para ello y el poder ejercido para el sometimiento. Ya hemos señalado que, en Chile, después de 1598, los españoles comprendieron que no podían dominar la resistencia de los indios del sur y establecieron una frontera para separar la civilización de lo que consideraban barbarie; pero esta frontera era traspasada para capturar personas y esclavizarlas como derecho propio ante la resistencia ejercida en el marco de una “guerra

justa”, lo que sin duda fue una paradoja. Los pobladores, entendemos, serían los españoles que se fueron asentando y constituyendo las ciudades que se fueron fundando, para ello sabemos que solo podían hacerlo con los indios, “mano de obra barata”, porque como ya lo señalaba Feliú, el español (colonial) no existe sin el indio. Por último se refiere a los pacificadores que, serían los que hacen “correr la tierra” y, mediante las malocas, capturan personas (indios del sur principalmente) para esclavizarlos, es decir, el sometimiento mediante la fuerza de la coerción, del miedo provocado por las mutilaciones y suplicios cometidos, son los mecanismos de pacificación que ejercieron españoles sobre personas para su servicio personal en pago o adquirirían indios por derecho propio en estas malocas o también llamadas razzias.

Las encomiendas, en su definición y estructura original -recordemos que esta institución fue cambiando y acomodándose a cada contexto en la que situaba- consideraba categorías de personas que no podían obtener encomiendas, entre las que se encontraban las mujeres, salvo si cumplía excepciones como la de nominar al marido como “cabeza” de encomienda (es decir, la mujer debía estar casada); el gobernador o pacificador, con la excepción de aquellos que tenían la facultad de encomendar y, en esos casos podían encomendarse repartimientos y quienes no vivían en los lugares de residencia de los indios. Este último punto es interesante y, desde ya, podemos concluir que esto no se cumplió en Chile por cuanto ya sabemos de las migraciones forzadas derivadas de las capturas. Con las Leyes Nuevas se prohibió dar encomiendas como dote.

Guillermo Feliú Cruz (1941), para referirse al sistema de encomienda en Chile, señala la importancia social que los encomenderos tuvieron y el poder que ostentaban al ser la cabeza de una institución que sostenía la economía colonial.

Como ya hemos señalado anteriormente, Pedro de Valdivia recurrió a este sistema para mantener motivados a los españoles que le acompañaron en la expedición, esto mediante la promesa de entregar repartimientos para premiar el trabajo o entregando encomiendas como pago,

“Los padecimientos, crueldades, hambres, sacrificios, sufridos por estos bravos soldados, fueron enormes. Un cuadro admirable de tales angustias lo ha trazado con maestría don Crescente Errázuriz en su Pedro de Valdivia. “Mientras mayores padecimientos sobrellevasen aquellos hombres de fierro, mayor cuidado debía poner un buen Gobernador en compensarles de alguna manera tal situación, á fin de hacerles soportable su tremenda suerte.” (Feliú, 1941:91)

Y agrega que, además, era sabido que los españoles habían llegado a conquistar estas tierras haciendo esfuerzos personales, porque se autofinanciaban y las armas y todo lo necesario para participar de esta empresa era abastecido por ellos mismos. Poner el punto sobre esta circunstancia, en apariencia, busca demostrar que los españoles venían haciendo grandes esfuerzos para sostener las razones que justifiquen que se les pague con tierras y personas para ser esclavizadas. Podemos concluir, luego de lo señalado hasta acá, que los españoles que se sumaron a esta empresa conquistadora recurrían a sus recursos personales e, incluso a préstamos, porque sus expectativas apuntaban a enriquecerse en estas tierras, razón por la cual, debemos considerar que estaban invirtiendo recursos para hacerlos crecer a través de la explotación de los recursos naturales y de las personas que acá vivían. Poner el énfasis en esta idea de inversión y no en la del esfuerzo que hacen y que justifica las ganancias, permite mirar con sentido de realidad un periodo de la historia que se ha pretendido divulgar con un romanticismo que omite las violencias cometidas y que son parte de la base identitaria del estado nación que se irá constituyendo con los años. Lo anterior y, desde la perspectiva sobre la que ponemos los énfasis en la presente investigación es el de

considerar que la encomienda es una institución colonial que fue configurando una identidad colonial que se relaciona con lo que entendemos son las colonialidades heredadas hasta el presente.

Feliú reconoce que los primeros repartimientos de indios hechos por Valdivia no siguen una planificación de instalación colonial, sino que siguen la lógica de considerar a este recurso como un mecanismo de pago que pudiese mantener la conformidad de los españoles que le acompañaban y así asegurar que no abandonasen la tarea de conquistar. Lo anterior es, también, parte del sistema colonial (considerar a los sujetos como recursos con valor de cambio o de uso).

“Como no se tenía un conocimiento exacto del país, y aun cuando así hubiera sido, los repartimientos se hicieron, no de acuerdo con las posibilidades de la futura colonia, sino con el deseo de contentar a todos: de este modo tenían un título y combatían por lo que les pertenecía. Por medio de este régimen, los españoles adquirieron un dominio absoluto del Valle Central.” (1941:92)

Estas encomiendas, entregadas por el Gobernador a partir de 1542, serían las primeras encomiendas de Chile y sus encomenderos, los hombres que acompañaban a Valdivia.

Con el paso del tiempo, la instalación de las ciudades que iban fundando y la resistencia de los “indios”, muchas de las encomiendas instaladas en estos espacios fueron destruidas.

“Las otorgadas por Pedro de Valdivia fueron en su totalidad destruidas; solamente algunas, al norte del Maule, subsistieron y forman desde entonces, los primeros focos de la cultura europea, haciendo, desde luego, producir a la tierra mayor rendimiento que en los tiempos prehispánicos. Introdujeron una verdadera organización del trabajo, y relativamente, un uso más racional de la tierra.” (Feliú, 1941:93)

En la anterior cita queda de manifiesta la dicotomía que opone la civilización europea a la barbarie de los indios. Al respecto, se instala la idea de que la encomienda como un sistema de orden colonial vino en contribuir a lo que hoy podríamos expresar con la idea de

desarrollo. Pero también expone la presunción, como parte de la dicotomía ya mencionada, que antes de la instalación de este orden, había desorden e irracionalidad en el uso de los recursos. Desde nuestra perspectiva, entenderemos que el sistema de encomienda es un sistema que contribuyó a imponer el orden que la colonia, con todos sus dispositivos de poder, impuso, incluyendo el de los trabajos forzados y esclavitud. Para comprender desde la semiótica de la cultura a este sistema de orden (que solo existe por oposición al caos) es necesario comprender que la encomienda es una semiosfera en sí misma y que contiene sus propios fenómenos de traducción, semiotización, diálogo y generación de nueva información; pero también es un mecanismo traductor de la semiosfera colonial española que traduce lo que está fuera de sus límites para incorporarlo dentro de sus fronteras, darle inteligibilidad mediante la resemantización y de esta forma ir generando un código con el que se escribe ese gran texto llamado colonia.

Feliú (1941) relata los conflictos que tuvo que enfrentar Pedro de Valdivia por el exceso de encomiendas entregadas y por la disconformidad entre los españoles al ver disminuidas las cantidades de indios, producto de las bajas de la guerra. Sobre este punto es interesante mencionar que, a partir del relato de Guillermo Feliú Cruz se comprende que la encomienda no solo adquiere, un carácter social y legal, sino que también político. Al respecto, Valdivia habría tenido que redistribuir las encomiendas entregadas, quitándole a unos y entregando a otros, tierras e indios. Para evitar conflictos entre los españoles asentados en Santiago y la zona centro norte, el Gobernador ofrece compensar a quienes mermaron sus posesiones con una multiplicidad de indios que serían obtenidos de la ampliación de la conquista hacia el sur. Ya sabemos que eso se hizo y, a través de las malocas y corridas de tierra, se iban capturando a las personas que habitaban los territorios conquistados y a quienes se oponían a la dominación.

“Los despojados se tornaron en enemigos y descontentos, dando a la colonia un tinte de intranquilidad. Muchos de ellos protestaron, pero el Gobernador les cortó las pretensiones con respuestas como éstas: “Que si algún derecho tenían, lo fuesen a pedir al rey”. “Que lo ahorcaría o cortaría la cabeza”. Con medidas tiránicas logró calmar, aparentemente, los ánimos. Pero en el fondo, la venganza sólo se postergaba. Muchos llevaron sus quejas al Rey y a la Real Audiencia de Lima. Este tribunal dió la razón a los despojados y ordenó que fuesen puestos en posesión de sus mercedes.” (1941:97)

Este sistema fue muy apreciado y su valor constituía en gran medida en el motor movilizador de la conquista. Pero también fue un asunto de importancia política que quedó de manifiesto con la siguiente referencia a este hecho:

“Pero todo fué inútil. Valdivia vió la manera de entorpecer las resoluciones tomadas. Barros Arana dice que a pesar de que no se puede negar la parcialidad de la reforma, los agraciados fueron grandes soldados que descollaron durante mucho tiempo. En cambio, los despojados no han dejado huella apreciable en la historia.” (1941: 97)

El Gobernador conocía su poder y sabía cómo manejarlo. Se ha escrito sobre sus prácticas de coerción aplicadas a los indios e indias, las que también constituyeron una práctica para quienes consideraba traidores.

Los abusos cometidos al alero de este sistema generaron que los indios e indias de encomiendas se dedicaran más a servicios personales que a otras tareas sin remuneración. Es por ello que, bajo la presión de algunas instituciones eclesiásticas y otros, se buscó regular este sistema de “trabajo”. En el gobierno de García Hurtado de Mendoza se promulgó la Tasa de Santillán, creada por Hernando de Santillán, quien esperaba abolir con los servicios personales (que ya estaban prohibidos por las Leyes de Indias). Feliú (1941) señala que Santillán condenaba las crueldades a las que eran sometidos los indios a pesar de justificar la guerra contra ellos.

“Las Leyes de Indias establecían tributos, pero el único que el indio en Chile, debido a la falta de organización, podía satisfacer, era el servicio personal. En México y en Perú, el grado de civilización alcanzado por el indio lo capacitaba para realizar la idea

contemplada por la legislación. Pero en Chile la cosa cambiaba, las Leyes de Indias no reflejaban ni por asomo lo que había que hacer. De ahí que Santillana comprendió lo imposible de abolir el servicio personal y hubo de tratar de conciliar las ordenanzas reales con la naturaleza propia de los vasallos del país. La tasa fué de servicios. El mismo Santillán dice que hubo de tasar así el trabajo porque en ella no hay otro género de aprovechamiento.” (Feliú, 1941:102)

Sobre la estructura interna, la encomienda era organizada y dirigida por un cacique o curaca. Esta persona era el responsable del vínculo entre los indios de la encomienda y el encomendero y lo interesante acá es cómo, mediante la estrategia de traducción, la figura del líder precolonial pasó a cumplir las funciones de capataz de un grupo de trabajo, el que no necesariamente estaba conformado por personas vinculadas étnicamente con su condición de cacique o curaca; esto debido a las migraciones forzadas, raptos y otras razones que explicarían la diversidad que podría encontrarse en un solo grupo de personas parte de una encomienda, lo que no excluyó que también pudo cumplir con la condición de liderar un grupo vinculado étnicamente.

“En el inicio de la colonia los títulos de encomiendas permiten apreciar como los conquistadores europeos utilizaron los sistemas políticos locales para controlar los territorios y sus habitantes, así como, principalmente, extraer los excedentes que sostenían a las nuevas elites europeas” (Inostroza e Hidalgo, 2021: 81)

La Tasa de Santillán establecía reglamentos que regulaban el sistema de encomienda en las tres zonas que constituían el territorio de Chile. Por una parte, se regulaba el trabajo en los lavaderos de oro. Los caciques debían dar a los dueños de las encomiendas la sexta parte de los naturales que pertenecían a la encomienda y que tuviesen entre 18 y 50 años y fuesen varones. De lo extraído de las faenas, la 6ª parte pertenecía a los indios.

Para otras funciones o labores no mineras, trabajaba la quinta parte de las personas encomendadas. A los indios que ejercieran funciones que requerían herramientas, estas se les debían entregar junto con proveer: un cuartillo de maíz diario, sal, carne, ají. A quienes

trabajaban en el campo se les debía proveer de un vestido de algodón y mantas. A las mujeres de servicio doméstico: dos vestidos de algodón completos al año.

No se podía obligar a llevar carga pesada sobre los hombros a los hombres, ni imponer trabajo a las mujeres. Los encomenderos debían adoctrinar-evangelizar a las personas encomendadas, abrir hospitales para curar a los enfermos. Debían liberar a los yanaconas y se autorizó el “uso de negros” para la extracción del oro.

A pesar de aprobarse esta Tasa, no pudo implementarse por la negación de los encomenderos. Luego de esta hubo varios intentos de regulación que también fracasaron. En 1561, Francisco de Villagra promulgó la ordenanza de minas que reguló el horario de trabajo de las personas encomendadas prohibiendo el trabajo de caciques y mujeres, afectando con multa las faltas a estas ordenanzas. Consideraba, también, alimentar a los caciques y a sus mujeres con doble ración. Incorporaba el castigo al ultraje a las mujeres de los indios (lo que habría sido una violencia recurrente); el cuidado y visita permanente a indios enfermos, así como también se les prohibía dar azotes. La temporada de trabajo en las minas no podía extenderse más allá de ocho meses y se regulaba la posesión de estas, así como la exigencia de contar con un sacerdote en cada encomienda. A pesar de los esfuerzos, estas ordenanzas tampoco de cumplieron.

Durante el periodo de gobierno de Pedro de Villagra (1563-1565) los encomenderos ejercieron mucha presión sobre el poder político, el que estaba asociado a los intereses de avanzar hacia el sur con la conquista. Esto, sumado a la molestia por las regulaciones y el interés económico que las encomiendas tenían, fueron empoderando a los encomenderos hasta el punto de constituirse en un poder político de la época, tan influyente que lograban

evadir el cumplimiento de las ordenanzas y reglamentos, lo que no era tan complejo si consideramos que las autoridades también eran dueños de grandes encomiendas.

Pedro de Villagra promulga reglamentos para completar la Tasa de Santillán e intentar su cumplimiento. Reduce la temporada de trabajo minero a seis meses y estos se distribuían de manera diferente según la zona en la que se encontraba el lugar de extracción.

Esto permitía que las personas encomendadas tuviesen tiempo suficiente para sembrar y cosechar sus alimentos, según la temporada de siembra, y de esta forma asegurar la alimentación de la encomienda. Se aumenta a un sexto la parte de oro que le correspondía al indio (antes era un octavo) y de este pago se descontaba lo requerido para comprar ovejas, las que se les entregaba al encomendero para su administración, debiendo este rendir cuentas año tras año dándoles a los indios encomendados la parte que les correspondiese del ganado. De esta forma, los indios se fueron haciendo de animales para su propiedad. En los testamentos de verá esta práctica cómo la administración de estos animales no quedó fuera de los abusos.

La posibilidad de contar con ganado no significaba, necesariamente, que los indios e indias tuviesen capacidad de disponer de ellos comercialmente, porque, tanto la administración como la decisión sobre estas estaba en manos de un español con el que se relacionaba en el marco de las encomiendas.

El gobernador elegía a un Protector de los indios y este recibía su sueldo entre aportes de los indios y del encomendero. Lo anterior no fue bien recibido por parte de los encomenderos y, al asumir Rodrigo de Quiroga la máxima autoridad, derogó las anteriores disposiciones.

El transcurso de los años no da cuenta de la implementación de las ordenanzas ni de su cumplimiento, por lo que las encomiendas sin regulación serían un tipo de esclavitud encubierta que beneficiaba a los encomenderos para su beneficio económico, social y personal en esta etapa de instalación de la colonia. En este contexto, se consideraba que los indios no podían administrar tributos por incapacidad y por ello no se les pagaba de manera alguna. En julio de 1572 el Rey de España, presionado por la Iglesia, firma una cédula para que la Real Audiencia (que gobernó entre agosto de 1567 y agosto de 1568) tasara tributos, lo que tampoco se cumplió,

“En síntesis, la labor de la Real Audiencia de Chile en favor de los indios, tuvo el mismo resultado que la de los gobernadores que la antecedieron: papeles, medidas, multas y el indio seguía como en tiempos de Valdivia. Y lo seguirá. Es la necesidad histórica la que prima y no los intentos sentimentales, ni legislativos de corazones piadosos. En un documento de la época leemos: “Los indios no son señores de sus haciendas porque quien quiere se las toma y los que se las administran con nombre de Protectores no se sabe que hacen de ella; indicios hay que se aprovechan dellas, para tratar y contratar para tratar y contratar y los indios andan desnudos y con falta de comida. Véndense los indios que se toman en la guerra como esclavos por oro y por ropa y habiendo mandado S. M., que todos los que se tomasen se hiciesen mitimaes, para sacar oro para los gastos de la guerra, ninguno se ha aplicado para este fin, habiéndose sacado para este efecto, todos se han repartido a particulares”. (Feliú, 1941: 110)

Feliú (1941) considera que, así como los encomenderos devienen en un poder político de la época, la encomienda se constituyó en su instrumento de presión. Por ello es que, cada nuevo gobernador que asumía, traía consigo nuevos intereses y, por ende, la distribución de las encomiendas cambiaba según estos. Lo anterior da cuenta de que no solo no se cumplían las ordenanzas, sino que la sucesión de las encomiendas tampoco, manteniéndose en poder de los familiares de sus dueños originales por muchas vidas más que las permitidas. Para mantenerlas en la misma familia, se heredaban en primera vida a menores de edad, por lo

general a las hijas, así como también, considerar esto como parte de la dote al momento de casar a las hijas, “Este tipo de encomienda no es otra cosa que una figura que permite asignar un cierto estatuto de legalidad a la propiedad de mano de obra esclava.” (Chuecas, 2017:232)

Con las estrategias para traspasar el usufructo de las encomiendas, más de lo permitido por la ley, sumado a las muertes por los malos tratos, enfermedades nuevas en el continente y las matanzas, además de la comercialización de personas esclavizadas, se fue generando un aumento de la necesidad de mano de obra y de servicios personales producto de la merma de población indígena.

Martín Ruíz de Gamboa, quien asume como gobernador en 1580, trató de hacer cumplir las cédulas, reglamentos y ordenanzas, sobre todo la referida a los servicios personales para que se pagasen tributos por esta labor. Se impuso que los indios entre 17 y 50 años paguen en oro y especies, excepto los caciques. Esta nueva Tasa, que es nominada como Gamboa, se constituyó como otro enfrentamiento con los encomenderos. Este mandato creó la figura del corregidor de indios, la que tenía como función velar por el cumplimiento de las leyes. Los encomenderos se resistieron a su aplicación y como protesta a esta imposición se negaron a ir a la guerra y continuar la conquista de tierras del sur.

Feliú afirma que los indios también son detractores de la Tasa de Gamboa porque, al verse liberados de los servicios personales escapan de regreso a sus comunidades o hacia el sur,

“En efecto, una vez libres del trabajo personal, el indio huye de los pueblos, de las estancias; se va a los montes y continúa en su vida de barbarie. No pueden, pues, pagar el tributo y la colonia se va a ver sin brazos que sostengan la agricultura y la industria” (1941:115)

¿Por qué escapan, entonces, si ya no tenían que cumplir con el servicio personal? Suponemos que el exceso de control que habría sobre el servicio personal, la dedicación temporal a estas tareas habría hecho que, al liberarse de ellas, pudiesen escapar. Pero también creemos que esta afirmación sería una forma de justificar que los servicios personales volviesen a ser parte de las obligaciones de los indios sometidos a este sistema, porque recordemos que, para los españoles, los indios eran una pertenencia que se habían hecho de ellos como recompensa en la guerra de la conquista y porque debían pagarles porque los estaban civilizando.

Podemos ver cómo, desde la visión de este autor, considerado uno de los intelectuales más brillantes del siglo XX en Chile según el sitio memoria chilena, se instala la idea de que los indios son bárbaros que no pueden adaptarse a la civilización española; según Feliú, esta sería la causa de su huida y no la de escapar de la esclavitud: trabajos forzados, migración forzada, malos tratos, vejámenes de todo tipo, entre otras violencias. Para este autor, el sistema de encomienda fue un mecanismo civilizatorio que facilitó la inteligibilidad del caos bárbaro cuando este fue incorporado en la semiosfera española colonial mediante la encomienda para darle un orden y comprensión al resemantizarlo como indio encomendado.

No es de extrañarse, en consecuencia, que la Tasa de Gamboa también fracasare y una vez derogada esta, se decreta que el encomendero podía disponer de su repartimiento de personas para el cultivo, sementeras, pastoreo, obras en general que fueran en su beneficio. Estas tareas se pagaban con dos piezas de ropa.

Se debe agregar que las nuevas tareas consideraban que el encomendero, por faenas de explotación mineras y otras, pagaba al año con una gallina, una fanega de trigo y maíz. Se les deja de dar el sesmo y la temporalidad de trabajo fue de ocho meses para dejar cuatro

meses para que trabajen en sus cultivos y pudieran alimentarse; sin embargo, siguen apareciendo denuncias, de religiosos principalmente, que declaran el mal traer que llevan los indios y que la temporalidad otorgada para el trabajo de sus cultivos no les permitía trabajar en ellos por las fechas, que no eran coincidentes con las temporadas de siembra y cosecha, dejando como consecuencia que lo único que logran cultivar termina en manos de los encomenderos por hacerlo en tiempos de servicio.

Como ya hemos señalado, el servicio personal era considerado el sostén de la colonia, mientras los indios y su capacidad productora se encargaban de mantener con vida a los españoles, estos podían seguir con la conquista y captura de personas para seguir con la explotación. Esto trajo consigo que los encomenderos retomaran su participación en la guerra por el sur, lo que fue consecuencia de la derogación de las normativas que fueran en contra de sus propios intereses.

No obstante, los españoles no pudieron con la resistencia indígena. La llegada de los Jesuitas y de los Ermitaños de San Agustín, en 1593 y 1595 respectivamente vinieron a poner aún más presión sobre los españoles con respecto al trato y forma de relación con los indios sometidos. Esto ocurre bajo la gobernanza de Martín García Oñez de Loyola quien busca dar con un equilibrio y dicta ordenanzas que contemplan mejoras materiales y espirituales de los sometidos: por ejemplo, determinaban que se mantuvieran las casas de hospitalidad para atender a los indios enfermos, especificando las exigencias estructurales que debían tener. Se reguló la probidad que debían cumplir los administradores y se autorizó que se venda el ganado de los indios sin la autorización del protector. Se reguló el uso del ganado y las siembras, se prohibió la venta de indios y que fueran alquilados, no se pudo disponer de más

del tercio de las personas de una encomienda para el trabajo en la minas y solo indios entre 18 y 50 años eran objeto de tributos.

Ya sabemos que los protectores hacían de tutores de los indios para su defensa ante las autoridades de la colonia y los encomenderos también mediaban en los conflictos entre y con los indios.

La colusión entre administradores y protectores para evadir las ordenanzas y proteger la explotación para los beneficios coloniales era evidente, a pesar de la altura moral y la probidad exigida para quienes ejercieran estas funciones. Por ejemplo, los protectores debían jurar hacer bien su oficio, tomar posesión de los bienes y haciendas de los indios, visitar hospitales y cárceles para procurar el buen cuidado de quienes estuvieran ahí. Debían defender la libertad del indio, pero ya sabemos que esa libertad no era tal. Otra de sus funciones era la de visitar las Audiencias para conocer el estado social de los indios y si estuvieran involucrados en algún pleito en el que debían mediar. El protector debía tener comunicación permanente con los alcaldes de las faenas mineras, cobrar el sesmo de los indios, llevar un libro de anotaciones y cuentas para cada pueblo que está a su cargo. El administrador le entregaba esta última información al protector. Esta persona era quien llevaba el detalle de los bienes y recursos de los indios en inventarios y debía mantenerlos actualizados con respecto a los cambios de estos por uso y paso del tiempo. Esta es otra muestra de la incapacidad de decisión que tenían sobre sus bienes.

Como la encomienda se constituyó en una institución política, todo aquello que le competía para el funcionamiento, regulación y supervisión, también lo fue.

Existían tipo de Encomiendas, por ejemplo, estaban las encomiendas territoriales que consistían en otorgar un valle o una región con la población que ahí habitaba. Se explotaban principalmente los recursos minerales y no tenía regulaciones temporales de uso. Este tipo de encomienda no contempló pago a los indios (Feliú 1941). Los tributos no se cumplían, los indios fueron sometidos a castigos y a servicios domésticos, personales y militares de sus encomenderos,

“Las encomiendas en Chile desde un principio se basaron en el servicio personal, en el uso ilimitado de las fuerzas del indio... Es de notar que en Chile, más que en cualquiera otra colonia, el trabajo del indio estuvo sujeto a crueldades mayores. La causa de este fenómeno fué la falta de cultura del indio y, de este modo, contribuir con su trabajo a la realización de la idea del legislador. Los tributos no podían pagarlos en productos de sus propiedades por cuanto no conocían el hábito del trabajo; fué así como el español, para poder subsistir, se vió obligado a emplear la fuerza. Sin la cooperación del indio, el español no habría podido organizar la colonia.” (1941:99).

Como es posible comprender, la encomienda fue un sistema que favoreció el ejercicio del poder colonial sobre la población dominada, este sistema funcionó por varias décadas y, a pesar de cambios en favor de los indios e indias, solo hizo instalar y naturalizar la supremacía española primero y colonial después, sobre quienes aportaban con mano de obra la producción de todo lo que necesitaba el sistema colonial para su desarrollo. En consecuencia, las personas capturadas, esclavizadas y sometidas a este sistema, pasaron a la historia a través del discurso histórico, oficial de las encomiendas como “piezas” y no como seres humanos y no evidenciando las consecuencias de la violencia ejercida sobre ellas,

“ocultando así tanto el drama humano de la esclavitud (no son “piezas” quienes sufrieron el trauma de la captura, la separación de sus familias y grupos sociales, el herrar de sus rostros, la mutilación corporal y la privación de libertad, sino seres humanos violentados de por vida) como sus repercusiones para la conformación social y cultural de Chile durante tres siglos.” (Prieto, 2013:28)

### **iii. Colonialidad del Ser: indios e indias, sujetos que testaron**

El poder colonial se valió de la diferenciación humana, basada en dicotomías contrastivas, que fueron sosteniendo y fortaleciendo a este patrón de poder. La población, conquistada primero y colonizada después; es decir, la que fuera una población precolonial hasta 1492, fue clasificada socialmente como parte del ejercicio de ese patrón de poder. Esta clasificación se fundaba en aquello que no fuera lo que los conquistadores-colonizadores eran: hombre blanco, europeo, católico. Todo aquello que quedase fuera de estos límites semánticos era considerado inferior, salvaje, incivilizado, sin alma.

El sentido basal eurocéntrico de una asimilación impuesta a lo considerado bárbaro por parte de los europeos navegantes, en épocas anteriores al Nuevo Mundo, fue una máquina movilizadora de la expansión territorial, política y cultural de sí mismos. El modelo occidental impuesto por lógicas eurocéntricas se sostenía sobre la base de la diferencia con respecto a todo lo que no es Europa occidental. No obstante, la llegada a América inaugura e instala nuevas formas en un nuevo mundo. La asimilación que se impone va dibujando límites que no logran ser traspasados aun cuando la imposición es total. Blanquear la piel y reconocer la humanidad de otros explotables no resultaba estratégico para quienes fueran movilizados por la búsqueda de rutas comerciales en un principio. La llegada del hombre europeo a América inaugura la instalación del capitalismo como modelo de producción de la colonialidad y para ello se vale de la “invención de raza como precondition indispensable para comprender el orden mundial moderno” (Segato, 2013:39-40) que se estaba inaugurando. En consecuencia, la raza adquiere valor ideológico y de elemento de la colonialidad en el ejercicio de este poder y, “en el sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (Quijano, 2000:122).

La modernidad también se origina con la invención de América. El vínculo entre colonialidad y modernidad parece indisoluble y su origen se patentó con la llegada de Europa a América en el siglo XV,

“De la misma forma, en el momento que se inicia el proceso de conquista y colonización, la modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia” (Segato, 2013:44)

Parte de ese vocabulario son las palabras indio y negro que refieren identidades inferiores con respecto a la idea de hombre blanco europeo y es que “el eurocentrismo es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento.” (Segato, 2013:47)

Quijano (2000) señala que el color fue usado por los europeos como código de clasificación de sus colonias, incluso antes de llegar a América, y en las que las personas “negras” eran explotadas por la consideración de inferior, resultante del contraste dicotómico-binario con respecto al hombre blanco. La raza constituyó una justificación para legitimar la dominación y sus estrategias. “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano, 2000:123). Según el sociólogo peruano, el tiempo ha demostrado que la idea de raza ha sido el más eficaz instrumento de dominación social sumándose al de sexo-género.

Ya hemos insistido en que los conquistadores que llegaron a América fundaron su capacidad de imposición sobre la idea de una superioridad natural sobre los pueblos instalándose sobre ellos mediante prácticas violentas que se sostenían sobre la base de la falta de humanidad y civilización de estas personas. Esta violencia ontológica movilizó

mutilaciones, esclavitudes, violaciones, migraciones forzadas, raptos, coerción religiosa, entre otros. La dominación se justificó sobre mandatos político-religiosos que daban cuenta de que las nuevas tierras se tomaban para la corona española y para la Iglesia católica. También, mediante la conquista, se tomó posesión de personas que fueron consideradas recursos de producción para la extracción y generación de nuevas riquezas para las dos instituciones estatales españolas, llegando al límite de entender la diferencia como un abismo entre la condición humana y la no humana. Todo esto fue configurándose en torno a un capitalismo que fue incorporando la idea de raza para ordenar el trabajo en torno a estas supuestas jerarquizaciones naturales. Aníbal Quijano (2000) profundiza sobre esto afirmando que raza y división social del trabajo quedaron estructuralmente asociados. Con la aparición de América, el capitalismo se sostendrá sobre el pivote de la idea de raza para generar su sistema social de distribución del trabajo y distribución del capital.

Si bien la esclavitud fue abolida tempranamente en las Américas, la razón de esta medida no fue necesariamente la consideración humana de quienes estuvieran siendo esclavizados producto de una supuesta carencia de alma y civilidad; sino más bien el riesgo de exterminar esclavos y la costosa adquisición de esclavos negros para su ingreso a este nuevo territorio. En consecuencia, los indios pasaron a ser esclavizados de una forma más discreta a través de la servidumbre (siervos) y las encomiendas. Quijano (2000:124) recuerda que una vez abolida la esclavitud, a las comunidades se les permitió permanecer unidas y mantener sus formas de organización; la nobleza mantuvo un trato especial, pero nunca equitativo, sino más bien al servicio de la conquista, primero y de la colonia después. Los negros fueron esclavos sin cambiar su categoría,

“La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonia/moderno se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial (...) “Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una

forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.” (Quijano, 2000:124)

Walter Mignolo (2000:37) afirma que no puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad del poder es una estrategia de la modernidad. Ya leímos que Aníbal Quijano (2000) afirma que la construcción de América es el punto de partida para la globalización y para el capitalismo colonial/moderno, así también la idea de que la conquista se fundó sobre la codificación racial del otro; ya que la idea de raza aparece cuando aparece América (2000:122) y entonces comienzan a surgir las nuevas identidades coloniales: indio-india, por ejemplo. Estas denominaciones fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales. La conquista, como estrategia y luego la colonia, de manera sistémica, codificaron la diferencia mediante mecanismos de traducción que permitieron incorporar en su semiosfera colonial aquellos aspectos externos ininteligibles, pero con interés dominable. Un ejemplo de ello es raza.

Para Rita Segato (2007) la raza no es inherente al sujeto racializado. “color es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado” (2007:133). Esta atribución se vincula con la instalación de la colonia y la codificación de la diferencia. En consecuencia, el color de la piel devino en signo y las diferencias culturales, también. Esto nos permite entender que, para la relación jerárquica con fines de explotación de la población precolonial conquistada, el hombre blanco europeo no se hizo cargo de la diversidad, sino más bien, atribuyó sentidos homogéneos mediante una semántica de la inferioridad que se origina por contraste y oposición con

respecto a sí mismo para sostener y justificar la dominación. Este aspecto de la colonialidad del poder es gravitante para comprender quiénes son las personas que testan en el contexto del presente trabajo. Estas personas se autodenominan indios y esta identidad, desde nuestro punto de vista, es racial y étnica y surge para nominalizar a todo aquel que no es hombre blanco europeo, español y católico. Esta identidad surge de la recodificación de la diferencia por contraste, la que se traduce y a la que se le atribuye un sentido que permite integrar el espacio semiosférico de la colonia. Estrategia pervive 500 años después, porque lo que perdura, la colonialidad, en palabras de Pablo González Casanova (2003), sería el colonialismo interno, que se entiende como el poder racista /etnicista que opera dentro un Estado-Nación.

Según Aníbal Quijano (2000), las nuevas relaciones intersubjetivas que configuraron nuevas identidades y sobre las cuales se fundaron las experiencias del colonialismo (como la creación de los “indios”) y de la colonialidad, establecieron formas de dominación bajo la hegemonía de la razón europea, es decir, bajo el paraguas de la modernidad y de lo que comprenderemos como la colonialidad del saber.

Tzvetan Todorov (2017) propone que la aparición del “otro” se fundaría en la antigüedad clásica en la idea de “bárbaro” y cuya principal distancia era la de la lengua. Sin embargo, esto podría comprenderse como pasajero si la lengua es aprendida, es decir, la “otredad” bárbara podía desaparecer en la medida que se aprendiera la lengua y los comportamientos.

Iuri Lotman (1996) cuando explica el contraste entre lo que separa la frontera de la semiosfera con lo que está fuera de ella y, de esta forma, comprender el mecanismo de autodescripción, se refiere a la Antigüedad para señalar a quienes establecieron las primeras diferencias jerárquicas entre civilizados y bárbaros (cuna del eurocentrismo que sostuvo la

ideología de los conquistadores españoles) y explica que para la semiosfera de esta “Antigüedad” (1996:29) daba lo mismo que aquellos a quienes consideraban “bárbaros” tuvieran una cultura más antigua y que fueran, culturalmente diversos, porque la distinción no era relevante para el caso de considerar la oposición de la barbarie con respecto a la civilización de sí mismos;

“No obstante, la civilización antigua solo pudo tomar conciencia de sí misma como un todo cultural después de construir ese, por así decir, mundo “bárbaro” único, cuyo rasgo distintivo fundamental era la *ausencia* de un lenguaje común con la cultura antigua. Las estructuras externas, dispuestas al otro lado de la frontera semiótica, son declaradas no-estructuras” (Lotman, 1996:29)

Entonces, ¿por qué razón no se reconoció en los indios la superación de una otredad bárbara cuando fueron adquiriendo el castellano, adhiriendo al catolicismo y adoptando las reglas sociales de los españoles? Para Todorov (2017), la negación del “otro” va más allá de la consideración de bárbaro, pasa por el reconocimiento de su cultura, característica indispensable para la identificación humana. Si no hay reconocimiento de la cultura en otro, entonces ese otro adquirirá una condición inhumana y, por lo tanto, de absoluta inferioridad.

Al comprender lo colonial como un sistema semiótico, es decir, como una semiosfera que está generando nueva información de manera permanente y con diversas intensidades según los contextos en los que se encuentra, vemos cómo los lenguajes que la constituyen y sus códigos, van generando nuevas semiosferas dentro de ella, las que también están en constante relación unas con otras. Esta perspectiva de sistema permite identificar cómo el proceso de traducción se fue desarrollando como parte de la operatividad de la colonialidad del poder.

Rita Segato (2007) también señala como “sistema” las estructuras que sostienen los contextos y destaca que,

“cuando el sistema (el contexto), primero colonial y más tarde nacional (...), se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado -colonial o nacional- es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso (...)” (2007:138)

Estos otros significativos son lo que nosotros reconocemos como la identidad homogeneizadora creada a partir de los contrastes culturales y fenotípicos con respecto al colonizador y que se crean para ser incorporados de manera legible en la semiosfera colonial. Esta subjetividad -indio- ha sobrevivido (como parte de la colonialidad del poder-ser) al fin de la colonia y al inicio del estado-nación, de manera de dar testimonio de la herencia colonial, por un lado, y de la veracidad de la tesis que señala que la colonialidad trasciende las colonias.

Frantz Fanon (2013) precisa que, el “colono” no solo deshumaniza al colonizado, sino que también lo animaliza, siendo esta una manifestación más del poder colonial y sus violencias. ¿Por qué la negación de la humanidad fue el motor que movilizó la conquista y aportó a la instalación y desarrollo de la colonia? De acuerdo con lo que hemos señalado, América, capitalismo y modernidad, son conceptos que surgen de manera asociada al mismo tiempo, de forma que la creación de América se estableció a partir del poder que fue apareciendo de esta amalgama: el poder colonial. Este poder se justificaba en nombre de Dios y La Corona, pero sobre todo en la necesidad de la explotación de recursos y para ello se requería mano de obra, es decir, se requería de personas que trabajasen para este poder.

Para conseguir lo anterior y justificar este abuso, el poder colonial se valió de la imposición de inferioridad hacia los otros considerados explotables y para ello la diferencia se codificó a partir de la oposición dicotómica con respecto a ellos. La idea de raza, como ya referimos, sostuvo e hizo perdurar las relaciones de dominación impuestas en la conquista.

La colonia politizó e ideologizó las diferencias biológicas (fenotípicas y sexuales) para crear dicotomías, el capitalismo usó esto para la explotación humana y la colonialidad del poder fue el marco político, ideológico, ontológico y epistemológico que lo sostuvo.

En el contexto de la producción de los testamentos el “otro”, no solo fue negado, sino que también fue obligado a perder su identidad para asumir la identidad: inferior, del “indio-india”, esclavo, negro, encomendado o animal (Fanon, 2013).

Hemos insistido en que conquistadores y colonizadores crearon un “otro” a partir de su propia imagen, la del opuesto, el contrario, tal como funciona la semiosfera, que construye su identidad por oposición a lo que está fuera de sus fronteras. La creación de opuestos facilitó la obliteración de los denominados indios, a través de una anulación completa de su pasado precolonial. Este “epistemicidio”, como lo llama Boaventura de Sousa Santos (2013) fue llevado a cabo mediante la imposición cultural, social y política, partiendo por la imposición de la lengua castellana y de la religión católica.

La semiosfera colonial no reconoce como legible lo que está más allá de sus fronteras, todo lo que está en este no espacio es conocido como un caos ininteligible. Es un espacio que está conformado por lenguajes que deben ser traducidos para que la semiosfera colonial pueda interpretarlos. Pero esta traducción no es literal, es más bien selectiva e interesada, solo entrará en contacto con aquello que la defina o que le permita alimentar semánticamente sus sentidos. Entonces, lo que está fuera de sus fronteras es lo que no es la semiosfera colonial, es la no cultura, el salvajismo, la ausencia de civilización (según la semiosfera colonial) y por ello es, que cualquier forma de saber, de ser y de conocer es eliminado a través del no reconocimiento. Lo que hay fuera es naturaleza, desorden, caos, no civilización; en consecuencia, es falta de desarrollo y por eso es pasado.

Los indios quedaron estancados en el pasado, en la naturaleza, en lo salvaje, en la falta de desarrollo y la necesidad de civilización, porque esta identidad fue creada para ser incorporada en el espacio colonial con límites semánticos.

Lo que creemos es que, al releer los testamentos y sacarlos del estancamiento del archivo-documental-histórico-patrimonial, podremos extraer nueva información, sacarlos de la inamovilidad documental para llevarlos a un espacio de cuestionamientos que permita actualizarlos.

El indio, identidad reconocida como categoría fundante de la selección del cuerpo documental con el que se trabaja, fue ubicado en el espacio semiosférico colonial con su propia semiosfera y sus propios límites. Es una identidad opuesta en esta creación de opuestos preconcebidos eurocéntricamente como paradigma organizador de la conquista.

Como este opuesto era caos y desorden, para darle sentido y poder leerlo, debió ser evangelizado, vestido con ropas que escondiesen su desnudez (otra expresión de una naturaleza salvaje), aprender a comprender la lengua dominante, a vivir con nuevas reglas sociales, a temer a Dios y a la muerte. Si no se sometía y allanaba para lo anterior, lo haría mediante la violencia física sobre sus cuerpos o la de sus cercanos; si se sometía, debía pagar por estos aprendizajes con su trabajo y sus pertenencias.

La globalización de la colonialidad del poder, que se inicia con América, se valió del control del capital y del control del trabajo mediante colonialidades que fueron generando un nuevo control sobre el mercado mundial, “sistema mundo” que se constituía con su patrón de poder moderno y colonial y que llevó a Europa a hegemonizar todas las formas de control sobre la subjetividad, esto es, sobre la cultura y la producción de conocimiento. El proceso que llevó a este resultado fue la consecuencia de operaciones sobre la base de expropiaciones de recursos, cultura, etc., represión; forzar a adquirir otra cultura y otra creencia, (Quijano,

2000:126-127). Según este autor, se creó una nueva forma de comprender la historia y su temporalidad, dejando a los pueblos precoloniales en el pasado.

En este trabajo, llamaremos a los pueblos homogeneizados pueblos precoloniales para destacar que su condición cambió sistemática y trascendentalmente a partir de la instalación de la colonia y de sus operaciones con respecto al poder que ejercieron. La identidad india/indio es, en consecuencia, una creación colonial. No obstante, Enrique Dussel (2022) postula que no hay creación de una identidad nueva, sino que hubo un acomodo a la idea de Otro los que los conquistadores traían de manera preconcebida; en consecuencia, los indios (más bien los otros) existen en el ideario europeo desde antes de la propia existencia del conquistador y esto como resultado de las diferencias dicotómicas que establecen con quienes son de pieles no blancas, comportamientos diferentes, otras lenguas para su comunicación, “América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como la materia donde se proyecta "lo Mismo". No es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo" (Dussel, 2022:35). Frantz Fanon (2013) señala que la experiencia racial se vive en contextos de colonialidad, es el sujeto colonizador quien destaca las diferencias en el color de la piel entre unos y otros. Aníbal Quijano (2000) señala que el otro de Europa es del Oriente destacando que la idea de raza es una categoría relevante porque genera binarismos (propios de lo colonial y estructura de la colonialidad) que movilizan toda la máquina del sistema eurocéntrico-moderno. La modernidad y su racionalidad fueron concebidas e imaginadas como “experiencias y productos exclusivamente europeos” (Quijano, 2000:127)

Entendemos que para el conquistador y luego para el colonizador, la creación de identidades se fundó sobre la idea de sí mismo, con un propósito fundado en la necesidad de

homogeneizar para dominar. Esta homogeneización se basa en la asimilación con respecto al ideario europeo: social, cultural, político; pero es una asimilación con fines productivos (capitalistas) y ese propósito impone límites: asimilación para el control que favorezca la explotación. Es decir, asimilación sin equidad, sin reconocimiento, asimilación para controlar la fuerza de producción.

La modernidad eurocéntrica instaló mitos que perduran hasta nuestros días, uno de ellos es la idea de que la historia es lineal y avanza hacia adelante; el archivo-documental-histórico-patrimonial, como nuestros testamentos, contribuye a sostener este mito como una verdad científica y teóricamente objetiva, alimentando epistemológicamente a la colonialidad del saber y sosteniendo un conocimiento aliado de ese patrón mundial de poder.

Aníbal Quijano (2000:32) comprende el eurocentrismo como una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose sobre otras racionalidades.

Este patrón mundial de poder colonial se expresa mediante canales oficiales que, a su vez, y en su más puro sentido dicotómico, no dejan hablar a otros. En consecuencia, este patrón de poder elimina la disidencia y no deja espacio para dejar que otros hablen, sino que habla por aquellos. Por esto es que es tan relevante la creación de identidades en este marco, porque al tener identificadas esas inferioridades mediante nominaciones categoriales, se hace posible la no valoración semántica-oficial, la traducción colonial o, definitivamente la eliminación de cualquier código intraducible para la semiosfera colonial. Es posible, desde esta mirada, comprender por una parte tanta destrucción y, por otra parte, comprender la reescritura ventrílocua colonial en que la voz no es la de los sujetos inferiorizados, como los indios en los testamentos, por ejemplo.

Los y las indias no son considerados iguales, ya hemos sostenido que la integración es sin reconocimiento y sin igualdad, a pesar de la asimilación forzada, porque

“Propagar la religión presupone que uno considere a los indios como sus iguales (ante Dios). Pero ¿y si no quieren dar sus riquezas? Entonces habrá que someterlos, militar y políticamente, para poder quitárselas a la fuerza; dicho en otras palabras; colocarlos, esta vez sí desde el punto de vista humano, en una posición de desigualdad (inferioridad)” (Todorov, 2005: 54)

Considerar igualdad impediría control sobre sus cuerpos y sobre sus pensamientos y emociones. No bastó con hacerse al catolicismo, tampoco con aprender el castellano o con asumir las tareas impuestas, su nueva identidad tiene límites. Josefina Saldaña-Portillo (2004) afirma que los indios adquieren valor para este patrón de poder solo como “mano de obra” y el Estado colonial, para controlar y mantener esta identidad, creó instituciones para resguardar dicha posesión. Por lo tanto, la construcción de identidad del “indio” se vincula “con los procesos de explotación económica que el colonialismo ideó y puso en práctica” (pág. 54)

Guillermo Bonfil Batalla (1972) señala que indio es una identidad que da cuenta de una relación social entre unos y otros expresando, a través de esta la relación colonial que media, la diferencia entre quienes ostentan el poder y entre quienes son los sometidos por este. “Esta categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes” (Bonfil Batalla, 1972:5),

“En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios (...) De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial” (Bonfil Batalla, 1972:5)

Alejandro De Oto (2023) señala, para referirse a los sujetos colonizados-racializados negros, que la obra de Frantz Fanon logra instalar en la esfera teórica crítica de la época este asunto mediante la comprensión de los discursos coloniales, lo que no habían podido explicar los marcos teóricos de la época. Al respecto, señala que los cuerpos coloniales, instalados como carentes de historia y humanidad, “dan cuenta del nudo de la racialización, pero no describen la trama fina de su constitución.” (2023:89). Si bien este análisis corresponde al problema de la racialización de la negritud, “Negro e indio fueron las primeras categorías raciales.” (Assís, 2023:41) y las estrategias de su instalación en contextos coloniales se pueden asimilar para comprender la creación del indio porque ambas identidades surgen a partir de la diferencia con el hombre blanco y ambas son identidades coloniales que cargan con las marcas de esta diferencia en sus cuerpos. Es decir, son, por una parte, las características físicas y las culturales (especialmente para los indios), por otra, las que determinarán una subjetividad basada en la proyección por oposición del hombre blanco español conquistador y colonizador.

“Con ello, la denominación del cuerpo colonial (...) designa un lugar donde las cosas ocurren porque al desplegar (...) el cuerpo colonial se encuentra en la tensión entre restricción y excedencia y lo aparta de todo binarismo. Es un cuerpo que registra las marcas coloniales, las padece, pero al mismo tiempo funciona en exceso con respecto a los límites que ellas imponen.” (De Oto, 2023:90-91)

Este exceso, en clave Fanon, es porque este cuerpo colonial escapa a los límites de la descripción colonial quedando fuera de lo que es el hombre blanco, pero a la vez, también los excede en su constante repetición de sí mismo y de su corporalidad colonial en el mismo contexto de dominación colonial (De Oto, 2023). Esta propuesta analítica basada en la obra de Fanon nos permite comprender la idea de que el indio surge por oposición con respecto al hombre blanco, al igual que el “negro”. Esto es lo que ocurre con los indios: aparece esta

identidad como una forma de nominar homogéneamente la diferencia para establecer la superioridad del conquistador y luego se establece su identidad como sujeto colonial que subsiste a pesar del paso del tiempo, pervive como la identidad del cuerpo de quien puede ser dominado, sometido, borrado de la memoria y de memoria borrable a la vez. Un sujeto sin historia y estancado en un no tiempo. Este fenómeno será propio de los fenómenos coloniales y estará transversalizado por la racialización de los cuerpos para la justificación de su explotación como recurso de protección en el marco de las ideas de desarrollo de la modernidad. De Oto (2023) señala que la tensión entre la representación de los cuerpos racializados y la modernidad, al aparecer el colonialismo, constituirán una parte inextricable de la misma modernidad; es decir, colonialismo y modernidad son la base de la aparición de las identidades coloniales, como el indio. En coincidencia con lo que señala Bonfil Batalla (1972) para referirse al estancamiento en el pasado de los indios, Fanon (referido en De Oto, 2023) afirma que una de las marcas más resistentes de la racialización y del colonialismo son las que favorecen la constitución de cuerpos estancados en el pasado, desfasados de la noción de contemporáneo.

Boaventura de Sousa Santos (2007) agrega que este desfase también es con respecto a la idea de desarrollo y la temporalidad de este vinculada al futuro. “Por eso Fanon dirá que cualquier ontología es imposible cuando se trate de una sociedad colonizada y civilizada, porque la misma ontología está atrapada en el círculo de las homologaciones entre temporalidad y civilización, entre lengua y humanidad.” (De Oto, 2023:93)

Nuestra propuesta señala que, al detectar las traducciones coloniales presentes en los testamentos mediante el reconocimiento de semiosferas en tensión y las estrategias de las semiosferas coloniales de traducción, podríamos identificar también las formas de desprendernos de esas traducciones y de los sentidos coloniales heredados y que obstruyeron

la memoria precolonial, mediante la ausencia de locus, cuerpo y tiempo de los sujetos coloniales indios, como una práctica emancipadora.

Danilo Assis Clímaco (2023) dice que,

“Negarles la humanidad a los pueblos del territorio americano fue condición indispensable para legitimar el grado de violencia sobre ellos perpetrado. Su pronta clasificación mediante la categoría supraétnica de “indio”, apuntaba al mismo tiempo a su distinción radical frente a los conquistadores, así como a la distinción radical entre pueblos que habitaban un territorio de 42.549.000 km<sup>2</sup> y albergaban formas de vida inconmensurables entre sí.” (Assís, 2023:40)

Esta negación de humanidad consideró que los “indios” no solo eran considerados diferentes y carentes de humanidad, sino que también salvajes y carentes de razón y de capacidad de decisión. Esta identidad, como afirma Guillermo Bonfil Batalla, es una invención que aparece cuando Colón llega a este continente,

“El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y Los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había «indios» ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente” (Bonfil Batalla, 1972: 4)

Este autor también considera el orden del poder colonial se organizó por opuestos, donde no habría más que colonizador y colonizado y este último era una sola categoría, sin distinción que destacara la verdadera diversidad de pueblos con los que se encontraron.

“Dentro de ella, el indio es el colonizado y, como tal, sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado.” (Bonfil Batalla, 1972: 7)

Por ello es que la identidad “indio”, fue una forma de establecer un límite entre los colonizadores y los que estaban fuera de sus fronteras semióticas coloniales. Entonces, para integrar en la semiosfera colonial a los conquistados primero y colonizados después, hubo de traducir a estos pueblos de manera de sacarlos del caos de la alosemiosfera y otorgarles un significado coherente con los marcos semánticos dominantes de la semiosfera colonial. Indio, sería el resultado de esta traducción colonial para incorporar en sus fronteras a los deshumanizados, semiotizarlos como sujetos coloniales para que adquirieran inteligibilidad para la semiosfera colonial. Esta traducción consideró aniquilar la diversidad cultural, identitaria, social y toda memoria preexistente. Lo precolonial fue obliterado en función de lo requerido y lo que logró pasar las fronteras de la semiosfera colonial no lo hizo de manera incólume, sino más bien, con nuevos sentidos. Lo es el caso de la idea de cacique o de curaca, que logra pasar las fronteras de la semiosfera colonial pero ya no con el sentido precolonial, sino más bien con el sentido de capataz, en su acepción latina, para indicar un tipo de jefe en el marco de la producción del sistema de encomienda.

“Los caciques legitimados por el sistema colonial, denominados curacas en los Andes, fueron repartidos entre los encomenderos con un determinado número de indios o varones en edad de trabajar. Sin un conocimiento de las lenguas nativas el uso de estos intermediarios fue indispensable para movilizar y transformar a las masas indígenas. Más que un problema de idioma era uno de incompatibilidad de términos, de culturas económicas, políticas y religiosas que tenían siglos de desarrollo diferenciado, por más que hubiera algunas coincidencias. Los doctrineros contratados por los titulares de las encomiendas se volcaron a evangelizar masivamente y superficialmente a los nuevos súbditos y, en muchos casos, a destruir los santuarios o mochaderos. Se pensaba que si se evangelizaba a los curacas se facilitarían la evangelización, pero como se ha demostrado, algunos curacas necesitaban recrear cultos, costumbre y discursos para legitimarse ante sus propios indios en ritos en que se invocaba a las huacas para lograr la germinación de la vida y la reproducción social” (Inostroza e Hidalgo, 2021:81-82)

De esta forma, usando el liderazgo de las autoridades precoloniales, se logró integrar a los indios e indias al nuevo e impuesto orden social que consideraba la organización del uso humano para faenas productivas, así como también la evangelización, tarea que también lideraban estos líderes.

El móvil económico se relacionó con la justificación racial para imponer identidades al servicio de la explotación de recursos para enriquecer al hombre blanco como símbolo del poder colonial. “En el ámbito económico, la esclavitud fue impuesta a la gente “negra”, mientras los “indígenas” fueron explotados bajo servidumbre, a la par que los “europeos”, luego “blancos”, asumieron una diversidad de labores independientes o salariables.” (Assís, 2023:43)

Comprender desde el concepto de semiosfera, la creación del “indio”, permite explicar por qué razón, una vez superada la colonia, esta identidad sobrevivió y la razón es que la semiosfera colonial derivó en colonialidades que fueron constituyéndose en las estrategias de poder que dejó como herencia la colonia y que pervivieron a ella, derivando la semiosfera colonial en una semiosfera de la modernidad.

Es necesario comprender que este tipo de sistemas fortalece su impacto porque con el paso del tiempo se han logrado naturalizar estas traducciones y, en consecuencia, han logrado filtrarse entre los marcos contemporáneos de las semiosferas de los estados-nación postcoloniales que incluyen entre sus formas a las democracias y el respeto por los derechos humanos. No obstante, en regímenes autoritarios, las colonialidades (como estrategias de traducción semiótica) se exageran, pero no desaparecen porque no son visibles a primera vista.

En consecuencia, indio (negro y otras identidades) se fortalecieron en contextos coloniales y esta fortaleza devino en una especie (a nivel de percepción) de “natural orden de

las cosas”, por esta razón es que, habiendo transcurrido más de medio siglo de la invención del indio, esta identidad aún persiste en la memoria colectiva con sentidos de diferencias inferiorizadas.

Para Guillermo Bonfil Batalla, indio es primero una categoría analítica

“que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática” (Bonfil Batalla, 1972:8)

Y como ya hemos insistido, esta categoría no desapareció con la superación de la colonia, sobreviviendo a ella y fortaleciendo su investidura de identidad en los estados nación posteriores.

Sujeto precolonial será una forma de denominar a quienes no se les reconoce su identidad cultural, diversidad y cualidades. Estos sujetos mueren y nacen en periodo de conquista y dominación y carecen de cualidades identitarias que los diferencien entre sí, más bien, les son negadas desde su aparición, la que ocurre cuando llegan los españoles a América.

Mediante la oficialidad de la narrativa histórica patrimonial fue asentándose la caracterización bárbara, salvaje de estas personas no españolas. Por ejemplo, luego del ataque a La Imperial en 1554, ciudad que abandonaron sus habitantes españoles ante el aviso de ataque y pasando un tiempo en el que los indios pueden asentarse en esas tierras, dice Rosales, autor de textos considerados base histórica del pasado de Chile, que

“empezaron (los indios) a robar ganados, matar los yanaconas y poner en estrecha necesidad a los vecinos. Cogieron una negra de Esteban de Guevara, que les causó gran novedad, y, pensando era de color postizo (por no haber visto jamás negros), la lavaron y estregaron muchas veces, martirizándola; y, cuando se desengañaron que

era color natural, la desollaron toda y, llenando el pellejo de paja, lo llevaron a mostrar por todas las provincias.” (Rosales, Sumario de la Historia General del Reino de Chile, 2019, págs. 223-224)

Y con este tipo de relatos se fue instalando la barbaridad de los indios en la historia sobre los inicios de la configuración del estado.

José Bengoa (2000) sugiere que la vida del pueblo mapuche, antes de la irrupción española, se caracterizaba por la abundancia de recursos naturales lo que caracterizó como recolector al sistema usado para obtener sus recursos. La cacería y la pesca eran las técnicas predominantes en las zonas centro-sur de Chile, gracias a la abundancia de recursos disponibles,

“Si se hubiera tratado de un medio menos pródigo, el aumento de la población habría obligado a desarrollar la agricultura en forma más intensiva, o habría provocado guerras de exterminio internas. Un cambio en los sistemas productivos, en los asentamientos de población, etc... habría llevado rápidamente a cambios en la estructura social y política, lo que no ocurrió” (2000:25).

Barbecho era el sistema de preparación de la tierra que utilizaban para los cultivos y que consiste en ir rotando el uso de las tierras para el cultivo, Bengoa (2000) señala que “como es lógico, un sistema de este tipo provoca asentamientos de población más estables, incluso la pequeña constitución de pequeños poblados y sistemas de propiedad, que en América eran en general comunales” (2000:21). La relación con los Incas hizo de la agricultura de la zona centro y norte de Chile una de más desarrollo agrícola que consideraba sistema de regadíos, lo que no ocurría con la agricultura de los habitantes de más al sur. Bengoa afirma que la base de alimentación era la papa y un tipo de poroto que no requería mayor preparación agrícola y hacían de la agricultura del sur algo menos complejo, pero abundante.

La población se concentraba en los terrenos en los que abundaban los recursos que se obtenían mediante recolección. La ganadería era más bien un sistema de carácter doméstico para el consumo de clanes y comunidades pequeñas (2000:23) existiendo la caza como un medio de obtención de recursos.

La llegada de los españoles trajo consigo la inserción de animales que generaron un cambio en el sistema ganadero: vacas y ovejas; impactando profundamente la cultura mapuche “en sus costumbres y en general en todos los aspectos de su vida (...) “Pero todas las evidencias nos obligan a concluir que no estamos ni frente a una sociedad de la escasez, ni tampoco frente a una sociedad sometida a la guerra permanentemente entre sus miembros” (Bengoa, 2000:23).

¿Con quienes se encontraron los españoles a su llegada a este territorio?, con organizaciones humanas que no tenían Estado y en las que la autoridad se daba mediante una organización nuclear más pequeña y, solo en caso de guerra, se organizaban en niveles que consideraban la unión de los clanes. Tenían una sola lengua que se consolida desde los valles del norte chico hasta Chiloé, lo que permite concluir que había contacto entre los diferentes pueblos precoloniales (Bengoa, 2000:33). Desde el norte se trasladaban hacia el sur los *Purun Runa* quienes llevaban su conocimiento textil, agrícola y de construcción.

“La influencia quechua se hizo presencia mucho más activa con la aparición del régimen incaico del Cuzco y de su expansión hacia el sur. La sociedad indígena del sur de Chile, que conocieron los españoles, había tenido contacto físico durante su último periodo en forma directa, setenta años, con la civilización incaica y por supuesto que había aprendido de ellos” (Bengoa, 2007:35)

El estado de los pueblos precoloniales aparece cuando se inicia la guerra, Bengoa (2007:35) explica en pie de página de su obra, que la frontera entre lo mapuche y las culturas

del Norte Chico (Diaguita) es asunto complejo y que abre controversias. Refiere lo señalado por otros historiadores que afirman que los habitantes del Valle de Aconcagua podrían incluirse entre los diaguitas por su “afinidad cultural”.

En el norte del actual Chile (Quillota) se instalaron los mitimaes (reubicaciones incas para ampliar su presencia o desterrar a alguien) protegidos por fuertes. Estos eran lugares poblados por quienes venían desde el norte, enviados por los incas, a habitar estas tierras. La presencia de personas provenientes del norte, también se relacionaban bidireccionalmente y esto hizo que llegara conocimiento cultural de manera mutua, hacia el norte y hacia el sur.

Los incas conocían del oro que existía en el estero Marga Marga y este conocimiento habría llegado a oídos de los españoles cuando llegaron al Cuzco.

“los Incas se establecieron en los valles de Aconcagua, del Mapocho y del Maipo. El mitimae o colonia más al sur parece haber sido la localidad que hoy se conoce con el nombre de Calera de Tango. Más allá, solo había grupos militares, *pucaraes* o fuertes que guardaban la frontera” (Bengoa, 2000:38-39)

Más allá de los fuertes (entre el Maipo y el Maule) habitaban los *promaucaes*, los que se habrían enfrentado a los incas sin vencedores,

“la expansión incaica debe haber tenido una importancia política fundamental en la sociedad de los antiguos mapuches, la que por primera vez conoció a un grupo de extranjeros organizados que tenían por objeto instalarse, dominar la población y ponerla a trabajar mediante el sistema de mitas o mitayos que utilizaba el sistema incaico” (Bengoa, 2000:39-40)

Por esto es que el impacto que produjo el encuentro con los conquistadores no habría tenido antecedentes conocidos que les permitiese, por un lado, estar preparados y, por otro, que fuese una constante la protección sobre otras imposiciones tanto, o más, violentas.

Así es como resulta relevante, para sostener la idea de la memoria del miedo y de la coerción, mirar las estrategias de conquista y colonización que enmarcaron la vida de quienes son sujetos de los testamentos que acá de estudian.

**a) Sobre las capturas**

Con respecto a las capturas, es importante volver al punto que refiere que los indios eran considerados un recurso, un valor de cambio y que con ellos se pagaba a los conquistadores su participación en la conquista y se les mantenía motivados para no desertar.

Pedro de Valdivia, según relata Alonso de Góngora y Marmolejo, para motivar a los españoles a ir al sur y procurar mantenerlos interesados les habría dicho que,

“viendo que en los términos de Santiago no tenía indios para cumplir con todos los que consigo tenía, porque había tomado para sí la mejor y mayor parte de los valles, quiso dalle contento sabiendo que muchos estaban sin él, y para el efecto apercibió ochenta hombres, diciéndoles era informado la tierra adelante era mejor que la de Santiago, más poblada y rica, y que dello estaba cierto; que tenía voluntad, para que entendiesen ser así, dalle una vista, y verían que había gente en la provincia para dar indios a muchos más cristianos de los que al presente tenía” (Góngora Marmolejo:2019:125)

Esto habría generado el efecto esperado y los hombres fueron con él hasta Concepción, “Después de haber reposado algunos días, repartió de los caciques e indios que traía por memoria, y dio algunos de los que fueron con él” (2019:126), es decir, fue al sur, hizo un inventario de lo visto y volvió a repartir a las personas que incorporó en su registro.

También es importante tener claridad acerca de las categorías o límites identitarios para aproximarnos a una comprensión de esta estrategia. Sabemos que los españoles reconocían la jerarquía de sus enemigos, por lo que comprendían el valor que los líderes de las comunidades podían tener para sus fines, “capturar a las cabezas o jefes de los *rewes* se percibió como un objetivo estratégico de las entradas, con el objetivo de desestabilizar al enemigo y propiciar la negociación”(Sánchez, 2017:146); sin embargo, lo anterior no quiere

decir que esta comprensión fuese leída y resemantizada desde la configuración semiótica precolonial, sino que fue resignificada según el lenguaje de la conquista, a saber: los indios que ostentaban poder y jerarquía en sus comunidades, así como también, condiciones de liderazgo en relación al enfrentamiento, adquirirían valor de cambio, no como sujeto político, sino más bien como objeto (político) cuyo valor está vinculado al de un motín de guerra, sin que su vida tenga más valor que el producto que, a cambio de ella se obtenga. Por otro lado, la desconfianza española sobre aquellos que consideraban dominables y explotables era tanta, que la necesidad de información sobre conspiraciones también motivó las capturas para “conseguir información estratégica respecto de la fuerza militar del enemigo y develar conspiraciones. Se buscó también lograr acuerdos y pactos, todos ellos a partir de diferentes métodos coercitivos” (2017:146), lo que también motivó el espionaje y las torturas para obtener información.

Sobre este punto resulta muy interesante leer a Macarena Sánchez Pérez (2017) quien desarrolla el problema metodológico que existe -producto por la porosa frontera que los separa- para diferenciar el estudio de esclavos y cautivos en el contexto de la guerra de Arauco y señala que los indios e indias cautivas también fueron objeto de esclavitud, comercialización y considerados objetos de cambio para negociar beneficios enmarcados en conseguir ventajas bélicas, “muchos cautivos indígenas fueron cogidos con el principal objetivo de conseguir el rescate de prisioneros cristianos y así obtener acuerdos con los jefes de rewes influyentes (...) usarlos como moneda de canje para el rescate de prisioneros cristianos o aliados” (Sánchez, 2017:145)

No podemos disociar el contexto político del periodo de conquista con el interés económico. Desde la Corona Española hasta cada conquistador tenía como motivación la

posibilidad de enriquecerse en esta campaña, lo que se traspasó a todos los estamentos de la sociedad que se fue conformando,

“El negocio de la esclavitud involucraba a un sector amplio de la sociedad colonial. Desde la oficialidad hasta gobernadores, indios de paz y de guerra, lucraron con la trata de personas asociada a la demanda de hacendados de Chile central, mineros, y también caciques y autoridades indígenas(...) Mujeres, niños, misioneros y soldados sufrieron el traumático y penoso destino del rapto, sometidos a vivir entre el ‘enemigo’ por periodos indefinidos, incluso de por vida, como consecuencia del azaroso contexto que proponía la vida cotidiana fronteriza entre los siglos XVI y XVIII” (Sánchez, 2007:134)

La toma de rehenes, el cautiverio y la esclavitud fueron prácticas en ambos sentidos; no obstante, para la presente investigación y por su objeto de estudio, interesa conocer este fenómeno desde la perspectiva de comprender el contexto en que se situaban los indios e indias que recurrieron al uso del testamento.

Es importante reconocer que el contexto semántico de la conquista es dicotómico y que se sostiene sobre la tensión y exclusión de los opuestos: civilización/barbarie, entre las cuales y, por la naturaleza de este binomio, hay una relación de poder que determina la posición de unos y otros y los valores semánticos de los mismos. Es decir, quien tiene el poder hegemónico será quien determine, configure y resemantice-traduzca los sentidos del otro. Esto es relevante porque, si bien hubo cautivos hispanos y cautivos indígenas, lo que le interesa a la presente investigación es la distinción de los cautivos del mundo indígena. Lo anterior responde al límite que impone el objeto de estudio que son los testamentos elaborados por indios entre 1564 y 1664.

## **b) Sobre las mutilaciones**

Por los relatos coloniales y gracias a la investigación de Antonio Espino (2014 y 2022) sabemos que era usual y sistemático el recurso de cortar manos, pies, narices, senos a las

mujeres y a los hombres indígenas; en ocasiones les ponían agua caliente sobre las heridas y los enviaban de regreso a sus comunidades con tales signos-marcas coloniales para que estas, a modo de muestras amenazantes, cumplieran con el fin de ejemplificar lo que podía ocurrirles si se oponían al Requerimiento español. Las mutilaciones se sumaron a otras estrategias de torturas con fines coercitivos: aperreamiento, quema de cuerpos vivos, violaciones, secuestros y ahorcamientos públicos.

La llegada de los españoles a territorio chileno, suponemos, estaba precedido por los relatos llegados desde el norte y en los que se señalaban los cruentos vejámenes que los conquistadores iban realizando a los habitantes precoloniales. Ya sabemos, por los cronistas, que el paso de Diego de Almagro había dejado miedo y predisposición.

La campaña de conquista en México fue cruenta, entre las prácticas atemorizantes estaban las ya mencionadas y el ahorcamiento, “Por cierto, como dicho castigo no aterrorizaba lo suficiente a los indios sublevados, Mendoza decidió utilizar otras prácticas como el aperreamiento o destrozar sus cuerpos con disparos a bocajarro de la artillería” (Espino, 2014:75)

En Perú, a inicios del siglo XVI, Hernando Pizarro no solo cortaba manos de indios para infligir miedo, sino que,

“Como los indios perseveraban en su intento de tomar Cuzco, (...) “mandó á todos los españoles que en los alcances no dejasen mujer con vida, porque cobrando miedo las que quedasen libres no vendrían á servir á sus maridos; hizose así de allí en adelante, y fue tan bueno este ardid que cobraron tanto temor, así los indios de perder á su mujeres como ellas de morir, que alzaron el cerco (...) todo indica que el objetivo comenzó a ser destruirlos *in situ* y, en su defecto, hacer prisioneros” (Espino, 2014:77)

Como advertencia, tanto en la conquista de México como en el Perú, cortaban manos y narices y se las colgaban en el cuello para que fuese visible y ejemplificador esta señal y

en varias ocasiones, recurrían a los yanaconas para ejecutar estas violentas acciones (2014:78).

Antonio Espino (2022) cita a Bartolomé de las Casas para explicar que, a los indios, los españoles

“les hacían poner sobre un palo la una mano, y con el espada se la cortaban, y luego al otra, a cercén o que en algún pellejo quedaba colgando, y decíanles: “Andad, llevad a los demás estas cartas” [...], íbanse desventurados, gimiendo y llorando, de los cuales pocos o ningunos, según iban, escapaban, desangrándose y no teniendo por los montes, ni sabiendo dónde ir a hallar alguno de los suyos, que les tomase la sangre ni curase; y así, desde a poca tierra que andaban, caían sin algún remedio ni amparo” ( Las Casas, 1981, II:257-260 en Espino, 2022:175)

De acuerdo con lo que señala Macarena Sánchez (2017) los indios aliados constituían un rico botín de guerra para los indios en resistencia y para los españoles, los indios en resistencia eran su botín de guerra. En consecuencia, los indios sometidos y los no sometidos eran capturados para fines esclavistas, mutilaciones y torturas. Podemos suponer que se configura así un tipo de identidad fronteriza que está en los extremos dicotómicos en los que se produce este contexto.

En Chile también se realizaron mutilaciones para someter a los indios. La cruenta estrategia de conquista basada en infundir miedo a través de mutilaciones y otras barbaridades fue utilizada en Chile por Pedro de Valdivia y su contingente,

(...) “en 1544, operando Valdivia con sesenta efectivos de caballería más allá del río Itata, fueron treinta los desafortunados aborígenes que perdieron sus narices como advertencia por haberse atrevido a enfrentarse al contingente hispano. Este tipo de castigos menudearían, junto con todo tipo de crueldades, una vez que los contingentes aborígenes fueron aumentando en número y la guerra se fue haciendo más enconada.” (Espino, 2014:80)

Sin embargo, los cronistas de la época, si bien, en algunos momentos de su relato expresan con espanto las crueldades, en otros expresan justificación a estos hechos o

pretenden mitigar la violencia con la construcción de personajes militares valerosos y nobles como el caso de Diego de Rosales (2019) quien describe las bondades de Pedro de Valdivia y su actitud benevolente con los indios para cumplir con su propósito:

“Era Valdivia de gran corazón y generoso, y tuvo a Chile por empresa de más reputación para sí, mayor servicio a Dios y al rey. Empezó a publicar su jornada; buscó dos sacerdotes para capellanes del ejército y ministros del Evangelio, que uno de ellos fue el licenciado Pozo, hombre de mucho fervor y virtud que le acompañó hasta la muerte” (2019:171)

En la obra del jesuita es recurrente su alusión al amor con que Valdivia recurría a la relación con los indios que se resistían a la dominación,

“Hizo Valdivia grandes diligencias por reducir a amistad a los caciques. Juntolos varias veces; habloles con mucho amor, repitiendo el fin de su venida, que era el deseo de que conociesen a Dios y su santa ley, y de conservarse en paz, escusando tanto derramamiento de sangre; que él mandaría a los españoles dejasen las armas como ellos mandasen a los suyos que no tratasen de guerra.” (2019:180)

No obstante, Espino (2014) citando a Diego de Rosales, refiere a Valdivia como quien recurrió a las mutilaciones para

“causar temor al enemigo” cortando manos y cabezas, colgándolas en los cuellos de los indios sobrevivientes para ser vistos por los suyos sin manos “y assi contasen sus propios males y dixiesen a los suyos que escarmentasen en cabeza agena”. (Rosales, 1877: 438, citado en Espino, 2014, cáp.II párr.15)

Y como una cruel estrategia para reaccionar ante las sospechas de espionaje. En 1552, en Toltén, tras el triunfo en una batalla contra los indios, a los sobrevivientes les infligieron como castigo la mutilación:

“A este tiempo, acabaron los españoles de coger a los manos algunos dellos que estaban vivos, y hacían en ellos crueldades indignas de cristianos, cortando a unos las manos, a otros los pies, a otros las narices y orejas y carrillos, y aun a las mujeres cortaban los pechos y daban con los niños por aquellos suelos sin piedad” (Mariño de Lobera, 1960, citado en Espino, 2014:88)

Según lo expuesto por Antonio Espino, luego de la muerte de Pedro de Valdivia en 1553, estas prácticas no cesaron y en las batallas continuaron “cortándoles las narices a unos y (a) otros las manos porque los demás escarmentasen” (Vivar, 1966: cps. CXXII a CXXV. Citado en Espino, 2014:44)

El historiador español cita eventos de mutilaciones hechas como actos ejemplificadores que provocasen miedo entre la resistencia y que se mantuvieron durante el ejercicio del gobernador García Hurtado de Mendoza. Por lo anterior es que en 1557 llegó a Chile el oidor Hernando de Santillán quien informó a la Real Audiencia de Lima sobre los excesos cometidos en Chile. Este evento es muy relevante, por una parte, constituyó una explicación para dar cuenta de la extensa guerra que se daba en Chile para su conquista y, por otra, deviene de su informe la creación de la **Tasa de Santillán** que regulaba el trabajo en las encomiendas chilenas. Es posible concluir que estas prácticas correspondían a las estrategias que la conquista como empresa e institución española utilizó para la dominación.

El miedo que provocaban las mutilaciones como castigos ejemplificadores respondían más bien a actos inhumanos y crueles, puesto que atentaban contra personas sobrevivientes a quienes se les dejaba vivir luego de atacar sus cuerpos para que sus heridas quedasen visibles como símbolos de poder y violencia.

“No obstante, en los cronistas como Mariño de Lobera, un castigo como el corte de los pies siempre se asociará con el terror ejemplarizante: por ejemplo, el capitán Lorenzo Bernal ordenó castigar a unos indios sublevados “cortándoles los pies de la mitad para adelante enviándolos desta manera a ser espectáculo de sus compañeros”, que insistimos, es lo que se había hecho siempre” (Espino López, 2014, pág. 84)

En 1564, durante la batalla de Angol, en el intento de recuperación de sus tierras, un grupo de indios se alza para este fin, en este contexto son los españoles, liderados por el capitán Lorenzo Bernal (quien llega a Chile a formar parte de la hueste de Pedro de Valdivia)

quienes triunfan apoyados por indios amigos. “Tomáronse prisioneros por los amigos y cristianos muchos indios; dellos mandó matar algunos, y castigó a otros cortándoles las manos y pies (...) Desta manera se libró la ciudad de aquellos bárbaros que tan determinadamente venían sobre ella.” (Góngora Marmolejo A. d., 2019, pág. 338)

Antonio Espino (Espino López, 2014) cita más eventos en los que se aplicaron mutilaciones contra indios por parte de los españoles en la guerra sostenida en Chile. Al respecto, se refiere a un mismo hecho mencionado en dos obras. El hecho es en una batalla cometida en Rengogüelén, el que también es mencionado en el texto de Alonso de Góngora y Marmolejo (Góngora Marmolejo A. d., 2019) y en el de Diego de Rosales (2019). En el texto de Rosales referido por Antonio Espino, se señala que, una vez vencidos los indios, el gobernador Pedro de Villagra hizo justicia:

“Los indios, por huir de las valas y de la riza que ellas hacían, se retiraron a un gran carrizal, donde los españoles y los amigos les cercaron y los rindieron a todos seiscientos, escapándose bien pocos. Hízose en ellos castigo, quitando a los doscientos las narices, y a cuarenta yanaconas que se abian ido antes al enemigo los ojos, y justiciar a un yanacona ladino muy conocido que traía una escopeta y muchas valas, sin ciento treinta que mandó colgar de los árboles para escarmiento. Y a los demás embió a sus tierras libres por pregoneros desta justicia” (Rosales, Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano, 1878, pág. 135)

Los registros de la época dan cuenta de la violencia que durante la conquista se ejerció. Esto resulta importante para la presente investigación ya que en los testamentos que se analizan, el miedo parece ser un recurso movilizador para recurrir a este un instrumento.

Como es posible leer en la cita de Diego de Rosales (Rosales, Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano, 1878), como “castigo” por la resistencia, se cortaron narices. A los yanaconas desertores se les quitan los ojos y se envían testigos sobrevivientes como “pregoneros” de lo ocurrido, para que en sus relatos se transfiera la amenaza y el miedo.

Aunque hubo intentos de suprimir el castigo de las mutilaciones, estas medidas no tenían una finalidad humanitaria, sino más bien, productiva, porque se trocaba por el destierro de los vencidos a faenas mineras para que trabajen en la explotación de los minerales. “En otras ocasiones, a los indios prisioneros se les cortaban los pies, inhabilitándolos para la minería, si bien, se decía, podrían aún trabajar en las huertas.” (Espino López, 2014, pág. 84).

Mientras más se resistían a la dominación, más cruento era el ataque. Recordemos que oponerse al Requerimiento era una ilegalidad española. Este recrudecimiento se tradujo en el aumento de castigos ejemplarizantes (Espino López, 2014), los que consistían en mutilar a mujeres cortándoles brazos y senos.

Los cambios de gobernadores no significaron cambios en las tácticas, se fortaleció la idea de señalar que las torturas eran parte de una estrategia institucionalizada.

“De nuevo, en 1590, en los años de gobierno de Alonso Sotomayor, en las entradas bde castigo realizadas en las provincias de Arauco y Tucapel, el capitán Francisco de Riberos “quitó muchas vidas, y a todos los prisioneros las manos y narices porque éstos echasen de menos los dedos para sonarse en catarro. Estas crueldades y las antecedentes y subsecuentes se excusarán si los indios estuvieran reducidos, donde no pudieran alzarse para experimentarlas”, señalaba Jerónimo de Quiroga.” (Espino López, 2014, pág. 85)

### **c) Sobre las masacres**

Las masacres constituyeron otro mecanismo utilizado para “quebrar la voluntad de resistencia”, la que consistía en llevar a cabo auténticas matanzas programadas” (Espino López, 2014, pág. 86) y otras que surgían de la oportunidad.

La llegada de los españoles, significó que, en palabras de Espino (2022), los indios fuesen víctimas de una triple circunstancia: abusos del sistema colonial, guerras y enfermedades. Todas las anteriores tuvieron como impacto una gran cantidad de muertes que

no se puede estimar, pero que se reconoce como un gran genocidio. El mismo autor refiere a Bartolomé de las Casas, para señalar que este Fray consideraba que las masacres cometidas contra los indios fueron “una técnica habitual para domeñar la resistencia de muchos” (en Espino, 2022:29) y lo que denunciaba Fray Diego de Landa, citándolo, para declarar que a los indios

“hicieron crueldades inauditas [pues les] cortaron narices, brazos piernas, y a las mujeres los pechos y as echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies; daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres, y si los llevaban en colleras y enfermaban, o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas por no pararse a soltarlos [...] Que los españoles se disculpaban con decir que siendo pocos no podían sujetar tanta gente sin meterles miedo con castigos terribles” (Landa, 1985:cap XV en Espino, 2022:29)

Estas cruentas prácticas, que buscaban derrotar el ánimo y la voluntad de los indios para que, estando vulnerables, puedan ser sometidos, constituyeron una estrategia sistemática que se mantuvo en práctica desde su llegada y durante el periodo de conquista y, a lo menos, los primeros años de la colonia en todo el territorio americano.

Santiago fue fundada en febrero de 1541 por Pedro de Valdivia y en septiembre de ese año fue atacada la ciudad por los indios, quemando todas las casas, alimentos y vestimentas. Diego de Rosales, dice (Rosales, Sumario de la Historia General del Reino de Chile, 2019) que esta batalla dejó “setecientos bárbaros muertos” (2019:188). En castigo por lo ocurrido, “a Tangolongo le cortaron medios pies y le perdonaron la vida por la promesa que hizo de ser siempre leal.” (2019:189).

Rosales (Rosales, Sumario de la Historia General del Reino de Chile, 2019), en el marco de la fundación de la ciudad de Concepción, por Pedro de Valdivia, describe que en la batalla fueron muertos hasta quinientos indios y “Fueron presos trescientos, de los cuales degollaron los ciento cincuenta y los otros ciento y cincuenta, cortadas las manos y colgadas

al cuello las cabezas de sus compañeros, los remitió a su tierra para terror y escarmiento de todos.” (2019:199)

**d) Sobre la coerción mediante suplicios, violación, aperreamientos, ahorcamientos, empalamientos y destrucción de asentamientos indígenas.**

Por los relatos de los conquistadores, también conocemos la práctica de aperrear a los indios o a sus hijos.

“Aperreando muchos, y otros quemándolos y escalándolos, cortando pies y manos e narices y tetas, robándoles sus haciendas, estrupándoles<sup>1</sup> sus mujeres e hijas, poniéndoles en cadenas con cargas, quemándoles todos los pueblos y casas, talándoles las sementeras, de que les sobrevino grande enfermedad, y murió grande gente de frío y mal pasar y de comer yerbas y raíces (...) y los que en todas estas cosas fueron más principales y más ejercitados, por ser caudillos de los demás, fueron Francisco de Villagrán y Francisco de Aguirre, como consta y parece en los procesos e informaciones que contra ellos están hechos” (Bengoa, 1992:41-43, Citado en Espina, 2014. Cap. II, párr, 20)

Estos animales se entrenaban para ello (Espino López, 2014) y eran utilizados como armas de ataque para dañar y provocar miedo al igual que el uso de caballos, los que en los primeros años de la conquista constituyeron una ventaja para los europeos, pero con el paso de los años, una desventaja por cuanto sus adversarios aprendieron a dominarlos, criarlos y usarlos en la defensa de sus tierras.

José Manuel Meneses Ramírez (2020) analiza y explica el uso de perros para aperrear a los indios e indias como castigo de muerte, estrategia utilizada como demostración del poder dominador de la conquista. Esta violencia colonial fue utilizada por los españoles en todo el territorio americano y, por los relatos de los cronistas de la época, sabemos que se ejecutó también en Chile. También es posible comprender que se usaba el aperreamiento para

---

<sup>1</sup> Violándolas

matar a los indios e indias indefensos y que, por razones etarias, no respondían como los conquistadores esperaban: estos eran ancianos, niños y niñas, mujeres y otros.

“Sabemos que descarnar indios con el uso de perros de presa fue una práctica común; su frecuencia fue tal que hubo necesidad de asignarle un nombre característico: chichitlalhuiliztli o aperreamiento de indios: «Los españoles azuzaban sus perros sobre los indios para que los mordieran, algunas veces hasta causarles la muerte (Meneses, 2020:17)

Para Meneses (2020), el estudio de las narraciones de este tipo de violencia permite poner en valor de justicia lo vivido por las víctimas como una doble violencia y de esta manera preservar la memoria de la violencia hasta nuestros días, para

“Sacar del olvido los acontecimientos que condicionaron la emergencia del mundo colonial, con la intención de ejercer el poder de la memoria, pero, sobre todo, para trazar un camino de reconocimiento de la lógica que articuló esas prácticas, y así estar en condiciones de entrever la persistencia y la presencia de sus elementos en nosotros y en nuestro mundo actual. (2020:18)

Las cruentas escenas de descarnación sangrienta de personas resultaron ser recurrentes en este orden que permitía el pago de bulas para recibir perdón a quienes sentían remordimiento por ellas y que solo, mediante los valores y moral cristiana podían ser cuestionados y denunciados. Meneses (2020) recurre a la idea de necropolítica, acuñada por Achille Mbembe para dar un marco conceptual y teórico que se aproxime a entender estos hechos que resultan incomprensibles,

“la necropolítica es la manera en que la soberanía moderna institucionaliza la muerte y hace de ella su práctica por excelencia. Así, los procesos a partir de los cuales el Estado da muerte se convierten en un acto político fundamental, es decir, un acto soberano... Así pues, las figuras de una soberanía necropolítica tienen como objeto la instrumentalización general de la existencia humana, así como la destrucción material de los cuerpos humanos y de las poblaciones. Su ritmo es instrumentalizar y destruir; estos son también sus objetivos principales que bien pueden ser el complemento negado y silenciado de una razón de Estado que se presentaba a sí misma como orden, libertad y civilización” (2020:20)

Hemos señalado que la pérdida de la condición de sujeto de los indios, para adquirir la condición de recursos, conlleva la imposibilidad de comprenderlos como sujetos históricos y sujetos políticos, es decir, el binarismo dicotómico propio del sistema colonial hace que el contraste opuesto que niega al sujeto sea, precisamente, el objeto recurso, que por su naturaleza, no tiene razón y por ello, cuando la respuesta a las estrategias de dominación no son exitosas para los conquistadores, entonces, se operaba cruentamente y, “Como resultado, el cuerpo indio debía ser reformado. Bajo el modelo castizo, sus opciones no eran muchas: por un lado, ser destrozado, devorado, desmembrado; por otro, ser bautizado, nominalizado, letrado, alfabetizado, refinado, civilizado, censado.” (2020:23) Porque la traducción del sujeto precolonial que deviene en recurso explotable no es la de un sujeto en igualdad al colonizador. Cuando sale de la matriz semiótica colonial, no sale como próximo, sigue siendo inferior, pero un inferior traducido y legible para la colonia: indio-cristiano-pacificado-sometido-, ya no es un opuesto caótico e ilegible, ahora es posible “integrarlo” porque ha sido resemantizado, la que resulta ser otra forma de ejercer violencia colonial sobre los otros. Un ejemplo de ello y que es destacado por Meneses (2020) es que los relatos de las víctimas de los aperreamientos son los relatos de los que aperrean, porque las víctimas no tienen nombre (tener nombre es parte de la condición de sujetos) porque, “En general se trataba de indios, categoría que se diluye en la base, en tanto los titulares del poder soberano son perfectamente identificables”. (2020:25)

“El colmillo del perro, como el ejército invasor, penetró la carne, desagarrando de una manera tan sangrienta su cuerpo y cancelando la vida del niño, como un rayo que cae sobre la tierra. Los cuerpos indios destrozados de esta manera implican, por un lado, el grado máximo de la aniquilación del orden político indígena y su incapacidad de proteger los cuerpos de sus integrantes y, por otro, la potencia del conquistador que se imponía, violando la inmunidad política que en otro momento garantizaba la seguridad de los indios”. (Meneses, 2020:16)

El cuerpo de los indios deviene en espacio político, es en ellos donde se expresa el poder y la violencia colonial mediante su violación, mutilación, provocación de suplicios, esclavitud y otras formas de dominio que expresan la imposibilidad de las personas de controlar-decidir sobre ellos cuando están sometidos bajo el poder conquistador; “Sin embargo, la tensión que tiene lugar en el cuerpo, como mediador entre política y vida, lo configura también como el topos donde la vida se confronta con la muerte sobre un trasfondo político” (Meneses, 2020:16)

El paso de los españoles antes de la llegada de Pedro de Valdivia y su contingente ya había dejado en la memoria de los indios los cruentos tratos, entre ellos, el hecho de que Diego de Almagro recurrió a la hoguera como recurso de venganza y castigo contra los indios (Espino López, 2014, pág. 124).

Francisco de Aguirre, en la misión de reedificar la ciudad de La Serena, también cumple con castigar a quienes han destruido esta ciudad y “con más maña que gente, prendió a Cateo, caudillo de los indios, y otros caciques, y, castigando rigurosamente a los más culpados, puso la tierra en paz”. (Rosales, 2019:196). El tono del relato de Diego de Rosales (Rosales, Sumario de la Historia General del Reino de Chile, 2019) se distancia del que hace Jerónimo de Vivar, quien es citado por Antonio Espino (Espino López, 2014) para referirse a las cruentas prácticas de este militar español. Afirma que habría colgado por tres días a un indio enemigo y que durante este periodo le atormentaban y mutilaban. “Cobraron tan gran miedo los indios de la comarca de esta ciudad que un español solo pasaba el despoblado de Atacama sin temor ninguno”. (Vivar, 1966: cap. LXXXVII. Citado en Espino, 2014: 126)

“Valdivia era temido de todos en general por su mucho rigor: no osaron hacer menos de cómo les fue mandado, sabiendo ahorcaba a los hombres fácilmente, y que más a manera de tirano eran sus cosas de lo que decir se podría” (Góngora Marmolejo, 2019:128)

Habiendo transcurrido solo meses desde la muerte de Pedro de Valdivia, sus gobernadores arremetieron contra los indios en cada batalla, incorporando entre sus tácticas para producir miedo y rendición el aperreamiento. El siguiente, sería un hecho ocurrido en 1554 comandado por Francisco de Villagra para castigar a los que destruyeron la ciudad de La Imperial y que fue descrito por Diego de Rosales (1878),

“Cogían muchos indios y indias, y cortándoles las narizes, las orejas y las manos, se las colgaban al cuello y los despachaban a sus tierras a contar a los suyos las fieras venganzas que los españoles tomaban de sus traiciones: echaban a otros a los perros para que los despedazasen, dexaban a otros colgados por los caminos, y con estos y otros rigores semexantes, puisieron tanto terror, que aunque al principio hizieron algunas acometidas a los Yanaconas, como luego iba el castigo sobre ellos, se redugeron a tener paz con los españoles porque los dexassen vivir y por gozar de el gusto de sus casas y de el trabajo de sus sementeras. Y assi vinieron todos los caciques de las provincias con sus canelos en las manos a dar la paz y se rindieron a Villagra”. (Rosales, 1878:27)

Como es posible concluir, las prácticas de mutilación, aperreamiento, quema de personas u otras, fueron consideradas móviles para la paz y, gracias al miedo que estos castigos generaban, era posible la conquista y dominación de los pueblos indígenas. No obstante, nos encontramos con algo interesante al respecto, el mismo relato, de Diego de Rosales, pero editado por Miguel Donoso Rodríguez (2019) quien relata lo mismo de la siguiente manera:

“Talaron los campos, abrasaron las casas a los indios y indias; cortaban las narices, orejas y manos, y, colgadas al cuello, los enviaban a los suyos. A otros dejaban colgados en los árboles, y con esto pusieron tanto terror que, aunque al principio hicieron acometidas a los yanaconas, visto el castigo se redujeron a tener paz, y vinieron los caciques con sus canelos a darla y rendirse”. (Rosales, 2019:226-227)

Si bien, el presente trabajo no se propuso hacer un análisis comparado entre las diversas ediciones que existen de las crónicas de la conquista y de una misma obra, resulta

interesante revisar que en la edición del 2019 se omite el hecho de que echaban perros a despedazar a los indios.

En el mismo contexto y en palabras de Góngora Marmolejo (2019), Pedro de Villagra sale a campaña para evitar que los indios atacasen la ciudad y va por ellos a sus casas,

“porque no tuviesen tiempo de venir a las de la ciudad. Animábale mucho para poderse sustentar ver se llegaba el invierno; y para ponelles temor y dalles a entender que no solo tenía ánimo para sustentar el pueblo, mas aun para destruillos, salió de la ciudad no para hacer parada, sino correr la tierra, quemándoles las casas con la comida que dentro en ellas tenían, y a los indios que tomaban los alanceaban: tan encarnizados andaban que a ninguno perdonaban la vida. En este tiempo tenían unos perros valientes cebados en indios - ¡cosa de grande crueldad! - que los despedazaban bravamente; haciáles la guerra la más cruel que se había hecho.” (Góngora Marmolejo, 2019:213-214)

Antonio Espino (2022) se refiere a los ataques a mujeres que los conquistadores cometen, sobre este asunto, refiere lo señalado por algunos cronistas de la época e investigadores, “No había jovencita que no hubiera sido forzada por sus captores, por lo que con tanto fornicar había españoles que enfermaban gravemente (Benzoni, 1989:71-72 en Espino, 2022:30-31). También señala que Fray Pedro Simón, cronista que relata la llegada de los españoles a estas tierras, se refirió a que “unas de las razones del alzamiento de los indios cuicas en 1556 fue por el abuso sobre sus mujeres protagonizado por algunos jóvenes soldados del retén de la recién fundada ciudad de Trujillo” (Espino, 2022:31) y que para los españoles, “Las indias, [eran consideradas] como botín de guerra; el abuso de sus mujeres para hundir psicológicamente al enemigo amerindio” (Mira, 2009:231 en Espino, 2022:31). También señala que Pedro Cieza de León, cronista que relata la conquista de Perú, cuenta que los españoles robaban a los indios sus pertenencias y mujeres, las que eran capturadas y a sus “maridos” los mataban si las reclamaban (2022:32).

“En el caso de Paraguay, desde 1545 menudearon los asaltos a los pueblos en busca de mujeres jóvenes y adultas, en edad de reproducir y, sobre todo, trabajar en los campos. El motivo principal aducido es que no se habían repartido los indios en encomienda.” (2022:32)

Lo anterior no solo afectaba a las mujeres, sino que también a sus hijos, ya que estos quedaban descuidados por las capturas y los trabajos a los que sometían a sus madres, lo que devino en abundancia de casos de infanticidio y abortos porque sus progenitoras no querían exponer a sus hijos al sufrimiento del abandono, el hambre y los castigos españoles que también caían sobre ellos (Espino, 2022).

Las mujeres eran usadas como medio de presión sobre los indios, ya que, al capturarlas, violarlas o asesinarlas, buscaban amedrentar y derrumbar la moral de los hombres de los pueblos que eran atacados. Las mujeres también fueron objeto de mutilaciones. Estas cruentas prácticas fueron cometidas de manera sistemática por todos los conquistadores de Las Indias y habría constituido una forma más de lenguaje de la conquista que fue configurándose como parte de la semiosfera de la conquista-colonia española.

Tzvetan Todorov (2005) afirma que “las mujeres indias son mujeres, o indios, al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación” lo que concluye luego de relatar un ejemplo del trato recibido por parte de un integrante de la segunda expedición de Colón, Michele de Cuneo quien relata que capturó a una mujer caribe y que el Almirante (entendemos que Colón) le habría regalado, que cuando quiso “holgar” con ella, esta se resistió y defendió del ataque, pero él la castigó con fuertes azotes, “Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas” (Todorov, 2005:56). El patriarcado y sus violencias también son herencias coloniales.

Jaime Valenzuela (2017) señala que, en Chile, durante la conquista, se hizo tradición el uso de las mujeres como “botín de guerra” y que el secuestro de ellas conllevaba el desarraigo para obligarlas y someterlas a abusos sexuales, servicios personales, funciones de nodrizas, entre otras. Este historiador confirma que, en las razias españolas por capturar personas para la esclavitud, las mujeres y niños y niñas eran el grupo preferido para las capturas. La captura de mujeres para la esclavitud tenía una doble y macabra consecuencia normalizada por el marco legislativo colonial: los “propietarios” de estas mujeres podían vender el derecho a la servidumbre de los hijos e hijas de ellas generando el desarraigo materno y la consecuente esclavitud infantil. De hecho, Valenzuela (2017) afirma que las y los menores y adolescentes eran, no solo más “baratos”, sino que también más dóciles y fáciles de someter (esta palabra la usamos nosotros) porque “también eran más fáciles de aclimatar a las nuevas condiciones de vida y a las formas culturales occidentales lengua, religión y hábitos cotidianos-, y de deslavar la memoria originaria aprovechándose de la fragilidad de los recuerdos infantiles, todo lo cual dificultaba una eventual fuga” (Valenzuela, 2017:327). En la cédula real de 1608 se estipularon que los hombres podían ser capturados y vendidos desde los diez años y medio y las mujeres desde los nueve años y medio. ¿cómo calculaban la edad de los niños y niñas? Eso no lo sabemos, por lo que se abre la posibilidad de que ese límite de edad no fuese cumplido. Lo que sí sabemos que una de las justificaciones a estas prácticas de sometimiento y violencia sobre los indios e indias era la de sostener que su captura se cometía para cristianizar y civilizar,

“De hecho, los registros notariales de compraventas en Chile central se poblaron de hueñis y de chinas, y se hizo costumbre que los militares-estancieros que volvían de sus campañas araucanas trajeran consigo algunos niños para incorporarlos a las labores de su propiedad como criados en sus casas, o para regalarlos a parientes y amigos” (2017:327)

Es muy interesante leer el dato que Valenzuela (2017) aporta con respecto a los registros de bautizos en Santiago de los tres últimos tercios de los siglos XVI y XVII, en los que se lee que el 65% de las personas no españolas bautizadas (indios escribe Valenzuela) provenientes de “arriba”<sup>2</sup> eran mujeres, “Y para los veinte años que transcurrieron entre 1665 y 1685 -y que enmarcan la transición abolicionista- más del 40% por ciento de ellas tenían menos de 20 años de edad.” (2017:327). Esto puede explicarse porque parte del rapto de personas consideraba la evangelización, la que se realizaba en paralelo a la explotación, lo que permite cuantificar y desagregar a las personas que fueron inscritas en los registros de las iglesias.

Como lo explica Rita Segato (2013), la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo y esta tiene una historia interna que instala una episteme del género que se sitúa dentro de los que entendemos como patriarcado. Porque el abuso sobre los cuerpos de las mujeres constituye un lenguaje de poder-dominación colonial-patriarcal que, durante la antesala de la colonia, en la conquista, devino en estrategia de sometimiento y es que la conquista y la dominación colonial generó identidades que fueron configurándose en la medida que se iban codificando los lenguajes coloniales. Sobre las mujeres indias, como categoría que forma parte del binarismo colonial patriarcal: hombre/mujer, se ejerce violencia y se marca en sus cuerpos la identidad ya señalada por Tzvetan Todorov (2005): mujer-india, a la que le agregamos, a modo de precisión: mujer-india-no blanca-no cristiana-no española, a esa mujer se viola y ataca sistemáticamente como estrategia de dominación para conquistar y colonizar:

“¿Por qué la violación obtiene ese significado? Porque debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto único la dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la

---

<sup>2</sup> Indios e indias que habitaban en el sur

subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía” (Segato,2016: 38)

Como ya hemos mencionado, el interés de los conquistadores no fue solo exterminar a los indios e indias mediante las masacres. Lo anterior porque la colonización se sostiene y sustenta gracias a la explotación de quienes son sometidos para ello. Recordemos que la motivación española sobre estos territorios se fundaba en la extracción y explotación de los recursos mineros y otros, y para ello se requiere mano de obra. Por eso es que los indios e indias se necesitan vivos. Sin embargo, esta necesidad no va acompañada de una valoración y consideración de igualdad horizontal sobre quienes conforman estas comunidades, primero porque no eran considerados iguales, sino que más bien, otros inferiores y segundo, porque la inferiorización es justificación necesaria para la instalación de la colonia, es decir, la colonización es en sí misma un sistema de jerarquización,

“soberanía y control son un universo de significación. Cabe recordar que estas últimas, sin embargo, son capacidades que solo pueden ser ejercidas frente a una comunidad de vivos y, por lo tanto, tienen más afinidad con la idea de colonización que con la idea de exterminio” (Segato, 2016:39)

Atacar a las mujeres fue el recurso que contribuyó, por un lado, a la desmoralización de los indios, y por otro, al lenguaje colonial, al constituirse como un enunciado-discurso (Segato, 2016) que expresaba la fortaleza española para intimidar a los indios e indias. El caso de los abusos sexuales sobre las mujeres se relaciona con el valor que, sobre el género, tiene el sustento ideológico colonial que no considera a las mujeres como iguales.

Según lo investigado por Antonio Espina, el empalamiento fue una práctica de castigo que desde los tiempos de Almagro se practicaba (Espino López, 2014); no obstante, también señala que hay cronistas que han dado “el dudoso mérito” de ser los indios quienes realizaban esta cruenta práctica con los españoles y, de esta forma, justificar las violentas embestidas

para concretar la conquista (2014:139). Sin embargo, los relatos de la conquista en Chile dan cuenta de empalamientos de indios como forma de infundir miedo y de esta forma quebrar la resistencia a la dominación.

Otra forma de castigo y provocación de miedo fue el ahorcamiento a los indios prisioneros. Esta práctica constituyó una más entre las cruentas formas para conseguir sometimiento.

“A todo lo anterior debemos agregar la costumbre muy arraigada en el mundo fronterizo de “sacar” niñas o muchachos para trasladarlos a otro lugar a trabajar en diversas tareas e intercambiarlos a un tercero” (Valenzuela, 2017:324) práctica llevada a cabo desde la llegada los conquistadores hasta varios años posteriores y a pesar de los marcos jurídicos que impedían estos tratos, sobre todo a menores.

#### **e) Sobre la esclavitud**

La esclavitud se ejerció, como hemos desarrollado, sobre las personas que se rebelaban a la orden-requerimiento de la Corona, sobre quienes no eran cristianos, sobre quienes hacían la guerra. Sabemos que, en 1598, luego del alzamiento de los indios e indias del sur, se estableció una frontera entre el centro y norte de Chile, dejando más allá de la frontera del Biobío no solo el límite geográfico que separaba la civilización de la barbarie, sino que también el límite que separaba a los indios de paz de los de guerra (aucas). Lo anterior nos permite afirmar que esta división fue favorable para los fines coloniales por cuanto contribuía a la justificación de las malocas y la captura de personas que venían más allá de esos límites.

Coincidiremos con Andrés Prieto (2013) en señalar que la esclavitud fue una herramienta de subalternización y dominio, que como hemos señalado, constituyó el

mecanismo de dominación y también de sometimiento. Esta herramienta, constituye una frontera semiótica que facilita la pervivencia de las personas susceptibles a la esclavitud a situarse en el espacio alosemiótico como explicaremos en detalle más adelante y que significaría un límite con el espacio de la cultura de y la no cultura, de la civilización y la barbarie, de lo legible y lo ilegible, del orden y el caos.

Jaime Valenzuela Márquez (2009), señala que la descalificación étnica y política serían el sustento ideológico de la dominación colonial y, al respecto, se refiere a una “descalificación subjetiva de la ideología” para referirse a la desvalorización política que sobre las personas amerindias tenían los conquistadores, “los habitantes del sur habían entrado en un espacio demonizado ante el cual, al menos durante el primer siglo que siguió a la invasión hispana, se privilegiaron dos opciones: la masacre o la esclavitud” (2009:226). Lo anterior le permite distinguir dos marcos conceptuales-valóricos que sustentan el accionar colonial: por un lado, está la avaricia y codicia y, por otro lado, la arrogancia y la percepción de superioridad lo que motivó la transformación (nosotros decimos traducción) del indio rebelde al indio mercantizable. Valenzuela afirma que los indígenas americanos sufrieron las consecuencias dramáticas de la esclavitud (“legal o disfrazada”) a escala humana, social y económica,

“Y así veremos que, a la descalificación moral, étnica y política, al pillaje y al secuestro, se sumarán nuevas y traumáticas experiencias, como la deportación, la separación familiar, el consecuente desarraigo, la necesidad de sobrevivir y adaptarse a extrañas tierras y paisajes, la violencia física que experimentarán, al menos los esclavos “legales”, con las ataduras y grilletes, los golpes y flagelaciones, el hierro ardiente que marcará sus mejillas...” (Valenzuela, 2009:227)

Ya habíamos señalado los sufrimientos a los que habían sido sometidos los indios e indias a la llegada de los españoles, el que partía con la lectura del Requerimiento y, ante la

no aceptación de este, la violencia y castigo. En coincidencia con Valenzuela (2009), comprendemos que, para los españoles, el solo hecho de rechazar el Requerimiento (el que pudo no entenderse, también, por las diferencias culturales y lingüísticas) significaba que se les podía enfrentar (a los indios e indias) en el marco de una “guerra justa”, la que se sostenía por razones religiosas y civilizatorias, pero por sobre todo, se sostenía por justificaciones basadas en la convicción europea de estar ante seres inferiores, salvajes, bestiales que eran descritos así por teóricos de la época y cuyos postulados respaldaban la ejecución de suplicios y torturas porque, “La violencias, según estos autores, permitiría arrancar de raíz los vicios, idolatrías y costumbres aborrecibles, dejando el terreno llano para desplegar la evangelización” (Valenzuela, 2009:229). Esta “guerra justa” daba el respaldo para que se retuvieran personas y se considerasen apropiables para la esclavitud. No obstante, la aparición de las Leyes Nuevas de Indias, promulgadas en 1542 que buscaban evitar estas prácticas; en Chile, la esclavitud se seguía produciendo, así como la comercialización de personas. Estas Leyes, nacidas por la denuncia que parte de la iglesia hizo a la Corona Española por la violencia ejercida sobre las personas de las Indias ,y representada, entre otros, por Fray Bartolomé de Las Casas, generó que Carlos V promulgara estas leyes para su protección; sin embargo, hay quienes no descartan que una de las motivaciones para promulgar estas leyes fuera de carácter político y no humanitario, por cuanto regulaba el poder de los conquistadores y demostraba el dominio de la Corona en las tierras conquistadas. Después de todo, estas leyes no fueron plenamente respetadas. “Algunos subrayaron como causa la realpolitik del emperador Carlos V, quien buscaba imponer un robusto absolutismo real ante la malignante expansión del poder encomendero” (Masters, 2022:296)

Adrian Masters (2022) se preguntó acerca de las causas que motivaron la promulgación de esta Leyes Nuevas y qué tan relevante fue, según la historia ha hecho

trascender, la intervención de Fray Bartolomé de Las Casas. De acuerdo con esto, esta acción debilitó la pulsión por esclavizar e instó a fortalecer las encomiendas y su regulación

“Varios enfatizan que sus estipulaciones sobre el bienestar de los indios marcaron una excepcional victoria moral sobre la incipiente ética capitalista de la época. Dada la importancia historiográfica de las Leyes, no es sorprendente que el mismo proceso de su confección haya sido también elogiado como de importancia capital. Por esta razón, no es ocioso preguntar ¿Cuál fue el espíritu y las circunstancias que impulsaron la elaboración y promulgación de las Leyes?” (Master: 2022:296)

Andrés Reséndez (2017) explica que para la monarquía española de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, el problema de la esclavitud no era de sus asuntos prioritarios y que, más bien, los monarcas optaban por la aplicación de la violencia sobre los indígenas,

“La mayor evidencia proviene del reino de Chile. Es bien conocida la historia de la resistencia mapuche de fines del siglo XVI y principios del XVII que logró poner en jaque la presencia española al sur del río Bío-Bío... la situación era tan crítica que terminó aprobando la legalización de la esclavitud de los indios, convirtiendo así al sur de Chile en una de las pocas zonas del imperio español en donde esta actividad era perfectamente lícita” (Reséndez, 2017:299)

Felipe IV ordena, en 1625, que se haga la guerra a los indios del Reino de Chile, ofensiva como defensivamente y que los que fueran capturados fuesen esclavizados, promoviendo el tráfico de personas (Reséndez, 2017), cediendo a las presiones abolicionistas en 1656 cuando prohíbe las “ventas a usanza”.

Jaime Valenzuela Márquez (2017) afirma que la esclavitud fue una práctica sistemática e indisociable a la conquista, la que fue “revestida” ideológicamente por el sentido de legitimidad que los españoles le daban al considerar que era parte del sometimiento ante la resistencia bajo la idea de “guerra justa”. Esta concepción, que determinaba la relación entre los españoles y los habitantes de estas tierras, fue crucial para observar que, bajo esta, los conquistadores consideraban que la posesión de personas y el

sometimiento a trabajos, migración, servicios personales y otros abusos, estaban enmarcados dentro de la legalidad. Lo anterior les permitió utilizar esta concepción político-ideológica, fundada también sobre la idea de superioridad racial y cultural, para sostener sus propósitos económicos a través de la explotación de los recursos y la ejecución de todos los trabajos que eran parte del sistema de producción de la conquista y que requerían mano de obra, la que se obtenía de esta forma. Para Valenzuela, este objetivo económico se asociaba a lo que llama “desnaturalización” de las personas y que consistía en “desarraigar a los individuos, romper sus lazos originales con la comunidad y su tierra, y deportarlos a lugares lejanos, en territorios bajo dominio español” (2017:321). Valenzuela señala que estas prácticas se intensificaron cuando detona la guerra entre españoles y mapuches del sur en 1598 y con la aparición de la cédula real de 1608 que,

“autorizó la captura y transacción legal de los indios al sur del río Biobío que se mantuvieran en “guerra viva”, así como la “servidumbre” hasta los veinte años de las niñas y los niños que estuviesen bajo la edad legal permitida” (2017:321).

A pesar de los intentos por algunos humanistas católicos que abogaban por la vida de los indios, lo cierto es que los deseos de riquezas, la necesidad de instalar la colonia y la demanda comercial por personas para la esclavitud fueron más poderosas que cualquier llamado a la conciencia española por terminar con la violencia sobre los indios. Con la aparición de esta cédula real, se legitima la venta de personas, la esclavitud, el trabajo forzoso, la migración forzada y todas las consecuencias humanas y culturales que devienen de este tipo de acciones. Si bien esta práctica se llevaba a cabo desde la llegada de los españoles a Chile, los historiadores coinciden en que la guerra contra los mapuche del sur habría intensificado el uso de este marco político-ideológico-legislativo para la cacería de

personas con fines utilitarios. Valenzuela habla de las *razzias* para referirse a las corridas de indios por parte de los españoles y que además de retener personas, consistían en la destrucción de sus asentamientos.

“Durante todo el periodo y, con especial encono en los climas de coyunturas bélicas, la experiencia militar mostró formas muy agresivas de destrucción de sembrados y hogares, y de captura de individuos o grupos familiares para ser transados con oficiales de los fuertes y, luego, con terratenientes, comerciantes o capitanes de navíos, para su transporte por vía marítima hasta el puerto de Valparaíso (con destino a Santiago y el valle central), Coquimbo (para incorporarlos a labores mineras) o El Callao (con destino a Lima).” (2017:322)

Una de las estipulaciones de la cédula señalaba que los niños serían esclavizados hasta cumplir los veinte años, así como también señalaba que solo los indios enemigos, en resistencia y rebeldía podían ser capturados tal como lo enmarca lo ya referido a la idea de “guerra justa”. Nada de eso se cumplió. Jaime Valenzuela (2017) explica que este incumplimiento se ampara e intensifica porque la idea que se tenía de los indios del sur y en resistencia justificarían aún más esta práctica de apresar y esclavizar. Este historiador señala que esta tendencia se intensificó entre los años 1655 y 1662 y provocaría el alzamiento y resistencia de los indios del sur del territorio (incluyendo a indios aliados), todo lo anterior en un marco político y filosófico que buscaba abolir la esclavitud en las Indias. En este contexto se produjeron dos tendencias, siguiendo a Valenzuela, opuestas.

Desde la perspectiva administrativa, la Colonia y sus autoridades buscaban generar políticas que suprimieran la esclavitud en América y Filipinas, para lo cual crean instrumentos normativos que promovieran este propósito, “Para el caso chileno, esta tendencia fue inaugurada por Felipe IV en 1656 (en pleno desarrollo del gran alzamiento) al insistir en la prohibición de transar indios libres a cambio de bienes” (2017:323), lo que se combina con la instrucción de reunir al gobernador con autoridades eclesiásticas para tratar

este asunto, sobre todo porque el Rey había manifestado su voluntad de terminar con la venta y migraciones forzadas de indios. En 1674 se emite una cédula que instruía la abolición de la esclavitud.

“No obstante, y a pesar de la tendencia legal que marcaba Madrid, lo cierto es que buena parte de estas disposiciones coincidieron con un refuerzo de las *malocas* y del tráfico de indios esclavos hacia Chile central y la región agrominera de Coquimbo” (Valenzuela, 2017:323)

Por otro lado, en la práctica y a pesar de las disposiciones reales, se caracterizó este periodo por la gestión de dos gobernadores en Chile que precisamente actuaban de manera opuesta a lo dispuesto: Francisco de Meneses (1664-1668) y Juan Henríquez (1670-1682), se “caracterizaron, además, por incrementar las *razias*<sup>3</sup> ya no sólo contra indios hostiles, sino también contra parcialidades de “amigos”; y el gobernador Henríquez, por su parte, actuó diligentemente para dilatar la promulgación de la cédula de 1674 esquivando, además, la liberación de los indios esclavizados con anterioridad” (Valenzuela, 2017:323).

La encomienda como sistema y las adaptaciones que fue teniendo para favorecer los fines coloniales terminó siendo un eufemismo de una esclavitud que se siguió practicando de manera encubierta.

Muchas son las causas que explican la llegada de personas a la zona central de Chile, especialmente a Santiago, a fines del siglo XVI. Una de ellas se relacionaría con el aumento del tráfico de personas para el comercio y la esclavitud y el aumento demográfico que requeriría de mano de obra para oficios artesanales, servicios personales, infraestructura, agricultura y otros. Muchas de las personas llegadas a la zona central fueron mujeres y menores de edad que son víctimas de raptos por parte de españoles. Ya hemos señalado que estos actos, amparados en la idea de “guerra justa” -que justificaría la retención y castigos a

---

<sup>3</sup> Razias: estrategia similar a las malocas, pero ejecutada por españoles contra los indios.

los indios en resistencia- servían para que los europeos comerciaran personas y gozaran de mano de obra para sus fines productivos.

Desde la llegada de los españoles y hasta el límite temporal de la presente investigación, se registraron en territorio chileno ocho terremotos, los que generaron muertes y, desde la ideología colonial: pérdida de mano de obra, hasta la destrucción de infraestructura, entre otros. Además, estas catástrofes conllevaron muertes a posterior por las enfermedades derivadas de la vida precaria de la época, de la que los “indios” resultaron ser sus principales víctimas. Estos hechos podrían haber generado la necesidad de que, una vez iniciada la colonia con el establecimiento del límite sur del territorio y la profundización en la instalación de los asentamientos españoles, los que con el paso de los años comenzaron a ser asentamientos criollos, pero conservando siempre la hegemonía del poder eurocéntrico; se requiriese contar con más esclavos y personas forzadas a trabajar.

Resulta necesario dilucidar si hay diferencia entre lo que se entiende por esclavo y cautivo, por esclavitud y trabajos forzados y qué rol juega el sistema de encomienda en este contexto.

Si bien hay investigadores e investigadoras que establecen distinciones, aún no están del todo claras las fronteras semánticas entre unas y otras.

Macarena Sánchez (2017) dice que, para algunos historiadores, el cautiverio y la esclavitud son parte del mismo fenómeno. Para ella, esta no distinción restringe el análisis porque los casos de cautiverio varían y no todos terminan en esclavitud,

“En efecto, no todos los cautivos indígenas fueron esclavizados. Las múltiples opciones para el desenlace y sobrevivencia del cautivo dependerán de diversos factores: la astucia, la suerte, la fortaleza, la capacidad de adaptación y muchos otros elementos de difícil ponderación que promovieron una mejor o peor posición del

cautivo en la captura del captor. La difusa barrera que separa a un cautivo de otras realidades, como la esclavitud, se explica por el carácter “liminal” o “transicional” de su condición.” (2017:141)

Andrés Prieto (2013) explica que, la esclavitud tiene gran relevancia en lo que a la fundación de Chile se refiere y que este hecho ha escapado al análisis de los historiadores, quienes han tratado el periodo de conquista y colonia con cierto romanticismo heroico que pone a los españoles en el plano de la idealización bélica con respecto al rol que desempeñaron en la guerra de Arauco, predominando en esta mirada la dicotomía civilización/barbarie para sostener la función civilizadora de los europeos y, por ende, desarrollista. Prieto afirma que esta perspectiva se difundirá como una “versión científica” del pasado y de los hechos sobre los cuales se fundan la conquista y la colonia, obviando, por ejemplo, la esclavitud como práctica para la dominación y como propósito para la instalación de la colonia. Esto solo pudo ejecutarse bajo la premisa eurocéntrica de considerar a los indígenas como bárbaros, incivilizados, holgazanes, borrachos, entre otras características que fueron sosteniendo la idea de superioridad y de inferioridad entre unos y otros.

Para la presente investigación, entenderemos que las capturas de personas, el cautiverio como consecuencia de la captura, la migración como otra consecuencia, está mediada por la violencia de la imposición que se ejecuta a través de las llamadas “corridas de tierra”, malocas o razias cometidas por españoles y amparadas en la idea de guerra justa. Lo anterior impacta sobre los cuerpos susceptibles y vulnerables a dichas violencias, así como las mutilaciones y otros suplicios porque están considerados como cuerpos coloniales que devienen en recursos apropiables y, por ende, carecen de libertad. El trabajo forzoso es una forma de ejercer este dominio sobre estos cuerpos y solo es posible su realización por el miedo que ha generado la coerción, el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos de las

personas y de sus cercanos, el miedo a la muerte, al hambre y a cualquier otro tipo de sufrimiento amenazante como estrategias para obligar a otro(a) a realizar una tarea productiva y cuyo beneficio es para quien ejerce la coerción y violencia.

La investigación de Jaime Valenzuela (2014) señala que, a finales del siglo XVI, de los “indios” bautizados en Santiago, cerca de un tercio de ellos correspondían a población indígena proveniente del sur, este dato es relevante porque las razones de la migración constituirían una variable a considerar en el análisis de aquellos testamentos pertenecientes a esas personas o si, hubiese ausencia de estos documentos elaborados por gente del sur, también resultaría un dato relevante y es que, por un lado, la migración -ya hemos señalado- ha sido en gran parte forzada por razones de conquista y por otro lado, la posibilidad de testar invitaría a buscar respuestas acerca de si este acto sería resultado de la integración al mundo colonial o si la ausencia de testamentos de gente del sur sería una señal contraria.

Por lo señalado por Valenzuela (2014) las personas, sobre todo menores, que han sido forzadas a migrar y a realizar trabajos forzosos, son también bautizadas como señal de cristianización. En el marco de la presente investigación, el bautismo será entendido como una forma de traducción colonial para resemantizar la identidad del indio salvaje (sobre todo el que está en resistencia) y así poder integrarlo en el mundo colonial, no como un igual, pero ya no como un antagónico. Porque sabemos que la cristiandad será un paso-escusa a la civilización y el bautismo es otra marca sobre el cuerpo de los “indios” (ya varios cargaban con las marcas de la mutilación) que comienza a escribir el texto de su nueva identidad colonial.

La carencia de personas para realizar servicios personales, trabajos de explotación de recursos, trabajos agrícolas y ganaderos, oficios necesarios para la vida de la época, trabajos

vinculados a la necesidad de infraestructura, entre otros, profundizada en las últimas y primeras décadas de los siglos XVI y XVII, lo anterior vinculado al marco legal existente que favorecía la trata de personas y la esclavitud de las mismas, conlleva la llegada de esclavos negros (más caros que los oriundos de Chile), los que no tenían todas las facilidades legales para ser ingresados a Chile y, por ende, son ingresados de manera ilegal; y la salida al sur para raptar más personas, son las formas mediante las cuales la colonia intenta dar respuesta a las necesidades de la época,

“De esta forma, la frontera del sur pudo seguir proporcionando importantes cantidades de indios de *Arriba*, con un ritmo que tiene su correlato en los registros de bautismo de la ciudad y que estaba en directa relación con una coyuntura demográfica caracterizada por la compulsión de trabajadores para intentar reconstruir la urbe, tanto en lo que respecta a casa particulares y conventos de religiosos como sobre todo a obras públicas de envergadura” (Valenzuela, 2014:630)

No hay claridad, señala Valenzuela, acerca de la relación entre el aumento de la llegada de indios a la zona central provenientes del sur y su participación en la reconstrucción urbana devenida de las catástrofes naturales y, a pesar de esto, “sí presentan indicios que podrían apuntar en esa dirección” (2014:630).

María Ximena Urbina Carrasco (2017) en su investigación sobre el traslado de indígenas desde la Patagonia a Chiloé en el periodo colonial, señala que este se define como migraciones forzadas producto de las capturas de los españoles que habitaban la isla de Chiloé o producto de la propia voluntad de los indios al no tener opción de decidir. Sobre su trabajo, nos resulta muy útil sostenernos en él para que resaltar que son, precisamente las personas que quedan más allá de la frontera geopolítica del Biobío al sur, luego del alzamiento indígena de 1598, los que sufren mayoritariamente las capturas y esclavitud. Urbina Carrasco, al caracterizar a los pueblos canoeros del sur, señala que “eran considerados por los españoles de aquella época como el extremo de lo “incivilizado” (2017:381) y nos

parece interesante destacar cómo ha subsistido la fuerza simbólica-ideológica de las fronteras territoriales norte-sur, centro y periferia.

“El interés desde Chiloé por esa zona estuvo motivado por tres aspectos: capturar individuos para ser vendidos -como “piezas” o esclavos- en Chile: trasladar a otros a Chiloé para evangelizarlos; y, en tercer lugar, desplegar un patrullaje de motivación geopolítica, destinado a mantener cierta presencia en el territorio y averiguar sobre posibles establecimientos extranjeros en él -particularmente ingleses-, temor que iba aparejado con la sospecha de una posible alianza entre estos y los indígenas patagónicos.”(2017:385)

Según lo que señala Urbina Carrasco, no había atractivos económicos para insistir en la ampliación colonial hasta Chiloé, quizá porque, habiendo una frontera anterior que marcaba la diferencia entre la civilización colonial y la barbarie indígena, según la mirada española, no había motivaciones a seguir intentando el sometimiento a indios tan reacios a obedecer. Sin embargo, esto no habría sido impedimento para explotar los recursos de estas tierras -señala Urbina- y, en especial, la posibilidad de capturar personas para ser esclavizadas y, por lo tanto, extender hasta estas tierras la razzias españolas para la captura de “piezas” comercializables.

Hugo Contreras Cruces (2018) plantea que, producto de la guerra entre españoles y los indios del sur, iniciada a fines del siglo XVI y, producto de los procesos de migración forzosa y esclavitud que hemos mencionado, se fue abriendo un espacio de relación (semiosis) entre los indios del sur y los indios pacificados de la zona central de Chile, en especial, en Santiago. Este encuentro, en voz de Contreras,

“produjo una revitalización de la sociedad indígena colonizada, la que se expresó en la reintroducción de ceremonias y actos de indudablemente contenido ritual, como el *palín* y las *borracheras*, aunque en un principio los españoles interpretaran estas últimas solo como espacios de juerga y disolución moral.” (2018:93)

Y también habría sido parte de la motivación que los indios colonizados tuvieron para rebelarse, sobre este punto es importante señalar que en lo que Hugo Contreras (2018) afirma se puede leer una categoría de interés para la presente investigación y es que, al referirse a la rebeldía de los indígenas del Norte Chico y de la zona central, afirma que estos se relacionaron con los indios que llegaron desde la Araucanía, Osorno y Chiloé “de modo voluntario, aunque principalmente de manera forzada y violenta” (2018:92) lo que abre la posibilidad de la migración voluntaria con ciertos límites. No obstante, considerar que la mayoría estaba en situación de sometimiento, al considerar que los indios no podían rebelarse al poder colonial porque este era considerado un crimen que recibía castigos como los ya descritos, pone, nuevamente en el espacio de la homogeneidad a los indios como Otros in considerar su pasado, es decir, su inclusión a la semiosfera colonial es frágil y porosa y, según las circunstancias, puede pasar del espacio dominante al espacio alosemiótico en el momento de adquirir su propia conciencia, lo que en el espacio no colonial llamaremos resistencia.

También nos resulta interesante destacar que, según lo que señala Contreras (2018), el miedo de los españoles a la rebelión estaba latente y determinaba la forma en la que éstos se relacionaban con los indígenas. Este miedo se sostenía porque la migración forzada de indios del sur (aucas en rebelión, según los españoles) generaba contacto entre los indios colonizados provocando insurrección. Contreras llama a este temor “memoria del miedo al otro” (2018:93) que llevó a los españoles a culpar (de rebelión y posterior castigo) irreflexivamente a los migrantes mapuches que vivían en la zona central, profundizando lo que señalábamos anteriormente acerca de la constante sospecha que caía sobre los indios. Contreras (2018) se pregunta acerca de si este miedo-sospecha español tiene asidero en la realidad y cuáles serían los procesos sociales y culturales que explicarían este fenómeno. Considera en su análisis el hecho de compartir aspectos culturales como la lengua y la

cosmovisión, pero también el vínculo que se establece al compartir espacios comunes y destinados (sin distinción) a los indios en el mundo colonial. Nosotros nos preguntamos acerca de si requiere mayor explicación -la resistencia- para entenderla y es que habiendo sido invadidos, sometidos bajo suplicios, coerción y amenaza de muerte, la resistencia por el lado de los indios y la comprensión de esta como rebelión, barbarie y sospecha-miedo por parte de los españoles, se explican solas. Es decir, la conciencia sobre su cultura, sobre sus vínculos humanos, sociales y culturales, su cosmovisión, las pertenencias culturales y sus sentidos, que son violentamente arrebatados y obliterados, no pueden entregarse a cambio de una idea de civilización y desarrollo impuesta y que conlleva esclavitud, extractivismo colonial y otros abusos sin que hubiese una reacción sobre la misma, a excepción de que el abusador considere que es tal la inferioridad de los otros que su conciencia no es visible, ni aceptable.

Ignacio Chuecas Saldías (2017) estudia la importancia que la esclavitud tuvo para la economía del siglo XVII, en particular, para la economía a escala familiar. Destaca que la pertenencia de una o más “piezas” esclavas podía determinar el devenir económico de una familia colonial y por ello, la tensión con las presiones abolicionistas que, en palabras nuestras, atentaban contra las posibilidades de enriquecimiento o desarrollo económico colonial,

Sobre lo anterior, nos resulta importante señalar la confirmación que adquieren los indios como objetos coloniales con valor de cambio,

“La capitalización económica que representa una pieza esclava puede desempeñar una función decisiva al interior de una familia colonial. Ahora bien, para que la tenencia de uno o varios esclavos signifique un progreso en la economía familia se hace necesario que su adquisición sea relativamente a bajo costo, y que su valor en el mercado supere por un margen considerable el precio de los costos de adquisición.” (2017:199)

Así es como Chuecas (2017) ejemplifica con el caso de una familia que adquiere el Molino del Ciego, ubicado en la ciudad de Concepción y cuyo valor de venta es de 4000 pesos de la época. El pago se hizo en parte con bienes: ovejas, alhajas y una india y su hijo. Esto da cuenta que la pertenencia de personas era considerada parte del patrimonio familiar, incluso heredable, y que por ello era de interés político, además del económico, mantener vigente la posibilidad de contar con esclavos para acrecentar el patrimonio, “Y, en la misma dirección, las complejas estrategias que desarrollará la sociedad colonial, al alero de la administración, para mantener y sustentar diversas formas de tenencia de mano de obra forzada” (2017:201) se ejecutarán por medio de las instituciones coloniales: la encomienda, por ejemplo.

Las personas que eran sometidas y, organizadas según el orden colonial de la encomienda, podían provenir de las siguientes formas de captura, según lo investigado por Ignacio Chuecas Saldías (2017): Capturados en la guerra (recordemos que hablamos de “Guerra Justa”). En este grupo se encuentran los indios de guerra, que en el marco de la “guerra justa” eran capturados y forzados a migrar y a asumir trabajos forzosos,

“Ahora bien, a partir de las Paces de Quillín concertadas con los Reche (1641), ya no fue tan sencillo para los españoles reducir a la esclavitud a los llamados "indios de guerra", debido a una palpable disminución del nivel de la actividad bélica. Fue entonces que las ventas a la usanza del pays experimentaron la distorsión que las caracterizaría en adelante” (Villar y Jiménez, 2001:39)

En este grupo es donde también se pueden considerar a las personas capturadas por españoles en las razias o por los indios aliados en las malocas, así como también se consideran los capturados en batallas. En este punto, también se pueden considerar los “indios de rescate” capturados por otros indios.

Indios comprados a “usanza”, la que consistía en transar con indios sus parientes libres a cambio de bienes, lo que se prohibió en 1656 (Valenzuela, 2014), pero que no necesariamente dejó de realizarse desde la promulgación de dicha prohibición. Sobre este punto, Daniel Villar y Juan Jiménez (2001) plantean, basándose en lo señalado por otros autores, que existe la posibilidad que esta práctica, no necesariamente, fuese tal y como es transmitida por la historiografía tradicional, ya que podría haber que los indios vendidos bajo esta modalidad fuesen cautivos interétnicos y no familiares. Lo que sí es coincidente es señalar que se vendían más niños, niñas y mujeres.

“Para el caso de Chile y durante el siglo XVII, Walter Hanisch ha podido identificar siete tipos de naturales capturados. De ellos, en dos que nos interesa revisar, se verificaba participación indígena en la abducción o entrega de personas: los Indios de rescate y las ventas a la usanza del pays. Los primeros -apunta Hanisch- son los indios capturados por otros indios en sus guerras y luego vendidos a los españoles, actividad que, para estos últimos, se encontraba legalizada por las Leyes de Indias. Las ventas a la usanza del pays se verificaban cuando los padres, o parientes cercanos, entregaban generalmente un niño o niña a los cristianos para que les sirviese, a cambio de cierta cantidad de bienes y por un tiempo determinado.” (Villar y Jiménez, 2001:37)

Estas ventas “a la usanza” podrían enmarcarse en los cambios sociales, políticos y culturales que significaron, en la vida de los indios, desde la llegada de los españoles. Ya hemos señalado que el miedo, las migraciones forzadas, el constante y latente ambiente y estado bélico, así como la ocupación de las personas en trabajos propios de la instalación de la colonia y de la reconstrucción post terremotos, llevaron a vivir hambrunas y otras carencias a los indios, empujándolos a asumir una forma de economía basada en el valor de cambio para la adquisición de los recursos básicos para la vida en ese nuevo contexto.

Este tipo de transacción de personas quedó prohibido en 1679 con la orden de liberar a los indios adquiridos bajo esta modalidad, descartando la posibilidad de encomendarlos. Pero esta orden Real no se cumplió a cabalidad. Es importante considerar que la violenta

irrupción europea generó drásticos cambios en la vida de los habitantes precoloniales, por lo que la entrega, para servicios, de personas al sistema colonial, no solo podía deberse a necesidades económicas, sino que también para insertar a las y los menores a la vida “protegida” del sistema, asegurándoles evangelización, alimentación y estar fuera de la guerra, para el caso de los indios provenientes del sur.

El intercambio de personas o el trueque, efectivamente fue una práctica precolonial; sin embargo, hay que dejar abierta la posibilidad de comprenderlo desde una perspectiva diferente a la que nos ofrece la semiosfera colonial, es decir, fuera de los significados económicos, por ejemplo; según lo menciona Chuecas (2017), el intercambio de mujeres entre clanes era común en el mundo indígena y esto respondía a cuestiones sociales que no estaban mediadas por motivos pecuniarios o coercitivos. Desde la perspectiva colonial, este tipo de “venta” responde a cuestiones económicas y a las variables que influyeron en su desarrollo como lo fueron las provocadas por la conquista y la guerra para instalar la colonia, generando miedo, destrucción de los asentamientos indígenas, hambre, cambios culturales y, en consecuencia, necesidades que solo podían satisfacerse con los medios coloniales impuestos.

“Como premisa de este es necesario tener en cuenta la unanimidad de los testimonios que aseguran que la práctica ha experimentado un intenso desarrollo como producto de la extrema miseria que afecta a los territorios de las comunidades indígenas en que se efectúan no solo las ventas de individuos, sino que también la captura de piezas. Durante todo este periodo, el hambre y la carestía parecen campear en la Araucanía; si confiamos en los testimonios documentales, la gran mayoría de ellos reproducen declaraciones de milites actuantes en el conflicto” (Chuecas, 2017:217)

Indios adquiridos por trueque, lo que estaría relacionado al intercambio de un indio por otro y los indios de encomienda, que son indios que nacieron en el periodo de servicio de su madre india y los indios descendientes de otros en servicio.

Los indios de más allá del sur de la frontera interpuesta en 1598, separando el territorio hispano del indígena, ya habían sido incorporados en el sistema colonial al ser concedidos en encomienda desde la fundación de Castro en 1567, Estas encomiendas habrían sido simbólicas y no de hecho por la dificultad que generaba acceder a estas tierras desde la zona centro norte de Chile. Sin embargo, estas dificultades de acceso no fueron obstáculos para la captura de indios a través de las malocas, entradas o *razzias*, “que eran una actividad común de los españoles de América para mantener sujetas las fronteras con indígenas en las etapas iniciales de la conquista y colonización” (2017:388) estas estrategias, como hemos mencionado, buscaban desgastar a las comunidades indígenas mediante la destrucción de sus asentamientos, captura de personas y comercio de las mismas. Como es posible concluir, estas acciones, más que responder a la necesidad de ampliar la colonia en el territorio, buscaban ampliar la cantidad de personas comercializables para la esclavitud o mano de obra para fines coloniales.

Indios libres. La consideración de indios libres resulta muy interesante por cuanto el contexto invita a pensar que, habiendo marcos legales que prohibían la esclavitud, en una época o la permitían en otra, lo cierto es que fue una práctica que no respondía, necesariamente, a estos mandatos, sino más bien a los intereses económicos de la sociedad colonial. Es por lo anterior que es posible encontrar en documentos como testamentos, entre el listado de bienes, a indios denominados libres, pero enlistados en un canon de bienes heredables con valor pecuniario; lo que permite presumir que al enlistarlos en un documento oficial como “indios libres”, se sigue con lo mandatado legalmente para simular que no se actúa fuera del marco legal, pero, paradójicamente, se sigue declarando posesión sobre una

persona, como lo ejemplifica Ignacio Chuecas (2017) al revisar el testamento de Luis de Godoy -Figuroa fechado el 3 de abril de 1686.

Como hemos podido señalar, la esclavitud indígena constituyó un mecanismo de coerción para la dominación y uno para la creación y mantención de una economía colonial sustentada en la explotación de personas para la extracción de recursos y servicios. Los cronistas de las indias señalan que esta actividad ya existía en la era precolonial y “de este tipo de esclavitud existen referencias particularmente entre los cronistas coloniales, pero no así en la documentación administrativa, judicial o notarial” (Chuecas, 2017:225). Sin embargo, es posible considerar que las familias indígenas asentadas en el marco colonial pudiesen haber contado con esclavos y que estos también constituían parte de los bienes pecuniarios como lo que se evidencia en algunos testamentos.

En esta época, las dotes que se ofrecían para la mantención de las hijas también podían considerar indios esclavos entre los bienes que se contaban, por lo que es posible suponer que una familia compuesta por hijas podría considerar que contar con esclavos pueda constituir una forma de aportar al desarrollo familiar que se seguía en el contexto social de la época.

Si bien hemos señalado que las estrategias de conquista para la dominación colonial consideraron la coerción mediante suplicios, la migración forzada y la esclavitud, también es posible concluir que la esclavitud fue una estrategia, pero también un objetivo; es decir, para conquistar se requería derrotar al que opusiese resistencia, pero a su vez, se requiere, para la instalación de la colonia, de sujetos sometidos a ella para su fin explotador. En ese marco, la esclavitud constituyó una forma de someter y un mecanismo de sustento colonial como hemos ido desarrollando. Al respecto, Andrés Prieto (2013) afirma que Chile es una nación que se ha fundado sobre la esclavitud y que la conquista de este territorio fue, más bien una

guerra esclavista. Recordemos (insistamos) que la esclavitud en Chile estaba autorizada por cédula real entre los años 1608 y 1696, por una parte, sostenida bajo la idea de guerra justa que autorizaba a someter a quienes se oponían o rebelaban al mandato-requerimiento real y por otra parte, como una forma de castigo a la negación de ser parte del mandato superior-civilizatorio-eurocéntrico fundado en la explotación de personas y recursos naturales y amparados en la idea de civilizar y evangelizar a los bárbaros no cristianos, no blancos, no europeos.

Ya hemos visto y señalado, en coincidencia con Prieto (2013) que ni las cédulas reales, ni las ordenanzas derivadas de ellas pudieron impedir la esclavitud y sus consecuencias, entre las que se cuentan la migración forzada para la imposición de trabajos y las derivadas del desplazamiento de personas en un territorio tan extenso y variado como lo es el de Chile. Es más, hemos señalado que, tanto las circunstancias naturales como los terremotos, así como la destrucción de las ciudades producto de la guerra y de las razias, malocas o corridas de tierra españolas para arrasar con asentamientos indígenas, junto con la instalación de la economía y sus símbolos, fueron promoviendo el desarrollo de necesidades que movilizaron el aumento del tráfico y comercialización de personas instalando esta práctica como parte importante de la economía colonial.

“El tráfico de esclavos incluía no solo a los prisioneros de guerra, sino también a aquellos indígenas encomendados a los españoles, quienes los vendían como un modo rápido de capitalizar encomiendas” (Prieto, 2013:15). Lo anterior da cuenta que las instituciones coloniales también estuvieron al servicio de estas prácticas y fueron una forma de encubrir la esclavitud indígena durante el periodo colonial.

En coincidencia con Andrés Prieto (2013), quien afirma que el problema de la esclavitud y del pasado esclavista de Chile no ha sido reconocido por la historiografía

nacional, no por falta de documentos que den cuenta de ella, sino porque ha sido minimizada en cuanto su implicancia en la formación de la sociedad chilena, esta minimización se evidencia, en que el asunto de la esclavitud ha sido tratado como un asunto económico y no como un dispositivo movilizador de la conquista y colonia que subalternizaba a los Otros para justificar su explotación y comercialización. Creemos que la esclavitud, en los términos señalados por el historiador, ayudar a mirar desde otra perspectiva la gestación de Chile como estado nación.

Entendemos que lo que Prieto (2013) afirma es que no se puede seguir mirando como una necesidad económica el sometimiento sufrido por las personas en los años de la conquista y la colonia a través de la esclavitud y la encomienda, porque esta perspectiva hace desaparecer el problema del análisis dejándolo en el ámbito de los antecedentes y no de las causas y sus consecuencias,

“Sin embargo, al considerar a la esclavitud indígena únicamente desde un punto de vista económico se cae en un problema análogo al de considerar las relaciones hispano-*mapuche* solo a través del prisma de la guerra: la continuación de una visión colonialista de la historia chilena.” (Prieto, 2013:27)

Esto coincide con la idea de señalar que la esclavitud fue central en el proyecto colonial y no una necesidad económica para su instalación o solo una estrategia de guerra para enfrentar a los rebeldes. La subalternización del Otro, no acabó cuando los indios e indias de paz comenzaron la convivencia con los españoles, solo se categorizó la inferioridad, dejando fuera de las fronteras de lo legible por la semiosfera colonial a los indios del sur y dentro de sus fronteras, pero en los límites periféricos de ella, a los indios pacificados, como veremos más adelante. Este punto es relevante, porque es una evidencia de que la inferiorización, cuya instrumentalización fue el sometimiento y la esclavitud, nunca cesó.

“Era la racionalidad economicista la que hacía aparecer a la esclavitud, las malocas y toda la brutalidad que las acompañaba no como un producto del régimen colonial o de la violencia epistémica (reducción del Otro a mercancía) y física ejercida en forma sistemática por los colonos, sino como producto de un defecto del carácter de soldador y capitanes, una falla moral esencialmente individual: la codicia.” (Prieto, 2013:29)

Escapar de la esclavitud, mudar de amo o pasar de esclavo a yanacona o de esclavo a encomendado no era reconocido como un cambio en el estatus colonial, por ello es que, si bien, salir de la esclavitud pueda significar que pasa de la semiosfera del caos a la periferia de la semiosfera colonial, se sigue estando en situación de subalternización y, por ende, sigue siendo un sujeto colonial. Si a lo anterior agregamos las marcas en el cuerpo producto de los castigos o de los suplicios, aparecen los signos visibles de la Otredad, visibles, pero no por ello únicos: sabemos que el abandono de sus familias, los destierros, pérdidas de sus comodidades, la imposición de un nuevo orden social y de una nueva cultura, además de la violencia del sometimiento, deja marcas, pero esos no son visibles.

“Aun cuando la huida de los indios de servicio para transformarse en yanaconas podía llegar a ser beneficiosa para ellos, de cualquier manera, este intento de cambiar de situación era negado tanto en la práctica como en el discurso español: el intercambio, en relación uno a uno, entre indios de encomienda, esclavos e indios de servicio negaba cualquier distinción formal entre estas categorías que pudiera haber a nivel de su estatus jurídico” (Prieto, 2013:39)

En consecuencia, la condición de indio o india no cambia, podían modificar su estatus social, tener bienes, tener recursos para vivir con mayores comodidades y aun así siempre serán indios sin posibilidad de alcanzar la equidad con respecto a los españoles.

#### **iv. Colonialidad del saber: Archivos, testamentos, la comunicación verbal y la memoria histórica.**

##### **a) Sobre los archivos**

El investigador Mario Rufer (2016) en sus investigaciones buscaba “un discurso de memoria desde la oposición y la resistencia que fuera leído en términos de patrimonio por las comunidades (...) algo que frontalmente escapara a los relatos asfixiantes de la cultura nacional” (2016:88-89) y lo hizo partiendo desde la pregunta acerca de ¿qué iba a escribir si toda memoria era parte del relato hegemónico de la nación? Su interrogante pasa a ser un detonador relevante para este trabajo, porque los testamentos que acá revisamos son parte de un archivo de documentos de carácter histórico que el Estado resguarda bajo sus instituciones y, por lo tanto, son parte de esos “relatos asfixiantes de la cultura nacional” (2016).

Hay que partir señalando que los testamentos son formas de orden social que llegan al Nuevo Mundo con los conquistadores. Las culturas precoloniales no usaban este tipo de instrumentos para ordenar la posteridad de su muerte porque, muy probablemente, no lo consideraban necesario. Una de las principales características que estos documentos tienen y que fueron el valor agregado de su uso son: eran documentos escritos, su producción estaba determinada en forma y fondo por marcos normativos del Estado Español, por ende, las leyes de Dios y del Rey; estaban conferidos por un poder simbólico de verdad absoluta y su operatividad venía en funcionar a posterior de la muerte de su creador. “La tradición legal hispánica que se introduce en el Nuevo Mundo, y a cuyo contexto pertenecen el testamento y las regulaciones sobre la herencia y la sucesión, proceden del derecho castellano” (Ramos, 2017:156) cuyo origen se puede encontrar en las Siete Partidas de Alfonso X y que con el paso del tiempo y el devenir geopolítico del imperio español fue complejizándose y especificándose para las regulaciones vinculadas a las colonias españolas en tierras del sur de América.

Los testamentos producidos en contexto colonial en Chile no son de fácil acceso y para este estudio fue posible conocerlos y leerlos gracias a la transcripción y publicación que hizo el historiador chileno Julio Retamal (2000). No obstante, resulta importante no pasar por alto que estos documentos son considerados históricos y patrimoniales, razón por la que los originales están bajo el cuidado del Estado y protegidos del uso y daño al que se exponen si estuviesen disponibles al público sin resguardo. Este resguardo es también una forma de proteger un pasado que se presenta incuestionable, como la de un jarrón precolombino en un museo y que pasa a ser objeto de exhibición y no un texto que conlleva información. Por ello es que su resguardo es una característica de la categoría a la que estos testamentos pertenecen, la del tipo archivo histórico patrimonial que hay que resguardar porque es parte de la historia de la Nación. Entonces, el uso de estos documentos para problematizar la memoria histórica que se ha sostenido sobre ellos quedará limitado a los parámetros de interpretación que, desde su origen traen, dejando al presente sin posibilidades de extraer otra posible memoria contenida en ellos y expresando, mediante la condición de archivo, la connotación histórica de su pasado y su imposibilidad de salir de este, literal y simbólicamente.

La Colonia, contexto en el que fueron producidos estos testamentos, fue el sistema previo a la instalación de un Estado-Nación que produjo alteridades, así como las formas de interrelación de estas con el poder, lo que con el tiempo fue constituyéndose en una especie de naturalidad social, una obviedad política y una postura ideológica de quienes lo ostentaban. Así las cosas, el testamento pasaba a ser un documento oficial del orden imperante y su carácter tenía la atribución de constituirse en una verdad indiscutible sobre los fines para los que fue creado: legar bienes. Este carácter oficial, amparado por el dispositivo colonial de las leyes del Estado, le niega al testamento la posibilidad de existencia

sincrónica con respecto a los estudios sociales e históricos sobre sus eventuales nuevas posibilidades mnemotécnicas (Lotman, 1996) y lo transforma en un documento que deviene en archivo para uso exclusivo de la consulta sobre una sola memoria posible del pasado. El resguardo como documento-archivo es una forma de control que recae sobre estos textos y que los ha atascado en el pasado, a su contenido y a los sujetos que fueron parte de su producción.

Estos documentos constituyen la estructura sistémica que fue conformándose mediante una serie de estrategias que contribuyeron a la imposición del poder colonial sobre el Nuevo Mundo, una estrategia colonial de poder sobre los otros: la creación de dispositivos (documentos) validados como verdades incuestionables (por las leyes del Estado) que se protegen (archivo) y cuidan para preservar una sola memoria (la del poder hegemónico) que se mantiene vigente gracias a la imposibilidad concreta y simbólica de ser revisitados críticamente.

Esto se produce porque el archivo es el símbolo de un pasado estanco, protegido y validado por el poder del Estado. Entonces, suponer que es posible buscar y encontrar otras memorias en estos documentos y que estas pudieran contener una forma de resistencia y oposición a lo que se ha constituido como patrimonio hasta ese momento, resulta otra forma de buscar lo que señalábamos hace unas líneas atrás: “algo que frontalmente escape a los relatos asfixiantes de la cultura nacional” (Rufer, 2016:89).

Desde esta perspectiva, hay que buscar nuevos archivos, pero también hay que buscar nuevas memorias no vistas en los archivos ya existentes. Aunque, “no hay habla subalterna que no contenga ya, las lexías de la dominación, no hay diálogo posible desde el afuera de la formación discursiva dominante” (Rufer, 2016:91) ¿entonces qué nos queda por hacer?

La propuesta del presente trabajo considera la posibilidad que la semiótica de la cultura de Iury Lotman ofrece mediante una semiótica de la cultura en clave metodológica para extraer la memoria contenida en estos documentos mediante la traducción semiótica; esto es posible identificando las semiosferas que conforman el contexto cultural del momento de la producción para separar lo que está dentro y fuera de cada una de ellas y luego pasar sus componentes por el filtro de las semiosferas contemporáneas y así, con la información y análisis contemporáneos releer esta parte del archivo, asignándole valor a sus silencios y ausencias, no para completarlos, sino para reconocer que no hay una sola verdad ni una sola historia posible de ser narrada. Esto es posible, además, porque las semiosferas del contexto eran opuestas, dicotómicas, lo que parece ser la constante en los fenómenos culturales en los que las relaciones de poder consideran que uno hegemónico y otro dominado, “En estos escenarios contrastantes se efectuaron tanto la instauración del orden colonial como la conversión de las poblaciones nativas al catolicismo” (Ramos, 2017:18) Lo que Gabriela Ramos señala resulta tremendamente relevante para este estudio, aun cuando el sentido del presente no sea hacer un análisis histórico. Esto porque la imposición del orden colonial no puede ser revisado sin considerar que en el contexto hubo variables tan relevantes como la conversión (o imposición) al catolicismo y el cambio que las culturas dominadas tuvieron con respecto a su forma de relacionarse y comprender la muerte desde la llegada de los conquistadores. Es muy importante agregar a las anteriores el miedo.

Gabriela Ramos (2017), investigadora que se especializa en muerte y conversión de los pueblos andinos del periodo precolonial de lo que hoy es Perú, señala que existieron ciertas condiciones de la producción de testamentos en periodo colonial en Lima y Cusco

que bien puedan orientar la comprensión sobre la producción de los testamentos en Chile y que acá serán revisados.

Los testamentos que considera la presente investigación fueron producidos entre 1564 y 1617 en tierras chilenas, principalmente del norte del país. El periodo considerado da cuenta de que estos bien podrían ser los primeros testamentos de indios, ya que están fechados a un poco más de dos décadas de la llegada de los conquistadores españoles. En consecuencia, las personas que testaron y que fueran denominadas “indios” estaban en una etapa muy inicial de la apropiación cultural que se estaba imponiendo. Conocían la lengua, pero no la escribían y su estatus social no les permitía acceder a más espacios que los que se encontraban bajo los límites de los servicios personales, trabajos de artesanía, agricultura, esclavitud (aun cuando estaba prohibida) o, en su defecto, de las encomiendas y todos sin capacidad de decisión autónoma.

Los indios e indias no eran consideradas personas con las mismas capacidades de quienes estaban ejerciendo el poder colonial, razón por la que se les imponían cuidadores u otro que pudieran responder por ellos y ellas. Sumado a lo anterior, existía sospecha permanente sobre ellos y ellas con respecto a su moral y creencias.

Sabemos que sí existían rangos y jerarquías entre los indios e indias, no obstante ello y, a pesar de que había quienes tenían mejores condiciones sociales que otros, una de las premisas de este estudio considera que los indios e indias que testaron no lo hicieron por tener los mismos deberes y derechos que los y las españolas, menos podría ser una muestra de equidad y asimilación, sino que lo hicieron por razones que se vinculan con la coerción, el miedo a la muerte católica y los posibles resguardos sobre sus descendientes a niveles económicos y simbólicos.

En consecuencia, las personas que testaron recurrían a intermediarios para escribir los testamentos, estos intermediarios eran, por lo general, agentes del estado colonial que cargaban de veracidad y oficialidad la producción del testamento. Lo anterior es una puerta abierta a muchas preguntas sobre la *buena fe* que recaía en la tarea de transcribir lo que realmente se solicitaba y en la del testador de confiar en que lo que dictaba realmente se escribía. “La veracidad de los testamentos otorgados por indígenas podría ser puesta en duda, dadas las denuncias sobre la existencia sobre las circunstancias irregulares en que muchos fueron escritos” (Lissón 1946-1956: III, n°13,265 como se citó en Ramos, 2017:158)

Gabriela Ramos (2017) en su estudio sobre la muerte y la conversión en los pueblos andinos del Perú en contexto colonial, indica que hubo testamentos falsificados para beneficiar a curas y a otros con el legado de los indios, sobre todo de los enfermos y ancianos, “estos abusos podían cometerse con cierta frecuencia y facilidad entre una población a menudo analfabeta y con escaso dominio del castellano” (2017:158) Lo que pudo haberse repetido en Chile, sin duda.

Julio Retamal (2000) afirma que “No es, por ello, dable poner en duda las confesiones que, respecto de determinadas acciones íntimas y privadas, realizan los testadores explicitándolas claramente en su escrito” (2000:10) refiriéndose al contenido de los testamentos. Para el historiador, estos documentos constituyen autobiografías que expresan verdades acerca de la vida de quienes son representados en ellos; sin embargo, esa afirmación solo se puede aceptar si leemos los testamentos desde la perspectiva de documento histórico patrimonial y sin preguntarnos quiénes fueron esos sujetos representados por estos textos. Porque quienes están ahí representados no habrían escrito *de puño y letra* estos documentos, sino que fueron dictados para que agentes de la Colonia escribiesen por ellos y ellas. Gabriela

Ramos, para referirse a los testamentos producidos en Lima y Cusco piensa igual, señalando que,

“Es improbable que toda la información que contiene sea falsa, y, considerado dentro de un conjunto amplio, cada uno de estos documentos proporciona puntos de vista e indicios sobre lo que ocurría en la sociedad que difícilmente podríamos advertir en otras fuentes. Puesto que el testamento es sobre todo expresión de un conjunto de relaciones sociales, permite entender el medio en el que vivía una persona, nos deja asomarnos a las creencias religiosas que compartía con otros y nos da una idea más precisa sobre su actuación material. Estos aspectos son esenciales para comprender tanto las formas y el grado en que el orden colonial se impuso sobre las vidas de los habitantes indígenas como la manera en que estos últimos contribuyeron también a forjarlo.” (2017:158-159)

Resulta necesario detenerse un poco para revisar lo señalado por Retamal y por Ramos para asignarle valor de veracidad al testamento. Julio Retamal afirma que no se puede poner en duda el contenido de estos documentos porque este sería el resultado de confesiones íntimas expresadas por escrito. Por su lado, Gabriela Ramos (2017) pone énfasis en la riqueza informativa de estos documentos en tanto serían reflejo de lo que ocurría en la sociedad y de cómo los testadores se relacionaban con las nuevas creencias religiosas y con los bienes materiales en consideración a que ambas serían aspectos esenciales para comprender el impacto en la vida de las personas que tuvo el orden colonial.

Sobre lo que señala Julio Retamal no es posible reconocer esa veracidad por las siguientes razones. Por un lado, las confesiones íntimas respondían más bien a la estructura del testamento, lo que no contemplaba improvisaciones o incorporaciones de mensajes más allá de lo permitido por la forma. Por otro lado, y como ya hemos señalado, es de suponer que, a mediados del siglo XVI, los habitantes precoloniales no dominaban la lengua castellana escrita, razón por la que no solo no podían escribir, sino que tampoco podrían

haberlos leído después de escrito y por eso debían recurrir a notarios o escribanos o alguna autoridad de la época para ello. No es posible obviar, como desarrollaremos más adelante, el contexto político en el que la conquista y la colonia se fueron instalando y bajo qué mecanismos. Es posible afirmar que en esta época se mantenía una memoria del miedo producto de la reciente violencia vivida directa o indirectamente por la población indígena, así como también sus cambios sociales y culturales que fueron impuestos mediante la violencia también. En consecuencia, el miedo a la muerte y el miedo imperante, resultado de esta memoria del miedo, pudieron ser estrategias de coerción que movilizaron la aceptación del uso de estos testamentos por quienes tenían una cultura que no consideraba dejar por escrito su legado y no compartía los mismos valores pecuniarios por los nuevos bienes.

Sí es posible reconocer que la apropiación religiosa católica y la nueva relación con las cosas sean un aspecto relevante a la hora de estudiar la época mediante estos documentos; no obstante, el uso de los documentos, como ya hemos afirmado, recurre a formalidades que incorporan las invocaciones religiosas y las autodescripciones identitarias bajo criterios impuestos y son estos aspectos, algunos de los cuales debilitan la muralla de veracidad y de fuente histórica incuestionable que recae sobre estos documentos al estar bajo el velo del patrimonio histórico archivable.

Entonces, la decisión de testar no hace de los testadores, en este contexto, sujetos necesariamente representados por estos documentos. Por lo anterior es que hay que cuestionar la veracidad declarada de su contenido, la decisión de testar y la misma afirmación de Julio Retamal en cuanto a la imposibilidad de cuestionamiento sobre este tipo de documento histórico. En efecto, Retamal considera que la estructura rígida que tiene este documento y por cumplir con las exigencias legales del contexto jurídico colonial son razones

suficientes que le dan el carácter de documento válido; de hecho, confirma que el testamento tiene doble “veracidad” en cuanto a forma y fondo y, por ende, su validez como documento histórico. Precisamente son estos dos argumentos los que se sostienen para montar una protección fundada en razones que no solo no son infalibles, sino que son artificiales.

Mario Rufer (2016) se refiere al “archivo envenenado” y señala que es necesario probar la veracidad del archivo y para ello habría que devolverlo a las comunidades para que demuestren su filiación con el mito de origen (mito que no tiene otro asidero que la nación)” (2016:106). ¿Pero cómo hacer algo así 500 años después? ¿cómo volver a los antecedentes del estado-nación? Si sabemos que, a pesar del interés crítico por corroborar la veracidad, con el paso del tiempo la duda se va disipando y una verdad artificial naturalizada ha sido instalada, “la política cultural del estado-nación tiende a borrar los discursos y acciones oposicionales” (2016:106)

No se puede obviar que el testamento que acá revisamos es un documento que es parte de un todo: el archivo patrimonial colonial. Este archivo colonial es parte de la memoria histórica sobre la que se ha escrito la historia de Chile en tanto estado-nación. Esta historia no contempla revisar, necesariamente, a los testamentos de ninguna otra manera más que la de fuente de información que permite conocer a quienes habitaban en esa época como lo afirman Julio Retamal (2000) y Gabriela Ramos (2017). El hecho de ser considerado documento patrimonio de la memoria histórica colonial, lo enviste del poder de afirmar hechos posibles como ciertos; pero sabemos que el pasado no es solo uno, el pasado es tantas formas posibles de representarlo e interpretar sus vestigios y por ello hay que mirar más allá de los textos, que son una fuente de información, pero también en un artificio parcial de una época y no un todo. El testamento colonial es un vestigio del pasado y no la garantía

indiscutible de una verdad que se mira sin reflexión epistemológica que favorezca la revisión acerca de sus fuentes, sus contextos, su objeto y los propósitos de su resguardo.

Mario Rufer dice que es necesario distinguir entre “historiadores puros” y “teoría de la historia” (2016:161) para identificar las posibles formas de trabajar con los estos documentos-archivo. Por otro lado, Michel De Certeau (2010) señala que el archivo es un espacio de estrecha relación con la muerte, y, en consecuencia, el trabajo con el pasado mediante estos documentos es hipotético y la interpretación de quien los revisa difícilmente podrá acercarse en su totalidad a una sola verdad sobre lo que informan. Entonces, la propuesta busca mirar y revisar lo que en ellos se afirma, pero también mirar y revisar lo que no se afirma, sus ausencias y silencios. La propuesta acá, cuyo sentido epistemológico es comunicacional y no histórico, es dialogar con el texto, interrogarlo, hacerle preguntas y completar esas ausencias con posibilidades y no con verdades, completar las ausencias con evidencias de los silencios, lo que también es una forma de interpretación.

El pasado es el espacio de la muerte y los testamentos son documentos de un archivo escritos para “funcionar” después de la muerte de quien testa y estos testamentos son documentos del pasado. Entonces, el archivo lidiaría con la noción de origen (Derridá, 1997) y en su origen está lo desconocido, en su pasado están las vidas que lo produjeron y hasta acá, no tenemos certeza de poder hablar con los muertos. Lo que sí nos queda del pasado son sus restos, sus vestigios, sus huellas y, como los arqueólogos, hay que desentrañar no solo los objetos del pasado, sino lo que estos nos puedan decir hoy.

Mbembe (2001) citado por Mario Rufer (2016:161) dice que el archivo lidia con los espectros, con aquello que queda luego de una muerte,

“El historiador (o cualquier investigador cuya materia prima sea el archivo) es eso: un experto en el trabajo espectral, en ordenar aquello que resta de una muerte. Eso, de alguna manera, es vivido por el historiador como el pecado que hay que ocultar a través de procedimientos discursivos; son ellos los que parecen ayudar a convencer(nos) de que allí sí hablan los subalternos, que nuestro hallazgo completó una parcela de la totalidad del tiempo que faltaba, o que la evidencia proporcionada mostró la continuidad (o la ruptura) con aquellos que otros investigaron previamente” (Mbembe, 2001, citado en Rufer, 2016:161)

La crítica de Mbembe sobre el trabajo que hace el historiador o quien trabaje con archivos puede ser interpretada como la falta de humildad en la tarea, cargada de poder y autoridad, al “ordenar aquello que resta de una muerte” y en esa crítica se puede leer, también, que quien trabaja con los archivos acomoda con sus procedimientos un resultado que permita afirmar lo que deje fuera, lo que no se quiere afirmar, es decir, “el pecado que hay que ocultar a través de procedimientos discursivos” y en una carrera que pretende avanzar mediante la capacidad de desmentir a quien estuvo en ese archivo antes, una linealidad de progreso desarrollista que solo rinde productivamente en un sentido lineal o en un único sentido. Como si estuviésemos buscando datos solo para terminar de armar un puzle de hechos o el proceso de estos y así dar por concluida la tarea de interpretación o búsqueda de verdades en ese documento.

Entonces y para hacernos cargo, en cierta medida, de la crítica, es que será importante partir con la premisa de considerar la desacralización del archivo-documento mirándolo, ya no como un dato o un hecho de verdad indiscutible, sino como un lugar de diálogo sobre el que depositar interrogantes, atender a sus ausencias y silencios (que no requieren completarse con respuestas, necesariamente) y como el espacio de uno o varios sujetos ausentes.

Mario Rufer (2016) se refiere a las tres imaginaciones más recurrentes sobre el archivo, las que están atravesadas por las nociones de autoridad: presencia del ausente, totalidad y continuidad temporal.

Al respecto, el archivo como evidencia, resto, prueba, o huella de algo que fue o que estuvo, ¿de qué serían prueba los testamentos elaborados por indios de la colonia?

No serían prueba de una verdad incuestionable, como señala Retamal (2006), sino indicios o evidencias de la violencia ejercida sobre sujetos dominados para el cumplimiento del propósito colonial. Así, es posible comprender que el testamento deviene en signo, que el testamento está en lugar de otra cosa, que es una marca del pasado con valor de cambio y cuyo significado es amplio y a la vez limitado, que es la presencia de una ausencia (de una muerte), en síntesis, un elemento constitutivo de lo que llamaremos semiosfera.

La concepción metonímica del documento-archivo (Rufer, 2016:163), que considera que este es parte de un todo al que acá hemos llamado semiosfera, es una parte que permitiría reconstruir un todo como la suma total de un conjunto de otras partes que encajan unas con otras aspirando a construir una totalidad. “La imaginación histórica sigue exponiéndose como si creyera en la totalidad. Un documento prueba una porción que no estaba documentada, narrada, explicada; y a través de procedimientos discursivos construye la trama del proceso-progreso.” Esto nos permite entender por qué el documento-archivo deviene en fuente validada y por qué es posible afirmar que su contraste o su lectura inversa serían la leyenda y el mito, “porque la historia sigue escribiéndose con documentos” (2016:163) y requiere ser completada con pruebas que parezcan fehacientes e indiscutibles para establecer verdades del pasado. No obstante, la semiosfera como representación de una totalidad posible, asume que esta y sus partes no son rígidas ni únicas, asume que es versátil a la influencia de los

contextos y de otros-todos o, que es lo mismo, de otras semiosferas con las que se pone en contacto, de manera de sacar del centro de la crítica las aspiraciones poco humildes del historiador(a) o quien trabaje en estos documentos-archivos-partes de una semiosfera.

## **b) Sobre el Testamento**

Entonces, ¿prueba de qué serían los testamentos que nos convocan? Para responder esta interrogante, primero habrá que resolver la tensión entre el testamento como documento-archivo, es decir, como prueba de un pasado consumido por el discurso oficial mediante la estrategia patrimonial cronófoga de un Estado que devora el pasado y lo guarda secretamente en sus vísceras-archivos-museos para protegerlos del daño estructural por el paso del tiempo y, a la vez, para exhibirlo con control o, como un texto-componente de una semiosfera y que está cargado de otras memorias a la espera de ser rescatadas.

La postura acá será la segunda vía, la inversa, la de la sospecha de la verdad única e indubitable que abre el espacio a otras posibilidades y que se centra, en su análisis, en el contexto de producción, en las estrategias movilizadoras contextuales que generaron nuevos sentidos, siguiendo el camino de la semiosfera de la cultura como brújula orientadora al considerar que un texto, que ha sido elaborado con más de una lengua, contiene en sí mismo memoria que es posible rescatar (traducir). En este sentido, los testamentos que se analizan en el presente trabajo serán considerados como textos que se han codificado con más de un código en su producción: el colonial y el precolonial.

No se puede desconocer que el contexto de producción de los testamentos estuvo mediado por la tensión entre dos culturas, a lo menos, esto debido a la conquista española

primero y a la instalación de la colonia española, después; lo que no puede obviarse como una variable determinante de la cultura de esa época.

Por esto es que se requiere problematizar estos documentos-archivos. Interrogarlos a partir de la sospecha sobre el valor de verdad absoluta que recae sobre ellos a partir de los análisis e interpretaciones sobre sus antecedentes. Problematizar sus orígenes, sus contextos, sus mecanismos de escritura y desnaturalizar una verdad interpretada imposible de ser cuestionada. Para lo anterior se requiere de metodologías capaces de mantenerse inmunes a la crítica sobre la ficción como argumento para desestimar nuevas interpretaciones no científicas y basadas en supuestos, esto cuando la ficción se ha considerado estrategia del imaginario narrativo de la literatura. Sobre lo anterior, Mario Rufer (2016) señala que a

“Chartier le importaba marcar que la diferencia fundamental entre historia y literatura es que la primera tiene una “doble dependencia” que la constituiría como ciencia, si no de lo verdadero, sí de lo verosímil: una dependencia con el archivo en tanto huella del pasado, y otra con los procedimientos técnicos y de “operación” con el saber profesionalizado y científico” (Chartier, 1995:8-9 en Rufer, 2016:164)

Por ello sería dable considerar que esta doble dependencia no la tiene la literatura en su totalidad: sí la tiene el archivo patrimonial como fuente. No obstante, el archivo, “en tanto huella del pasado”, ha sido leído como algo irrefutable para el caso de los testamentos y esta posibilidad de llevar a una verdad es construida por quien lo interpreta y por quienes lo producen y no es propio del archivo, como fuente. Este hecho no puede obviarse, por cuanto la posibilidad de que el contenido del testamento se ajuste a una verdad que puede caer en la arbitrariedad de quien lo analiza si no considera las variables que funcionaban en el momento de su producción, o más bien, las variables que funcionaban y que podrían haber influido en

su producción: algún tipo de coerción que moviera a las y los indios a recurrir a un testamento para asegurar su legado y su “descanso eterno”,

“Las ideas cristianas sobre lo que constituía un ser humano y los vínculos que los unían con sus antepasados y las siguientes generaciones incidieron sobre las formas de sucesión, introdujeron nuevas jerarquías dentro de los grupos de parentesco y favorecieron la creación de familias nucleares. El destino de los bienes de los difuntos varió con la introducción de criterios como la legitimidad de la descendencia y, en el contexto de alta mortandad e intensas migraciones que caracterizó al temprano periodo colonial, se modificó de manera considerable cuando, ante la ausencia de sucesores y la creciente preocupación por la suerte de los seres humanos luego de la muerte, se establecieron las herencias a favor del alma y se alentó una serie de legados destinados al culto que en última instancia contribuyeron incrementar notablemente el patrimonio de la Iglesia.” (Ramos, 2017:283)

La autora pareciera suavizar la influencia colonial y sus mecanismos de coerción para justificar que el legado de las y los indios fuera destinado a la iglesia como albacea. Como hemos mencionado en varios momentos, la conquista y, posteriormente la colonia (incluyendo siempre la evangelización) recurrieron a estrategias coercitivas para su éxito e instalación. Algunas de ellas consideraban torturas, amenazas, mutilaciones, incitación religiosa al miedo, migraciones forzadas o motivadas por el miedo a la guerra y la autoprotección, entre otras. La legitimidad, entonces, debiera ser un concepto vinculado a los contextos y a los marcos sociales impuestos; sobre todo porque estos configuraron y determinaron, por ejemplo, el orden familiar mediante la organización que imponía el sistema de encomienda, los casamientos cristianos que derivaban en la consideración de la “legitimidad” de las relaciones filiales, etc.

A su vez, el valor pecuniario asignado a los llamados bienes también fue introducido en este contexto. La mortandad producida en el periodo de conquista y las migraciones no sucedieron de forma natural, sino que fueron consecuencia de la violencia ejercida sobre los

pueblos precoloniales para su sometimiento. La falta de documentación (porque no era parte del orden social precolonial) para dar fe del vínculo de parentesco exigido por las leyes españolas para legar pudieron ser imposibles de disponer por el simple hecho de que no existían esos medios de prueba.

En consecuencia, señalar que hubo razones que justifican que la iglesia fuese denominada albacea en los testamentos solo por conversión y convicción religiosa deja fuera muchas otras posibles explicaciones, incluyendo la del miedo a la muerte.

No se puede obviar que uno de los argumentos para sostener la inferioridad de los indios era que no tenían alma y para el descanso eterno se requiere tener alma. Entonces, ante la histórica y conocida discusión en torno a la humanidad de los habitantes de estas tierras y la necesidad de evangelización de estos, resulta, a lo menos sospechosa, la insistente presencia de la iglesia en los testamentos. Margarita Gentile Lafaille (2008) señala que,

“La sucesión testamentaria alcanzó su apogeo gracias a la influencia que tuvo la iglesia en la sociedad medieval, entre cuyos preceptos estaba considerar a los bienes materiales como un medio para la salvación del alma a través de su reparto por medio de limosnas (...) de esta manera, el testamento se convirtió en una de las principales vías de aumento del patrimonio eclesiástico gracias a los legados hechos a favor de las iglesias, conventos, hospitales y otras obras piadosas” (2008:18)

Esto no estuvo exento de abusos. El hecho de que los testamentos fueran el documento oficial que favorecía a la iglesia a través de las disposiciones funerarias y ritos religiosos que asegurasen el buen morir de quien otorga, fue el mecanismo que permitió traspasar recursos a cambio de símbolos funerarios, presencia del clero acompañando el cuerpo fallecido, misas por el alma, lugares de sepultura, entre otras. Todo tenía un costo establecido y que variaba según la persona; en general, los indios pagaban menos que los españoles y al pago por estos servicios se le llamaba limosna.

El contexto cultural y social que justificaba estas formas fue el llamado Barroco, que dialogaba estrechamente vinculado al contexto político-ideológico y religioso de la época de la conquista y la colonia. La muerte barroca estaba rodeada de simbolismos y ritos que buscaban alcanzar la vida eterna mediante el perdón de los pecados y el cumplimiento de mandas piadas y otros ritos. En 1577, Felipe II, producto de los abusos en los cobros por estos rituales, solicita que no excedan el cobro de derechos que corresponde.

“Aunque en teoría se suponía que los gastos de los funerales debían ser proporcionales a las facultades del difunto, ordenando las leyes de Toro deducirlos del quinto de los bienes si el testador tenía herederos legítimos (por el cual en el caso de ser excesivos no debían cumplirse). En la práctica, esta y otras disposiciones se ignoraban, producto de las largas distancias respecto de los centros de poder y la escasa fiscalización presente en un comienzo. Un ejemplo de lo expuesto se presentó con la Real Cédula del 1 de noviembre de 1573, en la cual el Rey ordenaba al gobernador de Chile que no se cobrase el doble del precio a los que decidían enterrarse en los conventos franciscanos, pero escasamente tal reglamentación fue acatada.” (León, 2015:197 en Sánchez 2015)

La incorporación, en la Edad Media, de las mandas piadosas a los testamentos, les otorgó un carácter más espiritual a estos documentos, agregando a la disposición de los bienes la invocación religiosa y profesión de fe, las disposiciones sobre el entierro y el cuerpo, las disposiciones sobre la celebración de misas, las mandas forzosas con fines piadosos, otras mandas piadosas, la fundación de capellanías, las cláusulas de descargos de conciencia (Gentile, 2008)

Estas mandas piadosas, que se pagaban mediante una limosna obligatoria, están muy presentes en los testamentos que acá se revisan. Los testamentos producidos en Tucumán y revisados por Gentile (2008) le dejaron ver que había indígenas con poder económico que escatimaban el pago de estas limosnas, lo que para ella podría entenderse como “la negativa

sistemática a hacer ofrendas a los santos de los españoles, es decir, sus guacas, y nos llevó a pensar que las autoridades religiosas indígenas conservaban su influencia.” (2008:33)

Esta situación, que pudo verse extendida en toda la colonia, podría explicar la alta presencia de personeros de la iglesia en los testamentos, ya sea como beneficiarios, albaceas o testigos.

“Su aparición se vincula con la intervención que asumió el obispo en la Edad Media para hacer cumplir los legados píos dejados por el causante. El albacea debía cumplir con la voluntad del muerto, no solo manifestada en el testamento sino también de otra forma, en memorias privadas (...) Tras el descubrimiento de América, el derecho sucesorio castellano se aplicó en las nuevas posesiones territoriales españolas.” (Gentile, 2008:21)

Cabe señalar que el testamento que se utilizó en este periodo tenía la característica de ser revocable y modificable a través de codicilos.

Lo que parece ser una innovación del uso de este instrumento en estas tierras fue la sucesión de las encomiendas lo que impactó en la producción testamentaria de los indígenas, generando más testamentos de quienes eran parte de las encomiendas y que estaban bajo regímenes de evangelización y bajo la relación de poder del encomendero.

“Los funcionarios españoles trataron de crear entre los indios americanos la costumbre de testar y en los lugares donde había alcaldes de indios una de sus obligaciones era, desde la época del virrey Toledo, visitar a los enfermos para aconsejarles hacer testamento para descargar su conciencia y dejar a sus hijos en concordia.” (Gentile, 2008:21)

Lucía Invernizzi Santa Cruz (2017) señala que, como todo texto, el testamento “es una construcción verbal que postula sentidos para la realidad que confiere y que ello se condiciona desde las situaciones, circunstancias y contextos en que los textos se producen.” (2017:69) entre las que habría que considerar la rigidez de su estructura, la que de no

cumplirse en forma y fondo invalidaría al documento. Por ello es que, para Invernizzi, es relevante tener en consideración (para el análisis) que su estructura es la que en conformidad responde a la tradición occidental de origen que define

“este tipo de texto como acto fundamentalmente religioso, cuasi sacramental, al que la Iglesia obliga como preparación para el “bien morir” y comparecer ante el juicio de Dios habiendo ordenado los asuntos espirituales o de conciencia y los terrenales, especialmente los referidos a inventario y transmisión de bienes, de lo cual deriva el binarismo del texto que, a nivel semántico articula *aeterna* y *temporalia*, respectivamente objetivadas en las “cláusulas pías” referidas a los asuntos espirituales (...) y en las “cláusulas materiales” que refieren a los asuntos terrenales, a los bienes y su distribución y, desde ellos, a la relación del sujeto con otros y con la sociedad” (2017:69)

Sobre este binarismo cabe mencionar que ya habíamos referido que tanto Iglesias (2000) como Azúa (2017) habían mencionado a estas duplas como tensiones en los testamentos sobre los que trabajaron sus análisis. Tensiones que, desde nuestra interpretación no se complementaban.

Lucía Invernizzi (2017) por su parte, refiere a binarismo que “afecta a los actos comunicativos que se despliegan en el texto” (2017:69) y que serían, por una parte, declarativo y por otro, decisorio con respecto a su contenido, señalando que una parte corresponde a la religiosa y la otra a lo profano.

Esta división nos resulta problemática para mirar críticamente la estructura del testamento. Primero porque la variable de la rigidez estructural es muy relevante para comprender que esta estructura no es modificable; segundo, porque ambas estructuras responden a los marcos coloniales que considera, precisamente, la no validación de todo aquello que no esté dentro de los límites de la semiosfera colonial y lo que está, habiendo provenido desde afuera, está traducido y resignificado. Como veremos, es precisamente a

través de una invocación testamentaria religiosa que se declara nulo cualquier elemento anterior al testamento en lo relacionado a sus asuntos, declarado en algunos casos que estos serían cosas del demonio, siendo esta una expresión clara de predominancia semántica colonial. Tercero, la separación entre religioso y profano parece no ser un camino útil, salvo para ordenar los datos que se extraigan, ya que, tanto religión como leyes, son parte de los metalenguajes con los que el sistema colonial se autodescribe y en consecuencia, se complementan.

Si agregamos a lo anterior que los testamentos que acá se revisan son documentos elaborados a través de un proceso por el que pasan, a lo menos, dos personas, resulta necesario anticipar que, como ya asentaremos, las personas también se consideran semiosferas que entrar en relación con otras para generar dinamismos dialécticos en este contexto. Es por ello que, siendo parte del orden social colonial, quienes interactuaron en estos procesos fueron principalmente testigos españoles, principalmente en los primeros años de la colonia, así como también sacerdotes y clero en general, además del escribano y la elaboración de su contenido respondía, por una parte a la estructura rígida y por otra a la situación de oralidad de base de estos, es decir, los testamentos de indios eran dictados o se relataba lo que se contenía en estos documentos, situación que debe considerarse otra variable el momento del estudio, así como también, el hecho de que los otorgantes indígenas no supieran leer y escribir el castellano.

“pero incluso en aquellos testamentos en los que la realidad del testador y de su acto oral de expresión de su voluntad parecieran manifestarse de modo más directo a través de un discurso en primera persona, la escritura impone el rígido molde que establece la rigurosa preceptiva que rige y controla la producción del testamento, así como la de todo texto notarial y el oficio y práctica de los escribanos” (Invernizzi, 2017:74)

En consecuencia, no se puede desconectar de lo anterior que la prueba de veracidad que podría estar en los documentos validados como parte de un archivo pudiera basarse en una percepción impuesta que sobrevalora la forma y la buena fe de los involucrados en el acto de testar, otra consecuencia colonial, y que este mecanismo sea el que fundamente la cientificidad de la prueba de que eso sí ocurrió en un pasado del que hoy solo tenemos los vestigios de su existencia y cuyas afirmaciones se replican en favor de esta veracidad como lo expresado en la anterior cita.

No se puede, entonces, pasar por alto el origen contextual del documento-archivo, categoría a la que pertenece el testamento que acá se quiere revisar. Como veremos más en detalle, este documento fue elaborado en el contexto inmediato a la conquista y a la de instalación de la Colonia Española, las que se desarrollaron violentamente con estrategias que infundían el sometimiento mediante el miedo y la coerción que tanto las acciones bélicas como las religiosas imponían sobre la población indígena.

En este contexto, el testamento, como prueba de un pasado colonial, no puede utilizarse en clave de instrumento para reproducir una verdad histórica sobre lo ocurrido basándose solo en lo que el texto señala. Si así se estima, el mecanismo histórico-patrimonial de considerar que el testamento fuera la prueba de una única verdad sobre los indios y su relación con la Colonia, como una que se entiende como la de aceptación de ese nuevo orden basándose en los hechos de que los “indios” quisieron voluntariamente testar<sup>4</sup>, legar bienes<sup>5</sup>, dejar sus pertenencias a la Iglesia a cambio de misas, entre otras, sería una forma de sostener, entonces, que esta consideración no hace más que silenciar a los archivos mediante la

---

<sup>4</sup> Sin considerar las razones que movilizaron a los indios a tomar esa decisión.

<sup>5</sup> Sin cuestionar qué entendían por “bienes” en un contexto en el que el valor de cambio de la producción se estaba imponiendo.

asignación de una sola interpretación y mediante la condena a un atascamiento temporal situado en el pasado, imposibilitando su actualización e imponiéndoles un silenciamiento epistemicida, entendido este último como una forma de impedir que se genere nuevo conocimiento a partir de sus análisis otros.

Porque una forma de silenciar a los testamentos es precisamente la de cargarlos de una sola verdad incuestionable como lo hace Julio Retamal (2000), de manera tal que parecería científicamente errado ponerlo en duda.

Siguiendo la propuesta de Mario Rufer (2016) existe, entonces una doble pulsión en la formación de estos documentos-archivos: permanecer y destruir, retener y silenciar,

“Así, las muertes que han sido reprimidas están más a salvo de reaparecer como espectros si se ordena a los fantasmas con la meticulosidad de la taxonomía, la nomenclatura, el montaje de los fragmentos y la clasificación. Se impone un código de lectura que, para sostener una idea de totalidad, oculta primero sus condiciones de producción.” (2016:168)

El ocultamiento de las condiciones de producción es precisamente lo que se obvia en la lectura de los testamentos. Es posible leer que, en algunas ocasiones, la interpretación sobre su uso y contenido cargan con cierto romanticismo que, en apariencia, pareciera soslayar las condiciones de producción,

“La introducción de documentos como los testamentos y aquellos que recogían los detalles de la muerte de una persona constituyó sin duda una innovación significativa que confirmaba los criterios religiosos y jurídicos que sustanciaban la idea de persona que se impuso en los Andes.” (Ramos, 2017:283)

Siguiendo las lecturas de Julio Retamal y Gabriela Ramos podemos leer qué no silencian estos documentos y, al respecto, él y ella dan cuenta de que estos textos son la

muestra de un pasado incuestionable. Por ejemplo, Retamal (2000:11) afirma que existe la creencia de que el uso de los testamentos es solo de gente “rica” y que el hecho de existir testamentos de indios da cuenta de que su uso también fue hecho por “personas que pertenecen a los núcleos sociales más desposeídos de la sociedad” (2000:11).

“El testamento nos permite conocer la naturaleza y el origen socio biológico de la persona que testa; su entorno cultural; sus relaciones afectivas; sus (...) a la vida religiosa; sus interacciones sexuales (...) en especial cuando ellas han producido consecuencias jurídicas (nacimiento de hijos); su comportamiento frente a las cosas íntimas de la vida; su entorno hogareño; su hábitat cotidiano; la valorización de las cosas materiales y, sobre todo, su enfrentamiento -desde su propia dimensión social- al trabajo, con enumeración de logros y fracasos” (Retamal, 2000:11)

No se puede obviar que el testamento era dictado por quien testa y escrito por terceros. Esto porque era muy probable que los indios e indias que testaron no leyeran ni escribieran la lengua colonial, que era la lengua oficial de los documentos que luego devinieron en archivos.

“Difícil resulta colegir el nivel cultural de los testadores indígenas salvo por la presencia de dos rasgos precisos, la manifestación de un entendimiento del idioma castellano en aquellos indígenas cuya lengua vernácula era, obviamente, otra y la manifestación de un conocimiento de la escritura, consignado en el proceso de firmar. Los rasgos señalados (...) tienen plena validez para los que testan en el siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII porque ellos nacieron en territorios en donde se hablaba una lengua distinta” (Retamal, 2000:32)

Para Julio Retamal (2000) no se trata de culturas diferentes, sino de niveles culturales, lo que marca una diferencia con respecto a nuestra perspectiva, no obstante, sí hay coincidencia en señalar que el corpus seleccionado para la presente investigación consideró esta premisa como variable para su construcción: el periodo seleccionado corresponde al inmediatamente posterior a la conquista y a la instalación de la colonia española en Chile. En

consecuencia, las posibilidades de que hablaran la lengua colonial no eran altas; sin embargo, al ser parte de quienes servían a los españoles y en consideración al inicial estado de instalación de la Colonia es que estas personas no recibían educación alguna y por esto es que las posibilidades de saber escribir o leer se reducen aún más.

Por lo anterior es que las personas no españolas que testaron debían recurrir a terceros intermediarios de la lengua, estos podrían ser agentes de la Colonia: indios al servicio del Estado, como lo señalado por Gabriela Ramos (2017), por ejemplo, como ocurrió en Lima y Cusco; escribanos o notarios que podrían haber recurrido a intérpretes. Quien mediara la producción debía ser un representante de la colonia para que su participación en la producción del documento le confiriera validez oficial y veracidad a su contenido. Es decir, para que el documento fuera válido, se requería dar cuenta de que su contenido era fiel al deseo del testador y a las leyes imperantes en forma y fondo. Por esa razón es que debían contar con tres testigos y que fuesen dictados ante un notario o escribano u otra persona autorizada por el estado para ese fin.

Esta exigencia es comprendida por Julio Retamal (2000) como un mecanismo estructural que da validez al documento y a su vez veracidad. Este autor habla de la “doble veracidad” de los testamentos (2000:10) al referirse a su estructura y su contenido y al señalar que estas dan la seguridad de estar apegados a una verdad que les confiere a estos situarse entre los documentos históricos, lo que acá hemos denominados, documentos-archivo-patrimoniales. Para este autor, la anterior caracterización permite afirmar que los testamentos,

“pasan bien el examen de crítica externa e interna con que el historiador revisa todo el documento. El testamento, en consecuencia, se constituye en una pieza única para el análisis de una época, de una región y de un grupo social.” (2000:10).

A su vez, Mario Góngora (1970, citado en Retamal, 2000:11) afirmó que “los testamentos son documentos decisivos para toda la historia social” y esto ocurre porque estos documentos serían un testimonio de fe y una confesión pública.

La anterior afirmación corrobora lo señalado anteriormente: Para Julio Retamal (2000) y para Gabriela Ramos (2017), los testamentos son leídos en clave patrimonio histórico y, por ende, son cargados de una verdad indiscutible que alimenta la memoria histórica del relato hegemónico de la nación. Reiterando lo señalado por Mario Rufer (2016) esto genera que no se abra la posibilidad de encontrar voces del pasado que evidencien escapar del discurso dominante, lo que en consecuencia genera interpretaciones que podrían llevar a conclusiones no acertadas con respecto, en este caso, a la adhesión al orden colonial por parte de quienes testaron (“indios” e “indias”) como un ejemplo de aceptación, de inserción social, de apropiación cultural u otros.

Entonces, el análisis e interpretación de los y las investigadoras de la Historia podría estar en riesgo de caer en la ventriloquia al hablar por los otros en clave epistemicida al invisibilizar (intencionada o no intencionadamente) cualquier opción de diálogo con un documento que resguarda una memoria (Lotman, 1996) que no ha sido totalmente extraída. Ante lo anterior, Mario Rufer se refiere a que estos “archivos envenenados” (2016) hay que devolverlos a las comunidades involucradas para que estas demuestren su vínculo filial con lo que ahí se señala. No obstante, han pasado más de cuatrocientos años y las comunidades han cambiado, no es posible hacer lo señalado por Mario Rufer, pero sí hacer una lectura orientada por Iuri Lotman (1996) en el sentido de traducir el documento para extraer la memoria contenida y así visibilizar lo que el documento-patrimonial-histórico contiene para dejar posibles diálogos y preguntas sobre el pasado.

La estructura del testamento tiene una importancia relevante, por cuanto esta daba cumplimiento a un requisito de validez y legalidad. En términos generales el orden que seguía era el siguiente:

1. Identificación Invocación a Dios
2. y caracterización de quien testa
3. Identificación de relaciones de filiación
4. Estado de salud físico y mental
5. Razones que motivaron la creación del testamento
6. Reflexiones sobre la muerte
7. Disposiciones funerarias
8. Estado civil y descendencia
9. Dotes recibidas, pagadas o adeudadas,
10. Confesiones
11. Relación de bienes muebles e inmuebles que se legan
12. Herederos y albaceas

Como vemos, esta estructura comenzaba con una invocación religiosa, luego se hacía referencia a la identidad de quien otorga el testamento para seguir con las disposiciones,

“proceso aparentemente objetivo y acabado, pero a la vez subjetivo y en formación: aparecen los nuevos nombres cristianos y los nombres en lengua vernacular se convierten en apellidos; se asigna también a la identidad de la persona una circunscripción recién creada por el orden colonial” (Ramos, 2017:165)

Esta circunscripción complementaba con referencias familiares a la caracterización de la identidad hecha por el o la testadora. En esta parte del documento también se podían

incorporar la mención a sacramentos católicos como bautismo y casamiento para abundar en características que aporten información a la identidad.

Si quien otorgó el testamento fue una mujer, ella debía mencionar al marido en caso de estar casada y, si estaba bajo algún tipo de orden social que implicara el pago de tributos, debía indicar el nombre del curaca o de quien encabezaba la estructura social a la que pertenecía.

También se declara quiénes fueron los progenitores de quien testa y esto se hacía porque, en el caso de no tener descendencia, el legado debía ser al padre y o madre, “cabe notar que si un sujeto moría sin descendencia legítima, era sucedido en sus bienes por su progenitor, legítimo o natural, razón ésta que de alguna manera obligaba a la consignación de los nombres de los padres.” (Retamal, 2000:28). Este punto es muy relevante porque abre preguntas que no logran ser resueltas con la información entregada en los testamentos. Por ejemplo, en los casos en los que no hay descendencia y no es posible legar a los progenitores porque no son nombrados, ¿por qué ocurre esto?, ¿dónde están los progenitores, por qué no están localizables? Sobre las respuestas es posible levantar hipótesis como la de suponer que quien testa hubiese sido separado de sus progenitores en las malocas cometidas por los españoles en la conquista, también es posible hipotetizar que la distancia puede deberse a que quien testa fue forzado a migrar y por ello no conoce la localización de sus familiares. En consecuencia, ¿a quién beneficia esta falta de información?, ¿Quiénes son las personas albaceas de estos casos?, ¿quiénes reciben las herencias?

Sobre este punto Julio Retamal (2000:31) pone énfasis en que la mayoría de quienes testan en condición de soltería y con hijos “naturales” son las mujeres y refiere que las mujeres que legan a su sucesión natural se refieren a los progenitores como “amo”. Esta

afirmación también abre preguntas con respecto a la relación de poder que se evidencia en el vocativo “amo” y de qué manera esta relación pudo haber generado descendencia, es decir, siendo estas mujeres parte de la encomienda del amo o del servicio personal de éste, las posibilidades de suponer que estos hijos e hijas son producto de relaciones basadas en el abuso de poder son altas. Retamal (2000) se refiere a esta situación sin aludir a posibles abusos y violencias y señala que:

“Las más de las mujeres que siendo solteras dejan sucesión, la tienen como producto de sus relaciones con más de un sujeto, por lo general español, como ocurre con Beatriz, que tuvo sucesión mestiza apellidada Mendieta y Vega; Teresa Gudines, que la hubo mestiza Cuevas y Cardozo; Constanza de Escobar, que procreó hijos Elgueta y Escobar; María de Otavio, que la hubo Ruiz de la Cuesta e Injoza; o Magdalena de Araya, que tuvo descendencia apellidada Maldonado, Navia y Cárdenas.” (2000:31)

Cabe destacar que el peso de la procreación recae, en palabras de Julio Retamal, en las mujeres que tienen sucesión “producto de sus relaciones” con más de un sujeto (generando una idea de insinuación de promiscuidad con la carga que moral y religiosa que esta tiene) y que su resultado es la sucesión mestiza. No obstante, a los hombres no los menciona directamente, sino que lo hace aludiendo, mediante sinédoques fundadas en los apellidos, dejándolos fuera del análisis sobre su participación en la procreación, “lo que puede interpretarse como la persistencia de la institución indígena del matrimonio poligámico” (2000:32).

En algunas ocasiones era posible relatar en estos textos la forma en que llegaron a vivir al lugar desde donde están en el momento de la producción, dando cuenta de la movilidad que hubo en esa época producto de una migración forzada o motivada por las circunstancias de la conquista y, posteriormente la colonia.

El hecho de tener que consignar los sacramentos cristianos y nominarse con nombres cristianos también abre la posibilidad de interpretar que el estado colonial debía asegurarse de estar frente a un verdadero converso o conversa al catolicismo. Esta exigencia podría profundizarse por parte del escribano o notario, quien podría consignar que quien comparece ante su presencia se declara conocedor de la doctrina, por ejemplo. Lo anterior no es trivial, puesto que los “indios e indias” estaban bajo una sospecha permanente.

Otro componente posible del testamento era una reflexión sobre la muerte. Esta reflexión podría estar motivada por el miedo a la muerte, ya sea por la edad en la que se encontraba la persona, ya sea porque haría un viaje y temía no regresar. Si bien el miedo a la muerte pudo ser una de las motivaciones que movieron a realizar testamentos, desde este trabajo el miedo será comprendido no como causa, sino que como consecuencia de vivencias traumáticas acaecidas desde la conquista y que produjeron una memoria del miedo que fue instalándose de manera natural con el paso de los años. No obstante, en contraste con lo anterior, el autor que pone en valor público a los testamentos señala que,

“La gran mayoría dicta su testamento por temor a Dios, para salvar su alma y descargar su conciencia, pero hay excepciones como las de Hernando y Diego que lo dictan para el “servicio de Dios, nuestro señor y de su bendita madre”; como Andrés Samaya que lo hace esperando la muerte como cristiano que lo soy y he de ir a dar cuenta a Dios nuestro señor”. (Retamal, 2000:40)

Estas declaraciones podrían ser interpretadas literalmente y correr el riesgo de pasar por alto otras posibilidades. El hecho de que la declaración se centre en el temor a Dios, en el miedo a la muerte o en el servicio a Dios, dan cuenta de una fuerte influencia cristiana en ellas. No se debe olvidar que la evangelización fue una estrategia que colaboró con el sometimiento de personas para el éxito de la conquista y posterior instalación de la colonia.

Si bien es posible comprender que lo anterior pueda ser leído como una forma de apropiación de la cultura colonial dominante, lo que no se puede obviar son las otras posibilidades que se dan de esto. Que la evangelización se produjera a la par con la conquista debe ser una razón por la que se considere esta situación en este marco contextual. Es decir, en un marco de conversión mediante la violencia. Veremos que la imposición española se sostuvo sobre el requerimiento que invocaba a Dios y a la Corona; también sabemos que la resistencia fue atacada con mutilaciones, violaciones, raptos, esclavitud, migraciones forzadas, entre otras barbaridades. En consecuencia, si se deja pasar este contexto, normalizando el miedo en el marco religioso, se invisibilizan las motivaciones que lo generan, es decir, la pregunta centrarse en el miedo como consecuencia de otros hechos y no como la causa que motiva el acto de testar.

En el testamento también se consigna la forma en que deberá disponer la sepultura y el lugar. Cabe destacar que la diferenciación que se hace acerca del destino del alma y del cuerpo, responde a las creencias religiosas que promovían que esta distinción entre una y otra existiera. Según Julio Retamal (2000) un poco menos del tercio de los testamentos no declara disposiciones especiales al respecto, lo que explica señalando que “creemos, a una incapacidad de comprender lo que se manifiesta o debido a que ignoran la fórmula (ausencia de escribano o sacerdote que informara) o, simplemente, porque dictaron su testamento en forma apresurada” (2000:46). Según lo anterior, podemos leer que se atribuye a una incapacidad cognitiva la que justificaría la ausencia de estas disposiciones en los documentos y, al señalar que podría ser producto de la ausencia de un agente colonial, quedaría en evidencia la falta de comprensión de todo lo que se está realizando, lo que resulta muy

problemático si consideramos, como señaló Retamal (2000), que el testamento es la manifestación de la voluntad de quien testa y reviste una verdad irrefutable.

Lo anterior es fundamental para el propósito de este trabajo y es que cabe hacer, a lo menos, dos preguntas frente a la afirmación del historiador, una de ellas es la que sugiere que las causas de estas ausencias referidas a las disposiciones de las sepulturas se puedan deber a la no asimilación del cristianismo, a la no convicción sobre este por la pervivencia de la cosmovisión precolonial (lo que sería demoníaco a ojos de la Iglesia) o que no comprende el dogma. La segunda interrogante apunta a cuestionar la veracidad de los documentos por cuanto estos podrían contener más de la semiosfera colonial del agente colonial que interviene en su producción que del sujeto que testa. En consecuencia, cada vez se hace más complejo pensar que la lectura del testamento sea unívoca y legitimadora de una historia unilateral.

El lugar, disposición de la tumba, la forma como quiere ser sepultado, las acciones religiosas posteriores a la muerte para asegurar el descanso eterno son parte de otro componente del testamento que, por lo general antecedió al legado y sus disposiciones. El lugar del entierro se hacía habitualmente en dependencias católicas, terrenos en los que se emplazan estructuras como parroquias, iglesias e, incluso, la catedral. La distinción en el lugar que se defina dependerá de variables como: el lugar en el que habita quien testa, su capacidad económica para pagar las correspondientes bulas y el nivel social en que se encuentre. En el caso de no dejar disposiciones al respecto, serán los albaceas quienes deberían decidir.

“Entre los factores de orden material, se contaba el valor que las distintas iglesias y santos lugares de enterramiento les asignaba a los diversos tipos de sepulturas que existían y se encontraban en oferta a disposición de los que desearan adquirirlas

porque, evidentemente, no era igual el valor de una sepultura propia, perpetua o temporal, en lugar de privilegio o en lugar de menor importancia, que el valor del entierro en una fosa común, cuyo costo también variaba si esa fosa se encontraba al interior de la iglesia o en el patio de la misma” (Retamal, 2000:48)

Los costos variaban según la distancia con el altar y el tipo de iglesia, es decir, mientras más cerca del altar era el entierro y mientras más elevado el rango de la iglesia, más costoso era.

En consecuencia, esta definición no permite abrir interpretaciones más allá de la aceptación normalizada de estas disposiciones, por cuanto la decisión o imposibilidad de decisión debía tener un móvil y consecuencias simbólicas de importancia para la época. Ya hemos señalado que el miedo es el resultado de acciones coercitivas que imperaron en la época, en consecuencia, resulta viable suponer que la decisión sobre el lugar de entierro estaba mediada por el miedo, también, por cuanto del lugar dependía cuán accesible (méritos) se podía estar al “descanso eterno”. Por otro lado, era la Iglesia la que se beneficiaba de estos pagos. En los casos de imposibilidad de pago, eran los recintos de salud disponibles los lugares destinados a entierros,

“Sin duda el porcentaje bajo de indígenas testadores que optan por el Hospital debe tenerse en consideración dado que ese era el recinto que la Iglesia había señalado como para que enterrasen a los pobres de la ciudad (...) el bajo porcentaje es revelador de que los indígenas testadores tenían bienes suficientes” (2000:49)

Gracias a este aspecto se puede conocer la presencia de congregaciones religiosas en Chile, ya que la decisión del lugar del entierro también podía estar influida por una u otra orden religiosa. Según Julio Retamal (2000) existía primacía de 4 órdenes religiosas en Chile desde la perspectiva de la elección del testador sobre el lugar del entierro: mercedarios, franciscanos, dominicos y agustinos. La razón de esto, según el autor, “se debe a la temprana

dedicación que ellas tuvieron por la evangelización de los indígenas y su apuesta por reunirlos en cofradías especialmente fundadas para ellos” (2000:49).

Es interesante destacar que las estrategias para “cristianizar” la muerte, resultan evidentes en la lectura de los testamentos. Otra evidencia de lo anterior se relaciona con los rituales asociados a los funerales y a las creencias religiosas, por una parte, estaba el rito del traslado del cuerpo desde el lugar del velorio hasta el lugar del entierro y luego la misa del funeral y las posteriores. Sobre el primero de estos ritos, el traslado del cuerpo se hacía emulando un vía crucis en la procesión y consideraba el uso de una cruz y esta podía ser alta o baja según la jerarquía social y la capacidad económica. Estas últimas variables son las que influyen, también, en la decisión acerca de las características de las misas, quien las oficiaba, las misas posteriores a la muerte, su periodicidad y la fecha de realización. Las misas podían ser cantadas y rezadas, con o sin responso y vigilia. En los testamentos era posible encontrar disposiciones en las que se solicitaban misas a cambio de los bienes de quien testa.

La cristianización de la muerte consideraba que los ritos influían en las posibilidades de tener descanso eterno. En este sentido, mientras más ritos católicos vinculados a la muerte existiesen, más posibilidades de acceder a los beneficios religiosos post mortem. Es importante destacar que no todas las personas que testaron en este contexto recurrían a estas disposiciones. Esto último puede ser relevante en tanto estos casos constituyan espacios de no aceptación o no apropiación de la cultura católica-colonial o se sus ritos.

En los testamentos era posible encontrarse con disposiciones que aludían a la capellanía; esta era una institución que consistía en el legado de bienes a cambio servicios religiosos en favor de quien testa, “obedecían a estrictas normas contenidas en las disposiciones del fundador y, por lo general, tendían a beneficiar a un clérigo perteneciente a la familia del causante o a una orden religiosa” (Retamal, 2000:56).

Este tipo de disposiciones eran interpretadas por Julio Retamal (2000:58-59) como muestras de inserción social de indígenas en la sociedad colonial cuando estos tenían niveles económicos tales que les permitiese cierta movilidad social.

En estos documentos también es posible encontrar señales de la pervivencia del trueque mediante disposiciones que aluden a este sistema, ya sea por incumplimientos en los tratos o por la necesidad de saldar deudas. Si las y los otorgantes tenían deudas, estas también eran referidas en el testamento para indicar el pago, así como también se señalaba cuando eran acreedores para orientar el destino de las deudas.

Cuando las personas que testan hacen la relación de bienes que lega, en estos, vemos una enorme riqueza informativa por cuanto nos permitiría conocer: el valor personal-simbólico-cultural que se les otorga a los objetos-bienes; el valor contextual, el valor político-económico; el valor en cuanto a la capacidad de decisión sobre estos, entre otros. Al respecto, parece indiscutible que, en el contexto colonial, el bien con mayor valor político y, en consecuencia, económico, era la tierra. Julio Retamal (2000:63) alude a esto señalando que las porciones de tierra (cuyas delimitaciones y extensiones ya estaban determinadas por el poder colonial) como solares y chacras tenían un tremendo valor y explica que los “indios”, al darse cuenta de esto, comenzaron a darle más importancia e interés sobre ellas, demostrado esto en el hecho de que recurrieron a inscribir y generar documentos oficiales, como títulos de dominio, para dar cuenta de la pertenencia. Agrega que la Corona Española respetó “en lo que pudo” el derecho de propiedad de cada uno.

Sobre los objetos con valor simbólico, Retamal (2000) afirma que estos son incorporados en los testamentos por ser posesiones “raras”, obviando la posibilidad de que esa “rareza” responda a la necesidad de proteger, resguardar o traspasar su valor simbólico al simbolismo cultural colonial.

“(…) existen algunos utensilios de carácter doméstico de uso generalizado que se encuentran al alcance de la inmensa mayoría de la población y, de igual manera, existen otros que, por la rareza de su posesión, no se encuentran al alcance de cualquiera y su posesión amerita su inclusión en cualquier documento con carácter de testamento o inventario de bienes.” (Retamal, 2000:67)

También es posible encontrar en los testamentos legados humanos: personas que pertenecen a quienes testan, personas que fueron “cogidas en la guerra” (2000:76) y vendidas a quienes testan y que son consignadas como parte del legado que se enumera en estos documentos. Sabemos que el contexto político de este periodo estaba mediado por la tensión política que generaba la resistencia mapuche que estaba latente en el Sur del territorio y también producto de la memoria del miedo inducido y heredado que podría haber estado latente producto de los cruentos mecanismos de conquista utilizados por los españoles y que generarían miedo a la muerte, a los raptos y migraciones forzadas y a las mutilaciones como castigo a la desobediencia.

Otro componente importante de estos documentos son los albaceas, ya que estas personas son las que deben dar cumplimiento a los señalado en los documentos, “la mayoría de los albaceas testadores, son, obviamente, españoles ya sean sacerdotes o laicos, tal vez porque viviéndose en una sociedad estamental, ellos pertenecían al estamento más importante de la sociedad colonial.” (Retamal, 2000:77). Sobre lo anterior, quedan las preguntas acerca de quiénes serían esas personas y qué relación tenían con los testadores y testadoras. No se puede obviar que la relación de los “indios e indias” con personas españolas o pertenecientes al poder colonial, estaba mediada por el poder, el que se manifestaba en la relación que se establecía mediante instituciones como la encomienda y la Iglesia Católica.

### **c) Sobre la muerte y el testamento**

La presencia de la Iglesia fue, probablemente el movilizador más potente para motivar testamentos que vayan en orientación a la salvación de las almas. Esta presencia fue parte de los mecanismos de modificación de todo aquello que antecediera a la llegada de los españoles para hacer efectiva la instalación del nuevo sistema colonial. Como hemos mencionado, el cambio cultural fue dramático, aniquilando todo aquello que fuese considerado salvaje, bárbaro y no cristiano; lo que también impactó en las costumbres funerarias de los habitantes de estas tierras.

Gentile (2008) dice que en los Andes no existía la “última voluntad” y menos el encargo a otra persona para el cumplimiento de esta, esta costumbre, que justifica la existencia y uso de los testamentos, corresponde más bien a una imposición española. Esta investigadora señala que los indígenas andinos tenían ideas sobre la muerte muy diferentes a las de los europeos y los símbolos vinculados a esta, como las mortajas, que, en el caso de los europeos, estas significaban jerarquía o pertenencia a una orden religiosa. A diferencia de las muertes indígenas en las que la disposición de los cuerpos era diferente, por lo general en cuclillas y posición horizontal y acompañados de utensilios que utilizaría en la otra vida.

“La posición definitiva del cadáver tenía su razón de ser: los europeos, acorde con la idea del descanso eterno, eran enterrados decúbito dorsal en tanto que los indígenas andinos del último Horizonte prehispánico tenían la convicción de los difuntos llevaban una vida activa al mismo tiempo que continuaban velando por su comunidad; por eso eran puestos sentados dentro de una oquedad natural, tapiada, o en cistas bajo tierra, cuidadosamente revestidas de lajas.” (Gentile, 2008:26)

La autora nos dice que la arqueología divide en dos grandes grupos los entierros andinos, los de gente que ocupó cargos importantes y los de la gente común. Los primeros eran enterrados con símbolos vinculados a su rango y los segundos, con utensilios vinculados

a sus labores en vida. Ambos casos, rodeados de utensilios para la comida, entre otros objetos, también utilitarios (2008:26). Lo que nos da clara muestra del profundo cambio cultural sobre la muerte que se generó con llegada de los europeos y el catolicismo, los que dieron un giro profundo a la idea de la muerte que tenían para imponer la del descanso eterno que podía ser interrumpido por los castigos derivados de los pecados en vida. Esto generó culpa y miedo sobre la proximidad de la muerte y comprometió a los conversos a asumir las penitencias señaladas por la Iglesia para el perdón de sus pecados en vida y también posteriores a ella. Sobre este punto es importante recordar que la identidad “indio” es una construcción que responde a las dicotomías opuestas e impuestas por el eurocentrismo que consideraba inferiores a quienes no fueran europeos. Esta inferioridad se asociaba a ideas relacionadas con la barbarie, la incivilización y el no catolicismo; es decir, no ser hombre blanco, católico, europeo y no hablar castellano (en el periodo de la conquista) constituyeron indicadores de inferioridad cultural, política y religiosa, siendo esta última, interpretada por el dogma cristiano de la época, como anticristiano y esto era entender este mundo no católico como obra del demonio y como actos pecaminosos que debían redimirse.

Veremos en los testamentos esta necesidad de limpiar de pecados la vida y la muerte para alcanzar la Gloria Eterna y el perdón de los pecados por parte de Dios. Para alcanzar este propósito se recurría a servicios religiosos que tenían que ser pagados y de estos servicios, se pensaba o imponía, dependía el acceso al paraíso y al descanso eterno.

Gentile (2008) dice que los indios que testaron fueron personas que aceptaron el modo de vida de los europeos y asumieron sus costumbres, incluyendo la de testar. Lo que a nosotros nos parece que es una afirmación que hay revisar por cuanto las variables que pueden deducirse del contexto nos llevan a preguntarnos acerca del nivel de apropiación real

de estas costumbres o si más bien respondían a un mecanismo de protección sobre la imposición mediada por la violencia, el miedo y mecanismos de coerción que recurrían al maltrato de los cuerpos.

Sobre este punto, entre los recursos legados en los testamentos de indios se aprecia el detalle de legados relacionados a recursos necesarios para la vida: ropa, lugares para habitar, tierras. Sobre el valor sobre las tierras, no necesariamente respondía al apego por su valor pecuniario, sino más bien al valor de esta como medio de producción de alimentos. No obstante, la tensión visible para nosotros está en que estos recursos, que pudieran tener valor para cubrir necesidades esenciales para la vida de los sobrevivientes del otorgantes, también son usados como recursos con valor de cambio y este valor es el que permite pagar los servicios religiosos *post mortem* para asegurar el ingreso al paraíso y el descanso eterno y libre de castigos.

Como mencionamos, el sistema de encomienda es parte importante de este nuevo orden y, en los testamentos, podría evidenciarse el poder de este sistema sobre la capacidad de decisión de los indios e indias que testaron junto con el de la iglesia como institución. Por esta razón es que, el asunto de la preocupación por el destino de los bienes y recursos de los indios e indias que testaron resulta relevante. En un principio, porque el valor sobre estos recursos no necesariamente era el mismo valor que se le daba desde la cultura europea; en segundo lugar, porque en el contexto posterior a la conquista y de instalación de la Colonia, en Chile, tanto por razones bélicas como por catástrofes naturales como terremotos<sup>6</sup>, era posible pensar que todo utensilio, ropas, tierra y lo que sea utilizado para la vida adquiriese un valor superior, tanto de uso como recurso, así como uno pecuniario que adquiere un valor

---

<sup>6</sup> Terremotos entre Santiago y Valdivia: años 1552, 1570, dos en 1575 y 1647.

de cambio en contextos de economía y comercio capitalista en el que el valor de las cosas corresponde a ser un bien del propietario de estas. Aún más en periodo de escasez.

El tipo de valor que se le da a las cosas y que se puede evidenciar en los testamentos da cuenta de una predominancia por el valor europeo, dejando abierta la pregunta acerca de si esta forma de comprender el valor de los objetos era el mismo antes de su llegada. Si las evidencias muestran que los entierros se hacían con objetos como utensilios, herramientas u otros para enfrentar lo que se venía después de la muerte, para pasar a la idea cristiana del descanso eterno en el que los utensilios solo tienen valor en vida, ¿qué valor, tienen entonces después de fallecidos? Al parecer el valor de uso y el valor de cambio. Para los indios que testaron, el valor de uso puede darse cuando se hereda a quien seguirá haciendo uso de los objetos sin cambiar esta utilidad. El valor de cambio estará en la posibilidad de contar con esos recursos para otros fines, como venderlos para el pago de deudas, dotes, u otros recursos para la descendencia. Pero también este valor de cambio se podría ver en los casos en los que los objetos o recursos son destinados al pago de servicios religiosos.

Entonces, es posible leer que el valor por las cosas es una evidencia de la imposición sociocultural española expresada claramente en los testamentos. Si antes los entierros consideraban acompañar a los cuerpos con objetos de utilidad, con el cristianismo y la idea del descanso eterno no se ven un desprendimiento por lo material, sino lo contrario, se ve un interés por el control de los mismos para la utilidad *post mortem* que para los conversos era la liberación de culpas, el perdón de los pecados, el acceso al paraíso y la gloria eterna.

La ropa tenía valores simbólicos que significaban aspectos del orden social. Con la llegada de los europeos esto cambió, la ropa adquirió otro valor para los indios e indias. Para quienes pertenecían a las encomiendas, la ropa era un medio de pago para el trabajo que

realizaban o se les daba ropa que luego se les descontaba de los tributos que debían pagar los indios a los encomenderos. En este sentido, la ropa ya no representaba nada de lo que representó antes de la conquista y de la colonia, lo que ahora significaba estaba más bien relacionado con la capacidad de adquisición, de producción y protección. Aun así, hay testamentos que contienen en su lista de legados, ropas que son nombradas con palabras no españolas y que provienen del uso precolonial, pero que bien podría ser el nombre indígena dado a prendas españolas.

El pago por los servicios religiosos destinados ruegos por el alma de los difuntos se llamaba limosna y no era un aporte ni mucho menos caridad por parte de los deudos, era el monto ya establecido por el pago de servicios funerarios y religiosos para el bien morir y estos cobros estaban ya definidos por la iglesia.

La preponderancia que la Iglesia Católica tuvo en la configuración social es innegable, María de los Ángeles Rodríguez (2001) lo señala indicando que el modelo que prevaleció en todo lo relacionado con la muerte y lo que deriva de ella fue el cristiano,

“Al estudiar el proceso de evangelización se percibe el desarrollo evolutivo de esta ideología; se observa cómo la iglesia fue penetrando, lentamente, hasta obtener el control total de las prácticas funerarias. El proceso se inició con lo que se denomina “individualización de la muerte” y poco a poco se convirtió en un aspecto de carácter hegemónico social; se jerarquizó a la muerte convirtiéndola en otra arma de dominio socioeconómico en que la Iglesia, hábilmente, se colocó como intermediaria y usufructuaria del sistema. Finalmente, la muerte del rico fue individual y la del pobre, anónima. Esta será la mentalidad que domine a la nueva sociedad. El modelo cristiano no solo fue otra importación cultural, sino un arma más de dominio, para la que ya no importaba tanto la forma de morir, sino la conducta de sacrificio y castigo que se debería seguir a lo largo de la vida, para ganarse la gloria eterna; hábil y astuta justificación, de explotación, dominio y control.” (Rodríguez, 2001:18-19)

Es muy revelador lo señalado por María de los Ángeles Rodríguez, primero, al señalar el proceso de individualización de la muerte como resultado de la hegemonía religiosa cristiana impuesta por los conquistadores e instalada por la colonia, la que vemos representada en todos los ritos cristianos vinculados a ella, considerando que los entierros cristianos-occidentales son individuales y sus rituales dependerán del rango social (capacidad de poder) y de la capacidad económica para financiarlos. Este último adquiere un significado vinculado a la identidad y la distinción de esta con respecto a los otros.

Sobre los cambios producidos en este marco es importante señalar que la posición del cuerpo se modifica, las vestimentas que se usan para vestir al cadáver adquieren importancia simbólica, los utensilios que acompañaban a los cuerpos en las muertes precoloniales, desaparecen y el lugar de los entierros adquiere nuevos significados, razón por la que estos también se modifican.

Rodríguez (2001) también se refiere a que la muerte se convierte en un “arma” para acrecentar el poder socioeconómico de la iglesia al hacer usufructo de ella. En este sentido, ya hemos señalado que la Iglesia, como institución parte del Estado, aportó el metalenguaje que reguló y aportó sustento al discurso de la conquista y de la evangelización en el periodo de la colonia. Este discurso fue valiéndose de estrategias modificadoras de la realidad preexistente a ella para introducir en su semiosfera aquellos elementos externos que fueran alimentando el poder semántico nuclear de la semiosfera colonial y así traducir la muerte precolonial al lenguaje cristiano occidental hasta transformarlo en costumbre.

Como hemos dicho, uno de los medios que facilitó el cambio semántico-cultural de la muerte en los pueblos precoloniales fue la instalación del miedo a ella. Este miedo se fundaba sobre la base de la dicotomía paraíso/purgatorio, la que iba en directa relación con

la dicotomía civilización/barbarie, cristiano/pecador, español/indio. La existencia del purgatorio completó el discurso del miedo al indicar que este es el destino de los pecadores cuando mueren. Si los indios e indias fueron considerados en pecado original por su condición de no cristianos, no personas blancas, entre otras; entonces, debían convertirse para evitar ir a este infierno donde no hay descanso eterno. Ambas culturas creían en la vida eterna y este sentido común fue la base de la diferencia.

“El miedo al más allá se representaba con terribles tormentos para la vida eterna, por lo tanto, es importante obtener una “buena muerte” (...) Esta responsabilidad de sacar ánimas del Purgatorio la tenían los vivos, quienes, a través de oraciones, limosnas, misas, indulgencias y otras obras pías, intervenían en favor de las almas.” (Rodríguez, 2001:39)

Esta ayuda la ofrecía la Iglesia a través de los servicios religiosos post mortem que cumplían con la tarea de rogar por el perdón de los pecados y el descanso eterno en el paraíso. Este mercado en torno la muerte dio sus primeros pasos en la colonia y se valió de la ideología dicotómica de la diferencia para instalarse como parte del mecanismo evangelizador-civilizador. “La religión católica marcará la ruptura entre dos sistemas de pensamiento; la evangelización destruirá las bases ideológicas del mundo indígena e impondrá las cristianas-españolas.” (2001:51)

Los cambios comenzarán a visibilizarse en los entierros, los que cambian producto de la imposición de la iglesia de enterrar en tierras sin orden alguno, la disposición del cuerpo que, de horizontal se entierra en posición decúbito dorsal y los entierros en iglesias, establecimientos eclesiásticos y, posteriormente cementerios. Parte de lo que nos interesa para los fines de este trabajo se encuentra en observar que estas modificaciones se impusieron y se cobró por los servicios.

“Respecto a la prestación de servicios funerarios, la lucha fue muy intensa, ya que estos casi siempre significaban una recompensa económica, por lo tanto, el interés por captar estos recursos provocó más pugna. La cuestión principal era obtener más poder religioso para así poder recibir mayores beneficios económicos.” (Rodríguez, 2001:134)

Los españoles también trajeron las capellanías, que

“eran un beneficio que se instituía a través del testamento. El objetivo fundamental era que un capellán (sacerdote que decía misa en capilla privada; ahora se dice sólo del sacerdote encargado de capilla) dijera misas, generalmente a perpetuidad, por el alma del testador, quien para ello dejaba una serie de bienes, porque de sus rentas y beneficios se sacaba el dinero para pagar estas misas, que por cierto eran las más costosas.” (2001:165)

Marco Antonio León León (2015) señala que la legislación española se preocupó tempranamente, desde la llegada de los conquistadores, por reglamentar la institucionalidad católica en el Nuevo Mundo. Esta reglamentación consideraba todo lo relacionado con la creación de iglesias, cementerios, cultos religiosos entre los que destacan los funerarios,

“Estos últimos, como se comprenderá, no solo coexistían físicamente con los vivos en las ciudades al estar inhumados dentro o fuera de sus iglesias, sino también formaban parte de una comunidad espiritual que permitía, fundamentalmente a los grupos más acomodados, hacer ostentación de su prestigio y linaje. Para ello el recuerdo colectivo que creaban los verdaderos espectáculos urbanos en que se transformaban los funerales (que cobrarían su mayor desarrollo a partir del siglo XVII), y las capillas y misas dispuestas en la fundación de capellanías fueron fundamentales.” (2015:195)

Lo que demuestra que los ritos funerarios constituían mensajes públicos que pretendían significar una identidad muy colonial por cuanto la religiosidad ostentada (y pagada) también daba cuenta de un compromiso religioso profundo en la búsqueda de la gloria eterna. Es posible explicar así que este mecanismo de movilidad social, que más bien era el de la adquisición y reconocimiento de una identidad colonial que se diferenciase de la

indígena, fue la estrategia a la que recurrió la Iglesia para incrementar sus arcas mediante el pago de servicios funerarios generando abusos.

Los tipos de ritos, como por ejemplo usar cruz baja o alta, contar con el obispo en la misa, tener el cuerpo acompañado de velas, coros o sacerdotes, el lugar del entierro, las vestimentas del cuerpo, entre otros signos funerarios católicos, significaban estatus social, compromiso colonial mediante la evangelización y una clara señal de que el indio o india converso realmente creía y profesaba la fe católica. Este compromiso estaría determinado por la capacidad de pago de misas y otros componentes de los ritos funerarios que dieran dos señales públicas: una a la sociedad colonial y que informaba sobre su estatus diferenciador de su pasado indígena y otro a dios para dar cuenta de su necesidad de perdón a sus pecados para acceder al descanso eterno.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos acerca de las tensiones existentes en la época entre las órdenes y cofradías religiosas por el beneficio económico que dejaban los funerales en lo que podría interpretarse como un mercado sobre la muerte del que los indios pacificados y encomendados no estuvieron ajenos.

Ya sabemos que la encomienda como sistema social buscaba evangelizar y parte de esto consideraba prepara a los indios conversos para el buen morir, lo que significaba un actuar en coherencia con esto durante la vida. El contexto no facilitaba esta tarea por cuanto durante el primer periodo de la colonia seguían las resistencias indígenas y los intentos por dominar el sur, lo que hacía vulnerable la vida de españoles y de los indios usados para la guerra. Los terremotos, incendios, enfermedades y otros, hacían que la muerte fuese una posibilidad constante y las acciones para enfrentar esta posibilidad en el marco católico debían tenerlo en cuenta. Por lo anterior es que testar era una opción que asegurase la destinación de recursos para acciones piadosas en favor de las almas.

“Para algunos la muerte se convertía en un medio para vivir mejor, pues daba sentido a la existencia y la encaminaba hacia un “premio” que era el reencuentro con el Creador. No bastaba la iluminación del último instante para arrancar a una persona de la condenación, más aún si sus conductas pasadas eran reprobables, siendo preciso el arrepentimiento y el paso por diferentes etapas, gracias a las cuales se estaba en “camino de salvación”, mediante el establecimiento previo de capellanías, misas y la fundación de obras pías.” (2015:223)

Todo lo anterior se ejecutaba mediante el mandato que dejaba el otorgante del testamento a su o sus albaceas. Para el caso de las capellanías se nombraba un patrón. Quien testaba, dejaba en manos del albacea la decisión de determinar cuántas misas y sus características se podían realizar con los recursos destinados para ello.

Entonces, la preocupación por la muerte conlleva la necesidad de disponer recursos para cumplir con las necesidades coloniales y, de esta forma, superar el miedo al purgatorio y castigos por los pecados cometidos en vida.

#### **d) Sobre la Iglesia y el testamento**

Ya Iuri Lotman señalaba en su obra *Semiosfera I* (1991) la importancia del contexto para poder comprender y extraer la memoria contenida en los textos que han sido elaborados con dos o más códigos, asunto que desarrollaremos más adelante.

La conquista tiene sus antecedentes en la Edad Media y el avance de la cristiandad. Lo anterior, apoyado por los estados estrechamente vinculados a la iglesia, los que consideraba a las personas que habitan en sus fronteras desde el derecho estatal y religioso.

Al respecto, no deja de ser importante para entender el devenir de la conquista-colonia y el impacto que esta tuvo en las personas, el tener en consideración la relación del estado conquistador-colonizador con los “pueblos gentiles” con respecto a los considerados infieles. Es decir, y en palabras de Silvio Zavala (1994:23) el problema político de conquista no se puede dissociar del asunto religioso por los antecedentes históricos que conocemos de esta campaña. Uno de estos antecedentes históricos relevantes es la invasión musulmana en la

Península Ibérica, este hecho es una determinante del marco legal español que enmarca el momento del “descubrimiento” y este configura la relación de los conquistadores con los no cristianos y con los territorios conquistados para el reino español como una frontera semiótica que separa la cultura de la no cultura y, en consecuencia, el deber de traducirlos para incorporarlos a su espacio semiótico; la religión, la lengua, las costumbres y otros, constituían la diferencia entre la identificación y el contraste con respecto a sí mismos. Es decir, no ser católico es una causa para ser convertido, en razón de la fe y esta conversión conlleva los territorios donde habitan los infieles para ser convertidos en tierras con santa potestad.

Según Zavala (1994), aumentar el imperio español es aumentar la fe. Para entender esto, el filósofo va a los antecedentes históricos para ir reconfigurando el sentido que sostuvo la conquista del nuevo mundo. Él señala que el Papa es quien tiene la potestad sobre los cristianos y sobre los infieles, es decir, sobre todos quienes son parte del estado. Pero aumentar la fe no es solo aumentar la cantidad de fieles, sino que también significa ampliar las fronteras, como decíamos, geográficas de sus dominios. Lo anterior también lo menciona Diego Barros Arana (2000) para explicar que la potestad de las tierras se sostenía sobre el endoso que el Papa hacía al Rey para que este las administre, de manera que no fuese la iglesia la que tuviese que recurrir a las estrategias estatales de la corona, es decir, al uso de las armas y la fuerza, que no son parte de las estrategias papales y como la iglesia no hace la guerra (por esta es una estrategia de evangelización), es el estado en su representación quien sí puede.

“De acuerdo con esta doctrina, los títulos que, por derecho natural y de gentes, pudieron tener los infieles a sus reinos desaparecieron con el advenimiento de Cristo, recayendo luego el poder temporal en el pontífice de Roma; quien podía, cuando así lo estimara oportuno, reclamar la potestad sobre los infieles.” (Zavala, 1994: 26)

Francisco de Vitoria (siglo XV -XVI) postulaba que la premisa que considera la relación del estado entre fieles e infieles y que determina la potestad que existe sobre los últimos de parte de la Iglesia y el estado, por el hecho de ser gente no cristiana (y, por ende, vivir en pecado), no era justa. (citado en Zavala, 1994:26). Zavala señala que los monarcas españoles que se impusieron sobre las Indias se basaban en la creencia de la potestad del Papa y el endoso de este poder hacia ellos para gobernar sobre los indios infieles. Esta creencia justificaba que los naturales de estas tierras no eran independientes y que su condición de infieles les imponía someterlos. Esta exigencia se hacía a través del llamado requerimiento que les era leído y, como ya dijimos, en lengua castellana a los naturales, texto en el que se señalaba que debían someterse para ser tratados con amor, o de lo contrario, se les hará la guerra.

“No se obliga a los infieles a que sean cristianos (...) pero sí se les reclama la sujeción a la autoridad de Roma, delegada en los españoles, estimándose que la Iglesia goza en este caso de una potestad de orden temporal. Las consecuencias que se derivan de la negativa de los infieles caen dentro de la idea que en esa época se tiene de la guerra justa, siendo la esclavitud el resultado de ella.” (1994:29)

Este contexto es muy relevante para comprender la producción de testamentos de indios en el periodo delimitado para el presente estudio. Se considera relevante contemplar los antecedentes que sostienen la imposición religiosa sobre la cual se justifica la dominación y la obligatoriedad-sometimiento que podrían haber determinado que tuviesen que testar, a pesar de no ser este acto propio de su cultura precolonial; entre estos antecedentes históricos relevantes para comprender el contexto de producción de los testamentos está el sistema de encomiendas bajo el cual se organizaba la vida de los indios e indias sometidos al imperio español.

Como hemos visto, ser infiel era una condición que determinaba la libertad de las personas y la ampliación del imperio español. Zavala menciona un tipo de infiel que, desde la relación que tendría esta característica con el estado y la iglesia, sería la que se aplica a los indios: “hay infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos, a saber, los paganos que nunca fueron súbditos del Imperio Romano, habitantes de tierras donde nunca se supo del nombre cristiano.” (1994:33); sin embargo y, a pesar de que este autor señala que este tipo de infiel no se priva de sus dominios por derecho divino, no existe causa de guerra. Lo anterior se asimila a lo planteado por Las Casas quien postulaba que los cristianos debían serlo por convencimiento y no por imposición. Francisco de Vitoria, como ya decíamos, cuestionaba los dominios por la fuerza del derecho divino que se imponía sobre los indios del Nuevo Mundo; No obstante, lo anterior no fue la base que, necesariamente movió a los conquistadores que llegaron al Perú y a Chile, ya que estos se sostenían sobre una premisa adicional que se adhería a la cristiana: las ansias de riquezas y poder. Para cumplir con lo anterior era necesario recurrir a estrategias que facilitaran sus propósitos, entre ellas destacamos el requerimiento y la encomienda; en ambos casos vemos que es posible comprender que estas instituciones hispanas devenían en mecanismos de traducción que permitirían hacer inteligibles la no cultura, la barbarie, la incivilización que estaba fuera de sus fronteras. Por un lado, el requerimiento les daba sustento legal para justificar la violencia a la que recurrían cuando había resistencia y la encomienda para organizar la necesaria mano de obra para la explotación de recursos y para la evangelización, entre otros fines. En este sentido es relevante señalar que, si bien el marco legal español señalaba que se le diera buen trato a los naturales, trato horizontal, esto no fue cumplido porque los sujetos prehispánicos fueron traspasados a la semiosfera colonial como indios, identidad que está en un estado de inferioridad con respecto a los conquistadores, esto último, que será desarrollado más

adelante, sería una forma de sostener la imposición sobre sus cuerpos para la extracción de recursos para los fines que estimaban justos.

A pesar de que en las cercanías del siglo XVI ya no se hacía el requerimiento a los naturales, en los textos de Historia de Chile se menciona que en Chile se mantenía su uso y que este era el documento que se les leía cuando se enfrentaban con los indios.

Zavala señala que en las Ordenanzas de Felipe II de 1573 (1994:37) se cambia el término conquista por el de pacificación, amparados en la supuesta (o esperada) forma pacífica en que se debían vincular los españoles con los naturales y de esta forma impedir la asociación de esta relación con acciones bélicas. Para este autor, las ideas de consideración y respeto por la libertad de los indios fue la que finalmente predominó; sin embargo, creemos que esta afirmación es errada por cuanto la sola imposición de límites culturales como la imposición religiosa, que devino en límites sociales, así como también la imposición de trabajo al servicio de otros (en las encomiendas) resultan evidencias que ponen en cuestionamiento lo afirmado por este autor:

“En suma: a consecuencia de la evolución del pensamiento acerca de la conquista del Nuevo Mundo, el propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora, adoptando otra más liberal que la aceptada a fines de la Edad Media en los tratos con pueblos gentiles.

Esto se tradujo, no solo en una orientación más generosa de la vida institucional indiana, sino también en un legado perdurable a la historia de las ideas y al régimen de la colonización en el mundo moderno” (Zavala, 1994:39)

Como hemos insistido, tanto el sistema de encomienda como el de la evangelización que este conllevaba resultaron recurrir a mecanismos de “pacificación” que utilizaban modos de coerción para su efectividad, ya hemos señalado el miedo a la muerte, el miedo a Dios, el miedo al infierno, el uso de las tierras para sembrar y cosechar sus alimentos, la dependencia de los agentes coloniales, incluidos el encomendero y la iglesia, entre otros.

Por esta razón es que la idea de modificaciones en vías de una relación más géneros entre españoles e indios nos resulta una afirmación problemática.

**e) Sobre la comunicación verbal en contextos de conquista e imposición colonial**

Las relaciones de poder, sobre todo aquellas que se dan en contextos tan violentos como lo fueron la conquista y la instalación de la colonia, producen impactos que trascienden y que acá identificamos como las colonialidades que operan como mecanismos del poder colonial. En este sentido es que se requiere partir del reconocimiento de la premisa que afirma que el ejercicio del poder colonial afecta la comunicación y la producción de los discursos que se generan en su contexto. Esta afectación se da a niveles muy trascendentes, modifica el uso de los códigos cambiando los preexistentes por el dominante (historia conocida con el latín del imperio romano) imponiendo, junto a este, nuevas formas de pensamiento. Porque el poder afecta la comunicación, la producción de mensajes, sus sentidos, afecta, distorsiona y adapta comunicacionalmente a quienes sufren las imposiciones.

Los documentos revisados y analizados mediante la semiótica de la cultura han sido considerados por pertenecer a un contexto histórico-cultural-político que cumple con lo señalado anteriormente, el periodo de conquista de Chile y de instalación de la Colonia Española como contextos de producción de documentos en lo que se puede evidenciar la distorsión de los códigos utilizados para producir información en estos contextos.

Para empezar, casi todos los y las testadoras partes identificados como indios, casi todos dictan el contenido del documento por no saber escribir y, gran parte de ellos pertenece a alguna encomienda que es la institución que reguló la relación entre dominadores y dominados.

Desde la perspectiva teórica del presente estudio podemos señalar que tanto la conquista como la colonia recurrieron a estrategias para su instalación y que acá leeremos como semiosferas que se imponen mediante la traducción de todo aquello que estaba fuera de sus fronteras y que no era reconocido como legible, es decir, no era reconocido como cultura. Entre estas estrategias-traductoras reconocemos como las primeras identificables y, probablemente, las más relevantes: la encomienda y el testamento. En ambos casos, funcionan como mecanismos de traducción de lo precolonial para su resemantización colonial.

El testamento y la encomienda son mecanismos traductores que están en la frontera de la semiosfera colonial. Su función es la de facilitar, mediante la traducción semiótica, la imposición cultural, social y política del imperio español, pero también cumple la función de crear signos que justifican la explotación de recursos para el enriquecimiento de los colonos.

Si problematizamos e interrogamos estos archivos y cambiamos el eje de lectura desde su aparente aspecto archivístico-histórico-informativo para leerlos como un texto con memoria y con semiosferas en tensión, podremos extraer nuevas lecturas que van más allá de las históricas-hegemónicas y, probablemente, contribuyamos a la necesaria descolonización de la historia mediante la relectura en clave semiótica para intentar leer la presencia de aquellos que son sujetos de los testamentos, pero a quienes no se les reconoce su cuerpo, lugar y voz hablando y escribiendo por ellos.

Para Julio Retamal. “el testamento no es un documento exclusivamente patrimonial, sino que es un testimonio de fe, una confesión pública” (2000:11) la que no estaba escrita directamente por el testador, sino por agentes coloniales que transcribía lo que era dictado por los “indios” que testaban, testigos españoles, algún representante de la Iglesia u otro. Lo anterior no es solo un antecedente histórico, ya que los y las indias no escribían el castellano

y, por consecuencia, no podían testar de puño y letra, lo que no nos permite asegurar que esta confesión represente lo que realmente quería el testador o testadora.

El asunto de la lengua castellana es relevante para la presente investigación. Para nosotros, es un problema que deviene en preguntas y no es solo un antecedente histórico más. En primer lugar, porque recién llegados y en situación ya de dominación, los españoles leían el requerimiento a los dominados, esto lo hacían en castellano, una lengua desconocida para quienes estaban siendo sometidos. A pesar de que recurrían a “traductores”, suponemos que hay sentidos que no son comprensibles porque no existían en la cosmovisión indígena.

Acerca de este documento que conminaba a los indios e indias a aceptar el poder que se les imponía, resulta relevante destacar que este acto, el de lectura del requerimiento, constituye uno de los primeros encuentros con la cultura que se impone a través de la lengua castellana y de un sistema de orden social totalmente nuevo. En este sentido, nos parece relevante señalar que este requerimiento deviene en un mecanismo de la conquista sobre el que se sostenía la violencia impuesta. Tzvetan Todorov (2005:158) señala que la llegada de los españoles a América inaugura la doctrina de la desigualdad motivada, por una parte, por los deseos de poder y riqueza de los conquistadores y por la idea que estos tienen de los indios e indias que habitaban estas tierras, idea que considera inferiores a estos sujetos. Lo anterior produce una doctrina de la desigualdad que genera violencia y este requerimiento vendría a ser uno de sus mecanismos para sostener la conquista. Por medio de este documento, se pretendía regular la campaña española en estas tierras para ordenarla mediante la lectura a los conquistados que no entendían lo que se les informaba.

Al parecer, la base que sostiene este acto es la de tomar este procedimiento como un acto informativo que endosa la responsabilidad de la comprensión del texto y el cumplimiento de su contenido a personas que no hablan la misma lengua y que no

comprenden su sentido. Más aún cuando el no cumplimiento de estas reglas se interpretaba como una declaración de guerra justificada por parte de los españoles.

“Sabemos que los conquistadores no sentían ningún escrúpulo en aplicar las instrucciones reales según les convenía, y en castigar a los indios en caso de insumisión. Todavía, en 1550, Pedro de Valdivia informa al rey que los araucanos, habitantes de Chile, no se han querido someter; por consiguiente, les ha hecho la guerra y, una vez que han ganado, no ha olvidado castigarlos: “... de los cuales (indios) mandé cortar hasta (a) doscientos las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que V.M. manda”.” (Todorov, 2005:159)

No se puede pasar por alto que resulta posible suponer que la lectura del requerimiento se hacía cuando se había capturado a los sujetos que se quería someter, probablemente con sus cuerpos sujetos a cuerdas o cadenas o inmovilizados, sin diálogo.

No compartir la misma lengua es una muestra de tensión semiótica que pone dos semiosferas delimitadas por sus fronteras, las que no pueden traducirse porque no hay condiciones culturales para hacerla inteligible y, por lo tanto, solo podría darse por comprendida porque la coacción trae miedo y este podía traer como consecuencia la obediencia y no necesariamente el reconocimiento de lo que se les imponía. Lo anterior no se puede considerar “comunicación no violenta” (Todorov, 2005: 158) porque no hay propuesta sino imposición, no hay diálogo, sino violencia.

Por otro lado, para la organización de la colonia se establecieron normas y leyes en la lengua impuesta, incorporando aspectos de una cultura que debían ser conocidos, comprendidos y, a la vez, asumidos como propios por parte de los indios e indias para poder mantenerse vivos o a salvo cuando estaban bajo el control y la dominación española. Y, en tercer lugar, esta imposición social y lingüística consideró ciertas “adaptaciones” que no estaban centradas en los indígenas, como fue el uso del testamento en un contexto lingüístico adverso que contemplaba que las disposiciones fuesen dictadas a un representante del orden

colonial, apelando a la confianza y buena fe del nuevo orden y, sin embargo, dejando fuera la presencia corporizada de los testadores que no podían testar de puño y letra sus propias disposiciones, no por falta de capacidad, sino como muestra de la imposición sobre el acto mismo de testar y el de la incomunicación escrita. Este problema será desarrollado más adelante.

Diego Barros Arana señala que, a la llegada de Pedro de Valdivia a Chile, este español necesitó de personas que hicieran de traductores para comunicarse en lengua castellana con los naturales de estas tierras y así poder leerles los requerimientos reales. Estos traductores fueron los indios peruanos, y a través de ellos podían entrar a los territorios (2000:178) donde no hablaban la misma lengua.

Tzvetan Todorov (2017:30) señala que el origen de la palabra bárbaro está en el griego y se utilizaba para designar la diferencia con respecto a estos, es decir, los otros extranjeros, “Para reconocer la pertenencia a uno u otro grupo se basaban en el dominio de la lengua griega: los bárbaros eran entonces todos aquellos que no la entendían y no la hablaban, o la hablaban mal.” (2017:31).

Zavala señala que los conquistadores españoles fundaban la conquista en “justas causas y razones” (1994:24), las que se justificaban en la evangelización que se debía sobre “gente bárbara” y como ya habíamos señalado, la incomprensión lingüística constituía un signo de diferencia que sostenía la identidad del otro como un diferente bárbaro que es susceptible de ser convertido, por su bien, a semejanza de sus dominadores.

Todorov (2017:31) explica que la idea de bárbaro fue derivando, con el paso del tiempo en un juicio de valor que contrastaba civilizados con salvajes, incivilizados con bárbaros. La negación a un reconocimiento cultural compartido, manifestado en la incapacidad de comunicarse y luego en expresiones culturales y sociales, fueron

vinculándose a características físicas naturales como el color de la piel, deviniendo estas en signos de inferiorización a los que se ha recurrido para naturalizar la justificación de la explotación humana. Nuevamente Tzvetan Todorov (2005) nos hace ver, en la relación que Colón establece con los naturales de las tierras “descubiertas” por él, que la diferencia entre ellos y los otros les demandaba el deber de convertirlos a su imagen y semejanza. Esa conversión no solo debía ser cultural, sino que también y muy en especial, religiosa. Por tanto, la posibilidad de asimilación pasaba por el uso de la lengua castellana y la conversión al cristianismo,

“Por una parte, entonces, Colón quiere que los indios sean como él, y como los españoles... Y vuelve constantemente a la idea de que la conversión es la finalidad principal de esta expedición, y que espera que los reyes de España acepten a los indios como súbditos con todos los derechos” (2005:50-51)

lo que no ocurre porque, aunque sabemos que los y las indias sometidas se convierten al catolicismo y aprenden la lengua castellana, también sabemos que, hasta el día de hoy, ni ser creyente ni hablar la lengua castellana fueron signos de horizontalidad y respeto en la relación que sostuvieron.

**f) Las bases de la memoria contenida en los testamentos: la violencia de la conquista y la colonia**

La memoria del testamento, entendido como texto desde el marco de la semiótica de la cultura de Iuri Lotman, será entendida como la propiedad del texto para resguardar información que es rescatable asincrónicamente. Esto parte de la premisa propuesta por este semiólogo ruso quien señala que “La tercera función del texto está ligada a la memoria de la cultura” (1996:89) Según lo anterior, los textos constituyen espacios de memoria condensadamente contenida con “la capacidad que tienen distintos textos que llegan hasta

nosotros de la profundidad del oscuro pasado cultural, de reconstruir capas enteras de cultura, de restaurar el recuerdo” (1996:89).

¿Qué memoria resguarda el testamento cuando es leído como documento-archivo? Sobre este asunto es posible afirmar, en una primera aproximación, que el testamento no debe ser leído como documento-archivo del pasado histórico porque esa lectura, que es entendida como una lectura solo informativa y no dialógica, invisibiliza la posibilidad de extraer la memoria contenida en este documento. En su contenido y, a pesar de ser un texto que se inicia con la declaración de identidad de quien testa, no es posible obviar preguntas sobre lo que en este se expone y estas preguntas y sus no respuestas constituyen silencios que forman parte de estos documentos. ¿Por qué testaron los indios si su cultura no considera este mecanismo como recurso para asegurar su legado?, ¿Por qué legan sus bienes a cambio de servicios religiosos que benefician a la iglesia? ¿se puede leer el miedo y el dolor de la violencia colonial en estos documentos?

El testamento leído desde los lentes de la semiótica de la cultura nos permite partir identificando más de un código presente en la elaboración de estos textos, como ya hemos mencionado: la lengua colonial y la precolonial. “¿Qué es eso que está afuera del texto y que, sin embargo, se nota en él?” (De Certeau, 2010:240).

La memoria está dentro del testamento, pero desde la lectura del este como archivo, queda fuera la posibilidad de dialogar con este y extraer la memoria de su contexto de producción, este contexto no está presente en el texto de manera literal y; sin embargo, es posible develarlo. También están los vestigios de la vida en la colonia, vestigios que pudieran mostrar más que lo que nos han mostrado ahora las lecturas en modo documento-archivo-patrimonial. Fuera de los testamentos están los sujetos testadores y en estos documentos se

notan sus silencios, en estos documentos-archivo hay evidencia de una ventriloquía colonial epistemicida que impone una voz por quienes testan en los primeros años de la instalación de la Colonia. “El archivo crea silencios y reproduce secretos; sobre ellos sólo podemos trabajar, si acaso, proponiendo el interrogante como herramienta epistémica y política” (Rufer, 2016:169)

“el proceder que nos queda es desnaturalizarlos preguntando por quiénes y para quiénes habla el archivo, qué miradas legitima, qué cuerpos acalla, qué códigos de valor sobre los cuerpos invisibiliza, para qué secretos perdurables trabaja y sobre qué silencios descansa su reproducción meticulosa” (2016:169)

Mario Rufer (2016) problematiza la legitimidad del archivo “como prueba de existencia” en contraste con lo señalado por Julio Retamal (2000) cuando se refiere a los testamentos como documentos patrimoniales afirmando que estos son pruebas autobiográficas que se “apegan a la verdad” y Gabriela Ramos (2017) quien afirma que no es posible desconfiar de los contenidos de los testamentos. “Para los saberes hegemónicos, el archivo es la herramienta que posibilita la historia, por ende no puede pertenecer al “orden de la cultura” (Rufer, 2016:171) y la Historia ha establecido un orden sobre el cual se sostiene el Estado-Nación que considera que el pasado es la antesala del progreso, que los sujetos del pasado no hablan y, en consecuencia, se requiere “hablar por ellos”, que hay verdades indiscutibles y que los sujetos “otros”, víctimas de los hechos del pasado, se quedan ahí, estancados en un tiempo que parece imposible de traer al presente si no es bajo tutela o articulado por un ventrílocuo que impondrá su voz sobre los cuerpos de ese pasado, simulando una actualización que podría estar callando los saberes y las memorias. Porque, siguiendo a Mario Rufer (2016), si el archivo es concebido como huella o prueba de totalidad o de verdad, este ocultaría una posible contingencia a través de la “trampa del original y el

lugar inconfeso de poder” que se permite clasificar los límites de lo que es posible afirmar como verdad.

En consecuencia, lo que esperamos hacer en la presente investigación con respecto a los testamentos es problematizar y cuestionar la totalidad de su contenido como una única posible verdad. Que las preguntas que deriven de una lectura crítica abran la posibilidad de nuevas memorias posibles, que las ausencias y silencios presentes en los documentos también sean parte del ideario patrimonial.

Siguiendo las lecturas de Gayatri Chakravorty Spivak (2011) hay que comprender que, en este caso, los testamentos contienen huellas de otros que han suprimido la voz de los testadores hablando por ellos y ellas. Esos otros son los agentes coloniales que escribieron por los “indios e indias”, la iglesia y sus ritos, la fresca memoria del miedo producto de la violencia de la Conquista, las voces del miedo a la muerte, a la esclavitud, a la migración forzada, a la pobreza, al hambre. En consecuencia, estas “autobiografías”, como les llama Julio Retamal (2000) ¿son precisamente fieles a sus sujetos?, ¿hablan por ellos y ellas?, ¿es posible mantenerlos en el no tiempo del archivo pasando por alto las condiciones de producción, a lo menos, de estos documentos?

La vida colonial consideraba a la muerte como una constante que, al estar presente normaba y determinaba la vida de las personas. Nos parece que la instalación de la religión y del catolicismo colonial, junto a su estrecho vínculo con el estado social y político, exacerbó el miedo a la muerte.

Julio Retamal (2000) destaca que este juicio era el mismo para todos sin distinción social, considerando las diferencias socioculturales de la época. La muerte se preparaba a partir de las acciones que el catolicismo dictaba. Es muy probable que los mensajes enviados

a los fieles estuviesen cargados de temor ante la muerte y culpa. Todos aspirarían llegar al paraíso. Este autor considera que el testamento podría tener un poder reparador, lo que nos parece cuestionable por cuanto los indios que testan lo hacen en un contexto colonial en tensión. Entonces, testar (posiblemente bajo presiones) ¿significa que usarlo es rendirse y aceptar la dominación? o ¿testar ayuda a los indios a redimir “sus culpas” como lo señala Retamal (2000) ?, ¿cómo saber si testar es un acto voluntario?

Si el miedo al infierno después de la muerte es lo que motivaría a los indios que testan, ¿se puede hablar de voluntad y aceptación?

“Se ha dicho muchas veces que el testamento se dictaba, básicamente, sobre un modelo común para todas las personas y que las fórmulas empleadas en ellos no varían substantivamente de un testamento a otro.

Aunque sea cierta la existencia de prototipos de testamentos, queda claro al efectuar una revisión minuciosa de ellos que los testadores gozan de libertades para imprimirle, a los formularios, sus propias inquietudes, anhelos, categorías y en definitiva, la declaración escrita en él, pasa a depender enteramente de la voluntad del testador.

Por esta razón, lo manifestado en el testamento es, como fruto de una reflexión profunda, una real expresión de la verdad vista desde el causante y, por lo mismo, no es posible poner en duda los contenidos de esos documentos” (Retamal, 2006:4)

¿Cómo puede ser posible lo anterior si los documentos fueron escritos por terceros intermediarios?, ¿se puede obviar el contexto en el que fueron producidos?

El catolicismo no solo era una cosmovisión legalmente aceptada, sino que también era una religión impuesta, por esta razón es que resulta complejo afirmar que se aceptara esta religión como propia en un momento tan inicial de la Colonia.

¿Por qué testan los indios? ¿Por miedo a la cercanía a la muerte, por el deseo de salvar el alma o por un profundo anhelo de descargar sus culpas?

Para comprender de mejor manera el contexto y la memoria de la violencia que se generó durante la conquista y que, según nosotros determina no solo la relación entre los

conquistadores y sus víctimas, sino que también las razones por las cuales testan los indios e indias en los primeros años de aplicación de este instrumento legal, es que nos detendremos en las estrategias utilizadas por los españoles para dominar a los indios e indias en el periodo de conquista.

Para el historiador español, Antonio Espino López (2014), la relectura de los textos de la conquista y su análisis profundo es el medio para demostrar la extrema violencia cometida en este contexto de la historia de la actual Latinoamérica y Centro América y, para ello, afirma que estas fuentes y el relato de la violencia que hay en ellas ha sido narrada por los principios y cultura del narrador, nosotros decimos que ha sido relatada por el lenguaje de la semiosfera dominante (eurocéntrica-española-colonial), que reconoce que se está ejerciendo violencia sobre otra cultura, pero que tiene una postura que justifica y defiende esta reacción en favor de la civilización, del cristianismo y del enriquecimiento personal de los conquistadores y el de la Corona Española. La violencia de la conquista sería mitigada mediante el relato de los cronistas españoles que pretenden resignificar el sentido de esta a través de justificaciones fundadas en la religión católica y el beneficio social-cultural y político de la empresa precolonial española que movilizaba a la cultura del hombre blanco para terminar con la barbarie y la falta de dios en los territorios “descubiertos”, eso sí, con un costo pecuniario que los indios debían pagar. Es decir, los habitantes precoloniales devienen en deudores de los conquistadores y posterior colonia por su condición de otros no cristianos, bárbaros, no blancos, no humanos.

Sin querer entrar en detalles, resulta importante destacar que, para algunas culturas precoloniales, las formas de matar en combate respondían a códigos muy disímiles con los usados por los conquistadores (devenidos de las prácticas medievales). Por ejemplo, el combate cuerpo a cuerpo pudo tener un valor moral que se contraponía a una matanza a

distancia o arriba de un caballo (Espino, 2014) pero que no podemos corroborarlo porque no disponemos de fuentes producidas por voces indígenas de la época.

También es parte de la historia narrada el hecho de que los indios fueran sometidos e incluidos en los combates contra otros indios. Estos “indios amigos” aumentaban el número de combatientes y servían en faenas propias de la conquista sumando al contingente español. Se debe considerar, también, la gran cantidad de yanaconas que llegaron con los conquistadores y con los refuerzos provenientes del Perú durante la conquista,

“Para el caso de Chile, Sergio Villalobos señala lo siguiente: “Al lado de los cuerpos españoles solían combatir también algunos contingentes indígenas nada despreciables, constituidos por los que residían al norte del Biobío. Luchaban lealmente, armados con sus propios implementos bélicos y con la esperanza del botín. Eran grupos de varios cientos en cada expedición, que se mostraban activos en la vanguardia, firmes en el apoyo y feroces en la persecución” (Espino, 2014:35)

Según se lee en los relatos de la conquista y lo que señala Antonio Espino López (2014) los conquistadores tenían seguridad acerca de su superioridad bélica, sus armas y experiencia los aventajaban y les daba confianza suficiente para enfrentar a una numerosa cantidad de indios en resistencia; también se superaban en estrategias de combate y de ataque, entre las que cuentan provocar miedo a través de la coerción; sin embargo, señala este autor, la pregunta sobre cómo derrotar a los indios no era el problema, sino más bien, qué se debería hacer con ellos una vez vencidos. Hemos visto que la idea de dejarlos vivos con marcas en el cuerpo constituyó una manera de comenzar a producir, en lenguaje colonial, un signo de superioridad que cumple una función comunicativa profundamente relevante: evidenciar la capacidad destructiva y el daño que pueden hacer sobre aquellos que se resisten. Estas marcas constituyen un lenguaje de expresión del poder colonial sobre los cuerpos considerados inferiores, mutilables, castigables, explotables, ultrajables.

“Todavía en 1550, Pedro de Valdivia, informa al rey que los araucanos, habitantes de Chile, no se han querido someter; por consiguiente, le ha hecho a la guerra y, una vez que ha ganado, no ha olvidado castigarlos” ...de los cuales [indios] mandé cortar hasta doscientos las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que V.M. manda.” (Todorov, 2005.159)

La desconsideración de la importancia que tenía el vínculo indisociable de las personas con su espacio de asentamiento es una forma de deshumanización y evidencia del escaso valor que se tenía por ellas. Dominar las tierras despojadas y fundar sobre ellas ciudades, recurriendo a sus habitantes como recursos productivos o empujándolos a una migración forzada es el recurso que usaron los españoles mientras avanzaban hacia el sur. Si miramos el pasado con las ideas contemporáneas podremos entender que los primeros años de conquista, los conquistadores no reconocían que el territorio a dominar estuviese conformado por las personas que ahí habitaban. Esta forma de entender lo que hoy llamamos territorio no tendría valor cultural, social e identitario, porque para los conquistadores, la conquista de nuevas tierras es una forma de ampliar pecuniariamente su poder. Sin embargo, con el paso de los años y la fuerte resistencia a la dominación que ofrecen las comunidades del sur, se va configurando un tipo de territorio indomable que está constituido, ya no solo por las fronteras geográficas, sino que también por los cuerpos de quienes ofrecen resistencia, comunidades que se unen y organizan para combatir y que se van moviendo como un solo cuerpo en la medida en la que va avanzando el contingente militar español.

Luego de perder la batalla de Andalién, los indios se reúnen para hacer frente a la llegada de los conquistadores,

“En este tiempo los indios naturales de aquella comarca, aunque habían sido desbaratados en la batalla que a Valdivia habían dado de noche, no por eso desmayaron cosa alguna para dejar de probar otra vez su suerte y ventura. Con deseo de venganza y por echar de sus tierras tan grandes enemigos y tan aborrecidos de ellos, buscaron favores de toda la provincia, enviando mensajeros, hombres pláticos

y belicosos, a hablar con los señores más lejanos, diciéndoles que el daño todo era general, y que tanta parte les cabría a ellos como a los demás, pues era gente que a todos igualaban en servicio; porque era cierto les habían de hacer casas, sacalles oro, dalles sus hijos y hijas que les sirviesen, hacelles simenteras, y que el ganado que entre ellos habían también lo tenían por suyo, de manera que no reservando cosa alguna estaban muy cerca de perder su libertad: que se juntasen y pelasen con los cristianos hasta echallos de sus tierras y de toda la provincia (...) se juntaron más número de cincuenta mil indios” (Góngora Marmolejo, 2019:147)

Como se lee, desde la perspectiva del cronista, la resistencia es traducida como rebelión o venganza y esta es una muestra de cómo se impone la semiosfera colonial para instalar la justificación que sostiene la empresa conquistadora. A su vez, en el texto se puede leer que se reconoce que para los españoles todos los indios son iguales “en servicio”, es decir, la utilidad que les prestan al ser capturados, lo que se describe: construir casas, extraer oro, entregar a los hijos e hijas, arrebatarles sus pertenencias y su libertad. Alonso de Góngora Marmolejo (2019) expone con claridad el sentido de esta búsqueda de unificación, pero considera que el propósito es la venganza contra los cristianos. En este mismo contexto, se expresa que tal magnitud, en la cantidad de indios reunidos para enfrentar el ataque español, no es suficiente para la fuerza española que logra imponerse por el miedo que provocan sus armas, su determinación y sus caballos y “como vieron venir a los cristianos con aquella determinación tan grande contra ellos, no teniendo ánimo para pelear -siendo número de más que quince mil indios-, volvieron las espaldas a huir” (Góngora Marmolejo, 2019:149).

Rita Segato (2007) afirma que raza es un signo que tiene valor sociológico por su capacidad de significar en un contexto histórico y geográfico delimitado. “Si, en el caso del negro, hablamos de identidad racial (o de fundamento racial), en el caso del indio, podemos hablar cómodamente de identidad étnica” (2007:136). Son marcas que constituyen una forma de codificar la otredad en la semiosfera colonial, sumándose a ellas las marcas de la mutilación. Todas ellas significan el no reconocimiento a la diversidad étnica, cultural,

humana. Ser considerados “igualables en servicio” se leerá como como la corporeidad colectiva que, en definitiva, constituye un solo cuerpo al que castigar y marcar para inferiorizar aún más.

“El castigo, tal como las otras prácticas punitivas, como los azotes o el corte de cabello, cumplía con la función de inscribir en sus cuerpos de manera más o menos permanente, dependiendo de la falta (o del amo) el carácter de esclavo del infractor, es decir, de su lugar en la sociedad colonial regida por los españoles.” (Prieto, 2013:39)

La marca que dejan las mutilaciones en los cuerpos indígenas es, entonces, una forma de marcar el sentido de superioridad de quienes tienen la convicción de disponer de un poder superior sobre seres que son considerados inferiores. Es una marca de exclusión, una marca que denota la humillación de la inferioridad y que pretende ser método de enseñanza y ejemplo de lo que puede ocurrir cuando no se acepta, las marcas de la mutilación son un relato amenazante cuyo libro son los cuerpos de los indios en resistencia.

Si bien quienes llegan a América son españoles con formación militar, también vienen quienes quieren hacer fama y fortuna. No obstante, lo anterior, lo común era que entre los conquistadores no hubiese de manera generalizada hombres con experiencia en guerras, sino más bien con conocimiento sobre ellas;

“Como siempre, la excepción parece ser Chile, donde sí se enviaron a algunos oficiales con experiencia bélica en las guerras de Flandes (...) además de refuerzos de tropas con práctica en las guerras de Indias desde Perú, a causa de la dificultad para domeñar a los aborígenes sublevados (...) una de las causas de la prolongación escandalosa del conflicto chileno, era, precisamente, el no admitir los hispanos que el tipo de guerra practicado había fracasado y se imponía introducir cambios, mientras que los indígenas alzados sí lo habían hecho” (Espino, 2014: 47)

Según señala Antonio Espino (2014) tanto en el Viejo Mundo, como en América, se peleaba por Dios, por el rey y por el honor. La carrera militar también podía ser un motivo,

pero en América no todos los conquistadores formaban parte del ejército, entonces el móvil era el botín, la fama, tierras y encomiendas de indios, que en la práctica era una forma de enriquecerse.

Las crónicas de la conquista narraban con especial descripción la cruenta guerra impuesta en las Indias. Espino (Espino López, 2014) refiere a descripciones reiteradas como las que aluden a ríos cuyas aguas se tiñen de rojo por la sangre derramada de los indios, como lo descrito por Alonso de Góngora Marmolejo al relatar el intento de alzada de indios en la ciudad que hoy se conoce como Angol:

“mataron tantos que el río llevaba el agua teñida el tiempo que turó el matar, hasta que el capitán Bernal los mandó retirar y envió un hombre a la ciudad que levase la nueva del buen suceso que Dios había sido servido dalles” (Góngora, 2019:338)

Así también estrategias como la de quemar las casas, siembras, de los pueblos de aquellos que no aceptaban la oferta de paz hecha por los españoles, de esta forma infundían miedo. A su vez, según este autor y lo escrito por González de Nájera (citado en Espino, 2014) en Chile, son precisamente algunas estrategias fracasadas las que fortalecen la capacidad de resistir de los indios contra los españoles. El fracaso de las campeadas y el hambre de los españoles hizo que los indios se hicieran de armas por comida y de espacios para la comunicación mediada por la relación de servicios que estos prestaban, lo que facilitó el conocimiento sobre el uso de los caballos y sobre otras tácticas para seguir resistiendo a la dominación, lo que ayudó a la resistencia, pero no consiguió superar la fuerza y violenta arremetida española.

Espino señala que más que el botín, los conquistadores querían esclavos, lo que sostiene citando un texto del padre Jerónimo de Mendieta;

“Explica el padre Mendieta lo siguiente: “¿Qué han de hacer los indios [de Nueva España], si ven que hay salteadores de los ganaderos y estancieros, a trescientos pesos por año, que les roban y captivan sus hijos pequeños y hijas, llegando a boca de noche a sus pueblos para cogerlos descuidados, y con algún achaque los llaman y cogen y ponen sobre sus caballos, y los transportan muy lejos de allí porque no atinen a volverse, y saben que ninguno de estos por ello ha sido castigado? Y estos sin ninguna vergüenza se precian de aquel oficio, diciendo unos a otros: “Vamos a caza de morillos” como suelen decir en España en las fronteras de Berbería” (Mendieta, 1980, IV: cap. XXXV citado en Espino, 2014:337)

Porque la esclavitud, a pesar de no ser legal, igualmente se realizaba, “La esclavitud indígena fue practicada al margen de la legalidad y fue finalmente autorizada en 1608, momento a partir del cual se le imprime un carácter permanente, siendo que preliminarmente había sido planteada como transitoria” (Sánchez, 2017:149). Los esclavos y esclavas que se comercializaban de manera ilegal hasta 1608, era la mano de obra que podían asegurar la extracción de los recursos, minerales principalmente, y que sería la motivación por la cual los españoles han determinado ser parte de la empresa conquistadora,

“Además, en el caso de las Indias, la perduración de las correrías y de la conquista esclavista en un territorio determinado dependía del tiempo en que se tardase en introducir instituciones como la encomienda, a menudo alimentada con los aborígenes esclavizados procedentes de otros territorios” (Espino, 2014: 70)

Porque los españoles recurrieron al sistema de encomienda para ordenar y regular la relación de explotación de los indios cautivos. Sin embargo, nada de lo que se ordenó cumplir para evitar los abusos contribuyó, efectivamente, a terminar con ello. Reiteremos lo mencionado por Espino (2014) para explicar las crueles estrategias de conquista: la llamada “diabólica trinidad” (2014:10) para referirse a las tres estrategias más crueles:

- Capturar para matar o torturar a los líderes (caciques) y a indios e indias sin rango para usarlos como botín de guerra, fuente de información o apresarlos para, de

esta forma, sojuzgar a su comunidad sin su principal y para extraerle información a través del suplicio;

- Otra forma era la de no matar a los indios e indias, sino que mutilar partes de sus cuerpos: narices, orejas, pies y senos, colgándoselos al cuello para que en el regreso a sus aldeas sean el ejemplo vivo de la fuerza conquistadora y ejemplo de lo que ocurre cuando hay resistencia;
- Masacres humanas, que no siempre se daban en batalla, sino que también se realizaban sin mediar algún tipo de provocación

A las anteriores, agregamos

- Coerción mediante suplicios: violaciones a las mujeres, quema de personas vivas, aperreamiento, empalamiento, ahorcamientos,
- La esclavitud, ilegal en un principio, para la comercialización, con la consecuencia de la migración forzada, ya sea para contar con mano de obra, servicios vinculados a la fundación y vida en las nuevas ciudades o cautiverio para negociación política.

#### **g) El testamento como mecanismo de resistencia**

Una de las preguntas que movilizó esta investigación fue ¿por qué testaron los indios e indias del periodo colonial? Ya hemos descrito el contexto y con propiedad podemos afirmar que en este marco de la historia de Chile existieron categorías identitarias distinguidas por razones ideológicas fundadas en lo racial. Esta distinción generó en la sociedad colonial la existencia de personas subordinadas al poder dominante y esta subordinación se vivió como experiencia colonial, afectando, como hemos insistido, en el ejercicio del poder; en la

generación, producción y divulgación de un tipo de saber y en las personas subordinadas, afectando sus cuerpos, sus acciones y actividades sociales, sus pensamientos, creencias y más.

Es por lo anterior que no parece verosímil pensar que la única resistencia a este contexto fuera la que se daba en la guerra de Arauco. Es decir, que la colonia pudiera instalarse en las zonas norte y centro del país y que esta instalación considerase la convivencia de los triunfadores con los “pacificados” como un estado natural del orden colonial. Esto quiere decir que, si bien no podemos demostrarlo, es posible señalar que, incluso conviviendo en contexto colonial, los indios e indias no compartían la doctrina colonial, pero tampoco podían resistirse, por miedo, por necesidad o por el cuidado hacia sus comunidades. Sobre la relación entre contextos de tensión o represión, James C. Scott, para referirse a la resistencia señala que “todas estas relaciones están contaminadas por un elemento de terror personal. Un terror que puede tomar la forma de golpizas arbitrarias, brutalidad sexual, insultos y humillaciones públicas” (Scott, 2000:19) lo que puede producirse si se rebelan o pueden ser parte de la memoria reciente del periodo de conquista.

El sistema de encomienda que ordenaba la sociedad indígena con fines productivos también funcionaba como un mecanismo de control y prevención de reacciones de resistencia y desobediencia. Este sistema se basaba en la idea de comunidad, incluso de familia, al considerar que en su espíritu se buscaba proteger física y espiritualmente a las personas encomendadas, porque

“(…) las formas de dominación con similitudes estructurales tienen un aire de familia (..) Cada uno de ellos consiste en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada. En un nivel formal, los grupos subordinados en esos tipos de dominación carecen de derechos políticos y civiles, y su posición queda definida al nacer. Si no en la práctica, sí en principio, está excluida la movilidad social.” (Scott, 2000:19)

Y esa es precisamente la efectividad de la estrategia colonial: darle un sentido de naturalidad a la diferencia y a las restricciones de esta artificial condición. Las personas indígenas nacen en condición de subordinación y su descendencia cargará la misma marca. Por esto es que requieren protección y tutelajes, lo que en el fondo no era más que un disfraz del abuso del poder colonial.

Así las cosas, las posibilidades de búsquedas de resistencia deben ampliar el foco de atención y no solo mirar más allá, sino que volver a mirar lo que ya se revisó. ¿es posible que los testamentos evidencien algún tipo de resistencia? Siguiendo a James C. Scott (2000) en estos contextos surgen diversas formas de resistencia. Acá es necesario hacer un vínculo con lo desarrollado en capítulos anteriores: así como hubo mecanismos de dominación fundados en las violencias ya descritas, ante estas hubo mecanismos de resistencia, sí y siempre sí los hubo. El problema es que no los tenemos registrados en los archivos-documentos porque estos fueron escritos y resguardados por los triunfadores y son, precisamente estas ausencias, las que dan la señal de alerta, porque no es posible asumir que no hubiera negación y resistencia por parte de los subordinados. Entonces, hay que bucear y, como un acto de escaneo arqueológico, se requiere volver a mirar lo visto y buscar en lo invisibilizado.

Si hubo imposición de identidades infravaloradas y de escasa valoración política, es razonable pensar que hubo formas de insubordinación (Scott, 2000)

Mirar los testamentos tiene sentido según lo señalado por Scott (2000) porque en este contexto, quienes resisten de manera expresa están haciendo la guerra en el sur y los que están en convivencia, están ejerciendo la resistencia de manera oculta, porque “como el proceso de dominación produce una conducta pública hegemónica y un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se le puede decir al poder.” (2000:21) Pero que

igualmente lo hacen mediante apariencias de sometimiento. Desde acá es que el uso de los testamentos podría analizarse como un mecanismo de resistencia en un contexto colonial partiendo, además

“del supuesto básico de que, aun en las condiciones de mayor dominación y hegemonía de una sociedad o clase social sobre otras, los dominados siempre conservan (o construyen) espacios en los cuales circulan sus propias voces, por mucho que ellas sean igualmente influenciadas por los discursos de la dominación” (Martínez, en Araya 2010:21)

Lo que podría ir en coherencia con otras prácticas, como lo señala Martínez (en Araya 2010) sobre otros tipos de registros prehispánicos que no fueron destruidos y que comenzaron a ser estudiados recién a inicios de la década de 1990.

Estos sistemas, que estaban fuera de la escritura como sistema de comunicación hegemónico, (ya señalábamos la dificultad con la escritura del castellano) pero que se conservaran desde el periodo anterior a la colonia e incluso aquellos producidos en periodo colonial, los que se mantuvieron como sistemas de registro adaptándose incluso a las circunstancias, fueron espacios para preservar su cultura e incluso generar mensajes de oposición, resistencia, nuevo conocimiento, es decir, una nueva forma de registro que hoy se nos presenta como una interesante fuente de revisión para el rescate de la memoria contenida en ellos. Para Martínez (en Araya 2010) la riqueza de poder estudiar estas nuevas fuentes de información radica en la posibilidad de que éstas estén menos influenciadas y menos controladas que aquellas “voces indígenas que se pueden encontrar en los documentos escritos muchas veces traducidos por un intérprete o escritos por otras manos no andinas” (2010: 24) es interesante destacar que para José Luis Martínez Cereceda, la importancia que tiene un texto escrito es el hecho de ser elaborado por las propias manos de quien lo produce

y que esto revele necesariamente la limpieza de influencia que pudiese tener este texto cuando no está mediado por voces pertenecientes a sujetos que están en el componente colonial dominante de la relación social en la que se construye el mensaje que se está produciendo.

Tener en consideración que la lengua impuesta por los agentes coloniales se expresaba no solo de manera oral sino que también escrita y que precisamente sea la escritura el sistema de imposición y formalización de la dominación colonial no deja de ser relevante de considerar para entender por un lado, que no escribir el castellano pudiese significar para los indios e indias una oportunidad para producir mensajes a través de otro tipo de texto que no fuese el texto escrito para poder preservar los mensajes de resistencia. No obstante lo anterior, en los testamentos que estudiamos en el presente trabajo es posible identificar qué otra forma o mecanismo de resistencia y preservación de memoria opuesta y contraria a los límites coloniales pudiera ser aquella que en lenguaje hegemónico quedase inscrita en documentos o textos de importancia colonial y en este caso comprendería a los testamentos, pero que en su contenido se dejase de manifiesto expresiones de relevancia prehispánica en oposición o de manera de resistencia a la imposición cultural colonial. Martínez entiende que la categoría indio es una construcción que refiere como apelativo y calificativo aplicado por los españoles “al conjunto de habitantes de este continente” (2010:25). Martínez al igual que en el presente trabajo, parte de la premisa de entender que los indios no existían antes de la llegada de los españoles.

Hugo Contreras Cruces (2010) señala que “los habitantes originarios de Chile central” resistieron la invasión española y, sobre todo, se opusieron a la presencia de Valdivia y sus compañeros de conquista, desde el año 1541, a través de resistencias que consistían en

quemar su comida y ropa para evitar ser consumida y usada por los españoles en momentos de carencia.

Arrancar hacia el sur, más allá del río Maule, de manera de que este éxodo significase la libertad de cada uno de estos sujetos o habitantes originarios y así liberarse del riesgo de ser sometidos a una relación que, sabían, iba a constituirse en esclavitud.

No obstante, y a pesar de comprender que las posibilidades de existir resistencia indígena a la administración de la Corona, siendo parte de ella en el marco social impuesto, requiere comprender que estas podrían haber sido mecanismos utilizados con las mismas estructuras coloniales y no en oposición, es decir, que las semiosferas indígenas incorporasen dentro de sus fronteras estos mecanismos para propósitos vinculados al pasado precolonial. El caso del testamento como instrumento legal o de la misma justicia como sistema, pueden ser esos mecanismos. Entre los testamentos a analizar se aspira encontrar algún tipo de resistencia. Estos mecanismos o “apariencias” en palabras de Francis C. Scott (2000) se podrían caracterizar por la tendencia que se funda en que

“a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas.

El sentido de estas apariencias solo se podrá conocer si las comparamos con el discurso subordinado en condiciones ajenas a la relación de poder. Puesto que oculta a la vigilancia directa es como mejor se desarrolla la resistencia ideológica, será necesario que examinemos los puntos sociales donde puede surgir esa resistencia (...) pues en general el discurso oculto termina manifestándose abiertamente, aunque disfrazado.” (Scott, 2000:21)

¿Desde dónde, entonces, es posible ejercer la resistencia si todo el sistema está bajo la vigilancia colonial? Y la respuesta podría estar precisamente ahí, en los espacios vigilados, en estos espacios dominados por el poder y en los que se supone un super control colonial es

desde donde se podría resistir o rebelar: en un testamento y por eso es que no podemos obviar esta búsqueda durante su revisión.

## **VII. MARCO METODOLÓGICO:**

Para alcanzar el propósito expresado en el objetivo general se trabajará en torno al siguiente diseño que cumple los pasos predeterminados por los objetivos específicos.

El objetivo general señala: Analizar semióticamente testamentos de indios del periodo colonial chileno del siglo XVI para la identificación de las tensiones semántico-culturales presentes en ellos, y la problematización colonial desde una perspectiva decolonial.

Los objetivos específicos:

1. Distinguir las semiosferas que confluyen en el marco contextual y de producción de los testamentos a analizar.
2. Caracterizar elementos que conforman cada una de las semiósfera testamentarias.
3. Identificar componentes semánticos coloniales y no coloniales en tensión presentes en las semiósfera que conforman los documentos testamentarios.
4. Formular hipótesis interpretativas que expliquen las tensiones identificadas.

Los pasos que seguirán el análisis consideran un proceso deductivo que parte del reconocimiento del contexto ya descrito, sigue con la identificación y descripción de las semiosferas que entran en relación y tensión para continuar con procesos de descripción, análisis y formulación de hipótesis interpretativas.

A partir del conocimiento del contexto se identifican las semiosferas opuestas, sus traductores y la organización interna de los elementos, es decir, si están más alejados de los núcleos dominantes o más cerca; los metalenguajes utilizados por la semiosfera para autodescribirse y autorregularse, las fronteras, los filtros traductores y catalizadores. Lo

anterior abre paso al proceso de descripción, que considera la identificación de sus partes y sus niveles de organización.

La semiosfera dominante es observada para identificar el resultado de sus procesos de semiosis, entendido como el “proceso en el cual algo funciona como signo” (Torop, 2009:16), de las traducciones (internas o externas) que se producen en las fronteras.

Con los datos, será posible levantar hipótesis acerca de los procesos de semiosis, sobre las estrategias semióticas para la traducción en contextos de tensión y sobre las tensiones que generaron dicotomías anómalas (el no cocimiento del castellano escrito)

Los testamentos y sus datos:

Nº	Tipo de documento	Nombre testador-testadora	Lugar y fecha de testamento
1	Testamento	Inés González	Santiago 21 de noviembre de 1564
2	Codicilo	Inés González	Santiago, 5 de diciembre 1564
3	Codicilo	Inés González	Santiago 13 de diciembre de 1564
4	Testamento	Alonso	Santiago, 10 de febrero de 1566
5	Poder	Elvira	Santiago, 7 de diciembre de 1580
6	Testamento	Antón Guamantaguisa	Santiago, 13 de julio de 1594
7	Codicilo	Antón Guamantaguisa	Santiago, 16 de julio de 1594
8	Testamento	Catalina	Santiago, 5 de febrero de 1596
9	Testamento	Bartolomé	Santiago, 2 de febrero de 1596
10	Testamento	Beatriz	Santiago, 10 de septiembre de 1596
11	Testamento	Hernando Chipanvilu	Santiago, 30 de abril de 1597
12	Testamento	Gaspar	Santiago, 21 de julio de 1597
13	Testamento	Magdalena	Santiago, 20 de agosto de 1597

14	Codicilo	Magdalena	Santiago, 22 de agosto de 1597
15	Testamento	Inés	Santiago, 6 de septiembre de 1597
16	Testamento	Pedro Poma	Santiago, 17 de agosto de 1598
17	Testamento	Juan Cayo	Santiago, 17 de junio de 1600
18	Testamento	Leonor Titima	Santiago, 20 de enero de 1601
19	Testamento	Bárbola	Santiago, 13 de diciembre de 1601
19	Testamento	Mayora	Santiago, 5 de febrero de 1602
20	Testamento	Diego Pichunpangui Apincha	Santiago, 7 de abril de 1602
21	Poder	Constanza Oropeza	Santiago, 16 de julio de 1602
22	Testamento	Teresa Gudines	Santiago, 22 de marzo de 1606
23	Testamento	Inés de Berrio	Santiago, 24 de marzo de 1610
24	Testamento	Bárbola de Oropeza	Santiago, 24 de mayo de 1610
25	Testamento	Juana	Santiago, 26 de julio de 1610
26	Testamento	Diego Guamán	Santiago, 12 de octubre de 1610
27	Testamento	Rodrigo	Santiago, 5 de febrero de 1612
28	Testamento	Gaspar Guanca	Santiago, 2 de junio de 1612
29	Testamento	Pedro	Santiago, 21 de enero de 1613
30	Testamento	Diego	Santiago, 6 de mayo de 1613
31	Testamento	Hernando	Santiago, 2 de febrero de 1617
32	Testamento	Juan Obispo	Santiago, 21 de febrero de 1617
33	Testamento	Juan Obispo	Santiago, 4 de marzo de 1617

Tabla N°1, elaboración propia

La revisión consideró 33 documentos elaborados entre 1564 y 1617. De ellos, 27 son testamentos, 4 codicilos y 1 carta de poder. En este grupo encontramos 13 mujeres y 15

testadores. De los 4 codicilos revisados, 3 corresponden a testadoras y de estos, 2 son de la misma mujer.

Los 32 documentos revisados declaran haber sido elaborados en Santiago y quienes testan, al describirse, indican su lugar de nacimiento. Sobre este último, solo 1 persona declara haber nacido en Aconcagua, 1 en Angol, 1 en Coquimbo, 4 declaran haber nacido en Cusco, 1 en Guayaquil, 1 en Imperial, 1 en Cuyo, 1 en Valdivia, 1 en Villarrica, 5 en Perú, 7 declaran ser “naturales” de la ciudad en que testan (Santiago), 7 personas no declaran de dónde son.

Es importante considerar en el análisis la relación entre el lugar donde testan y el lugar en el que declaran residir. Sobre esto, es posible suponer que, de acuerdo con los antecedentes históricos revisados, las personas provenientes del norte podrían haber llegado a Santiago como resultado de su condición de yanacona o indio de servicio de los españoles, en cambio, quienes declaran haber nacido en el sur, podrían estar en Santiago como resultado de malocas (raptos) españolas que consideraba el rapto de personas. También podría ser que migraron hacia el norte para evadir la guerra o escapar de alguna amenaza. No obstante, la hipótesis que nos parece relevante es señalar que, quienes declaran residir en un lugar diferente al del nacimiento, sea resultado del impacto que tuvo la llegada de los españoles a estos territorios.

## **1. Análisis de resultados y discusión**

Abordaremos los resultados y su discusión siguiendo los pasos establecidos por los objetivos específicos planteados. En este sentido, seguiremos un proceso de cuatro pasos para llegar a establecer el análisis y la problematización de este mediante las hipótesis interpretativas que se levantarán.

**i. Semiosferas que confluyen en el marco contextual y de producción de los testamentos a analizar:**

Semiosferas del contexto de producción de los testamentos			
Marco de producción de los testamentos			Marco de actualización
Semiosfera de la modernidad (siglo XV-XVI)			Semiosfera contemporánea 2024 (semiosfera de la observadora)
Semiosfera/ Metalenguaje precolonial	Semiosfera/ Metalenguaje de la conquista	Semiosfera/ Metalenguaje colonial	Metalenguaje decolonial crítico

Tabla N°2, elaboración propia

El marco de producción de los testamentos se caracteriza por la tensión cultural creada por la llegada de los conquistadores españoles a América y, en particular, a Chile. Este arribo, datado en las primeras décadas del siglo XVI, se caracterizó por ser violento, impositivo y aniquilador de la cultura preexistente.

Como ya detallamos anteriormente, los españoles impusieron el sometimiento mediante acciones violentas y coercitivas que se sustentaban en sus creencias y fines. Estas acciones consideraban las mutilaciones como consecuencias ejemplificadoras a la resistencia; matanzas, violaciones, torturas sobre los cuerpos de quienes se resistieran o sobre los cuerpos de sus cercanos; raptos, migraciones forzadas, separación de las comunidades, los que constituyeron el lenguaje mediante el que se relacionaron con los pueblos precoloniales. Mediante la coerción, buscaban el sometimiento y la imposición de creencias como las religiosas, la aceptación de un nuevo orden social y la apropiación de una nueva cultura. En este contexto y por estos medios, también se impuso una nueva identidad a los habitantes de

estas tierras. Este contexto, al que llamaremos semiosfera de la conquista, es parte importante de la semiosfera de la modernidad.

La semiosfera de la modernidad se caracteriza por la imposición de la cultura e ideologías dominantes de la Europa Occidental; esto, que llamaremos eurocentrismo, guiaba y movilizaba las campañas de expansión en búsqueda de nuevos recursos explotables y que consideraba la explotación humana a través de la esclavitud.

El sustento ideológico de esta semiosfera se basa en razones racistas, que consideraban la supremacía de poder del hombre blanco católico europeo por sobre todo aquel que no lo fuese. Sobre la anterior base se sostuvo la justificación de imponer y someter actos y conductas sobre aquellos considerados inferiores y, en consecuencia, considerados recursos explotables, dejándolos fuera de los límites de la humanidad como categoría identitaria.

La explotación de recursos, incluyendo a seres humanos, según la concepción eurocéntrica, es una muestra de otro móvil caracterizador de la modernidad: el capitalismo fue la estructura fundante de la expansión de un imperio que requirió de mano de obra y recursos para desarrollarse.

Lo anterior fue aparejado con la idea de desarrollo y civilización; estas establecieron una línea divisoria entre lo que se entendía como tal con respecto a lo que no. En consecuencia, todo lo que no estuviese dentro de los límites de lo considerado civilización, quedaba en el espacio de los bárbaro y salvaje y, en consecuencia, debía ser abolido o explotado para fines desarrollistas y civilizatorios.

La semiosfera de modernidad incluía otros subespacios semióticos que iban conformándose y ampliándose según el contacto y relación que fueran teniendo internamente y con lo externo, principalmente. Estos subespacios son los que están conformados por los metalenguajes dominantes, por un lado, el metalenguaje que predominaba antes de la llegada

de los conquistadores: semiosfera precolonial; la semiosfera de la conquista y la semiosfera colonial, ambas con sus propios metalenguajes.

Las semiosferas que nos interesan acá son las semiosferas de la conquista y la semiosfera colonial. Ambas subestructuras de la modernidad están conformadas por sistemas modelizantes secundarios, los que a su vez están regulados por metalenguajes comunes que fueron facilitando su instalación y supremacía sobre las culturas americanas.

Para ordenar el análisis, recurriremos a categorías que se definen a través de lo desarrollado en el marco teórico del presente trabajo y que permiten comprender mejor la caracterización de las semiosferas y, posteriormente, la descripción de sus componentes.

Las semiosferas identificadas se conforman por sistemas modelizantes primarios y secundarios. A estos sistemas también podemos llamarlos lenguajes, estos pueden ser variados y encontrarse en diversidad dentro de un espacio semiótico compartido. En el presente trabajo, pondremos mayor interés en los siguientes sistemas modelizantes secundarios:

- Lenguaje de la violencia física beligerante: coerción a través de mutilación de partes del cuerpo, violación, asesinato, rapto, migración forzada, extorsión, amenaza, esclavitud, torturas. Metalenguaje eurocéntrico moderno.
- Lenguaje religioso-católico. Metalenguaje: dogmas religiosos.
- Lenguaje jurídico-estatal español. Metalenguaje: leyes, reglamentos, normas.
- Lenguaje desarrollista eurocéntrico: Metalenguaje capitalista incipiente.

Como ya vimos, el sistema modelizante secundario es un sistema semiótico que conforma semiosferas y que se constituye sobre la base de un sistema modelizante primario, que se sostiene sobre lenguas naturales o lenguajes primarios y otro sistema más complejo y que

utiliza como base la lengua natural para introducir en ella nuevos códigos y nuevas formas de codificación. Estas lenguas, más complejas se sostienen sobre estructuras ideológico-mentales. Ambos sistemas, primarios y secundarios, tienen tiempos diferentes, no hay sincronía entre ellos. Ya vimos que lo señalado por Iuri Lotman indicaba que los sistemas modelizantes primarios son más lentos y menos dinámicos que los sistemas modelizantes secundarios, esto genera como consecuencia que, el segundo tenga más posibilidades de generar nueva información y resguardar memoria rescatable asincrónicamente. En este sentido, si leyéramos los testamentos como documentos informativos (archivo) estaríamos comprendiendo que su codificación corresponde al sistema modelizante primario comprendiendo mejor la idea de registro histórico que expone un pasado estanco, sin sujetos participantes y centrado en hechos que ya pasaron y que se observan con distancia como un objeto de exhibición de museo o documento de archivo patrimonial; sin embargo, al mirar que sus mecanismos de producción y el contexto en que se produjeron recurrieron a sistemas de significación más complejos como los sistemas modelizantes secundarios que constituyen la religión, las leyes y otros, es posible comprender el dinamismo que hay en estos textos cuando entran en contacto con otros sistemas semióticos (como la de una lectora del siglo XXI) para ponerlos en tensión y extraer de ellos la memoria contenida y generar nueva información.

En consecuencia, comprenderemos que estos **sistemas modelizantes secundarios** contienen códigos que se organizaban y relacionaban entre sí para, por un lado, constituir el fundamento que movilizó el dinamismo semiótico en contextos de conquista y colonia y, por otro lado, constituirse en estrategias movilizadoras del dinamismo semiótico del contexto y, al mismo tiempo, ser mecanismos traductores y metalenguajes gracias a su capacidad de autodescripción y autorregulación.

Estos lenguajes modelizantes secundarios fueron traduciendo, a través de sus metalenguajes, el entorno semiótico de sus semiosferas y transformando los espacios alosemióticos para incorporarlos dentro de sus fronteras semánticas.

Como ya hemos señalado, el **nivel de organización interna** aporta sentido a los signos que conforman la semiosfera. Este nivel de organización puede ser más o menos homogéneo y esto dependerá del momento histórico en que se encuentre la semiosfera, es decir, del contexto y la ponderación del poder contextual que considera mirar ideológica y políticamente el entorno de la semiosfera que se observa. Mientras más homogéneo es más autorregulado, lo que se evidencia porque los núcleos semánticos de la semiosfera (que se identifican por los lenguajes modelizantes secundarios y sus metalenguajes) dominan y determinan el comportamiento interno, distribuyendo a sus elementos traductores y reguladores más cerca de la periferia y en la frontera, de manera que, al tener contacto con el entorno alosemiótico, la traducción resulte del dominio semiótico de este núcleo amortiguando, aplastando, aboliendo o modificando por completo a los elementos externos. Esto se puede interpretar que, según el contexto, el nivel de organización interna puede ser alto, medio o bajo.

Entenderemos por un nivel de organización interna alto, aquel en el que los núcleos coinciden semióticamente con los metalenguajes que se usan para autodescribirse y autorregularse, con los elementos traductores que filtran y hacen inteligible lo que está fuera de sus fronteras y porque sus elementos o subestructuras se distribuyen homogéneamente en el espacio semiótico. Veremos que, por lo general, en este tipo de nivel de organización interna predomina la autodescripción por contradicción, o sea, se repele lo que no se es y lo que no se es no se puede leer ni interpretar, no soy lo que está fuera de mis límites;

evidenciando una dicotomía por contradicción, lo que refleja que ambos elementos no pueden coexistir por incompatibilidad.

Entenderemos por nivel de organización media, aquel espacio en el que los núcleos semánticos están menos rígidos y con más disposición dialéctica con respecto al entorno, es decir, sus elementos traductores y reguladores están más cerca de la periferia y en posiciones de cercanía con otras fronteras de manera de conectar y facilitar procesos de traducción sin una fuerte mediación impositiva y con posibilidad de dejar evidencias del espacio semiótico exterior y sus elementos. En este tipo de nivel de organización podemos identificar semiosferas con mecanismos de autodescripción por oposición, lo que considera que, en la situación de dicotomía, no hay anulación, sino contraste y los opuestos son incompatibles, pero se necesitan para que uno o ambos se completen semánticamente.

Nivel de organización interna bajo es el nivel en el que reconocemos más heterogeneidad en la conformación semiótica de la semiosfera, lo que puede evidenciarse a través de la identificación de varios núcleos, varios metalenguajes y todos dispersos en las fronteras semiosféricas con evidente disponibilidad dialógica con respecto a lo que está fuera de sus límites. En las semiosferas que funcionan con estos niveles de organización menos rígidos, es donde se va produciendo información más constante, dinámica y en permanente evolución. Los contextos en los que se encuentran estas semiosferas carecen de relaciones de poder coercitivas, violentas (o expresamente violentas) y podría concluirse que es el espacio de armonía entre subestructuras semióticas que interactúan en una gran semiosfera común.

Los **mecanismos de autodescripción** corresponden a las estrategias que la semiosfera contiene para la creación de su identidad, esto es muy relevante por cuanto la autodescripción determina la relación de la semiosfera con su espacio exterior. En este marco, el mecanismo de autodescripción está en relación vinculante con el nivel de organización, con los

mecanismos de autorregulación y con la percepción-valoración que la semiosfera tiene sobre aquello que está fuera de sus fronteras. Mientras más caótico es percibido el espacio exterior, más se acerca a la autodescripción por contraste (que considera dicotomías cuyos componentes se repelen). Mientras más caótico, mayor ininteligibilidad y, en consecuencia, mayor necesidad de abolir o de modificar. Otra consecuencia de la capacidad de autodescribirse es que, al percibir espacios exteriores muy caóticos, la semiosfera no sea capaz de visibilizarlo y, por tanto, la realidad exterior pueda ser invisible a ella. Por lo tanto, lo que está fuera de los límites semiosféricos es lo que determina el mecanismo de autodescripción que utilice la semiosfera y, en consecuencia, oriente los mecanismos de relación con este.

El mecanismo de autodescripción está muy vinculado al mecanismo de autorregulación. Este último es la forma en que la semiosfera construye un metalenguaje que la describe y que la regula.

La regulación es el sistema que la semiosfera crea para ir generando límites que la separan de otros subsistemas. Estos mecanismos de autorregulación establecen los límites semióticos de un elemento o de varios elementos que conforman una semiosfera o que constituyen una por sí misma. La gramática es un sistema de regulación, por ejemplo. En el caso de las semiosferas que nos interesan en este trabajo, los sistemas de regulación y autorregulación son rígidos y, a la vez, rigidizan el nivel de organización interna de ellas, haciendo que sus mecanismos traductores sean más bien, mecanismos que transformadores o destructores de realidades semióticas externas.

El mecanismo traductor de una semiosfera será la forma en que esta integra la información que está fuera de sus fronteras, esta integración puede ser mediante la generación de nueva información como consecuencia de la **transmutación** del signo; también puede

ocurrir que la traducción consista en mantener parte de la estructura del signo exterior a sus fronteras **modificando** solo una parte de su composición generando nueva información a través de estrategias dialógicas o impositivas y manteniendo elementos constitutivos originales y sumando los propios para ampliar la estructura semiótica del signo.

La traducción produce cambios semánticos que acá llamamos transmutación, la que se genera o detona mediante mecanismos dialógicos o impositivos. Los mecanismos impositivos recurren a la coerción como movilizador de estas transmutaciones y estas se producen de manera total o parcial sobre el signo. Cuando es parcial, la modificación puede afectar el significante o solo al significado.

El contexto de producción de los testamentos considera tres semiosferas en relación, la precolonial, la de la conquista y la colonial. Las dos últimas son, al mismo tiempo, subestructuras de la semiosfera de la modernidad.

Las semiosferas consideradas relevantes para este trabajo se podrían caracterizar de la siguiente forma:

Semiosfera	Sistema modelizante primario al que recurre		Nivel de organización interna Alto/medio/bajo	Mecanismos de autodescripción Contraste/ oposición	Mecanismos de autorregulación (metalenguaje) y traducción	
	Primario	Secundario			Reguladores	Traductores
De la conquista	Castellano	Violencia física beligerante  Político/id eológico-euro centrista	Alto	Dicotomía de contraste (no pueden coexistir)	-Dogma católico -Leyes españolas -Racismo eurocéntrico	Transmutación
	Castellano	Religioso católico	Alto	Dicotomía por oposición (es lo que el otro no es)	Dogma católico	Modificación impositiva por coerción
	Castellano	Estatal	Alto	Oposición	Leyes españolas	Modificación impositiva por coerción

Colonial	Castellano	Economía capitalista	Alto	Contraste	-Leyes españolas -racismo eurocéntrico	Transmutación
	Castellano	Religioso católico	Alto	Oposición y contraste	-Dogma católico -racismo eurocéntrico	Modificación impositiva por coerción
	Castellano	Estatal	Alto	Oposición	-Leyes españolas -racismo -dogma católico	Modificación impositiva por coerción

Tabla N°3

El testamento es un mecanismo traductor de la semiosfera colonial que se encuentra en las fronteras de esta. Está estructurado por metalenguajes coloniales y opera evidenciando la transmutación y la modificación de lo externo a sus fronteras. Este texto se encuentra en las fronteras de la semiosfera colonial porque sirve para traducir e integrar, al cuerpo interior, lo que requiere del espacio exterior y a traducir lo que se encuentra en la periferia para acercar al núcleo semántico los elementos que se encuentran en estos límites. La definición semiótica del testamento sería: mecanismo traductor y de autorregulación de la semiosfera colonial que está conformado por un alto nivel de organización interna, el que se autodescribe por contraste y por oposición y cuya conformación políglota está compuesta por sistemas modelizantes primarios y secundarios.

El sistema modelizante primario que utiliza es la lengua castellana y secundarios: lenguaje de la violencia física beligerante usada en la conquista mediante la coerción a través de mutilación de partes del cuerpo, violación, asesinato, rapto, migración forzada, extorsión, amenaza, esclavitud, torturas. Lenguaje religioso-católico, lenguaje jurídico-estatal español, lenguaje económico desarrollista eurocéntrico.

Se revisaron los testamentos y se utilizó como base de revisión la propia estructura textual, en consideración a que esta es parte de los requisitos que debe cumplir para ser un documento oficial. El metalenguaje detectado como el utilizado dará cuenta de la presencia de las semiosferas dominantes en la producción de los testamentos.

<b>Información entregada por el testamento, carta poder o codicilo</b>	<b>Metalenguaje utilizado</b>	<b>El metalenguaje utilizado se expresa en</b>
Identificación y caracterización.	Dogma católico, leyes españolas, racismo eurocéntrico	La forma de referirse a sí mismo: “indio, india, natural de, criado, yanacóna, hijo-a natural, hijo-a legítima, madre legítima, marido legítimo, mujer legítima, pecador(a), señor, cacique, principal”
Identificación sobre otros sujetos mencionados.	Dogma católico, leyes españolas, racismo eurocéntrico	Amo; “pieza” para referirse a indios de su pertenencia.
Invocación a Dios y a la Virgen	Dogma católico	En el inicio del testamento, este se comienza en el nombre de Dios. Indican tomar a la Virgen por abogada para que interceda por ellos y ellas ante Dios y se les perdonen los pecados. Encomiendan su alma a Dios y su cuerpo a la tierra. La afirmación de su condición de persona creyente en Dios.
Identificación de relaciones de filiación (Estado civil y descendencia)	Leyes españolas	Cuando se describen o se refieren a su descendencia, lo hacen poniendo énfasis en la condición de hijo/a legítimo/a; hijo/a natural; mujer legítima, marido legítimo; madre legítima.
Estado civil	Leyes españolas	Una mujer se declara soltera, otras viudas y la mayoría no lo menciona. Los hombres, en su mayoría, declaran estar casados legítimamente.
Pertencientes a encomienda	Leyes españolas	Seis declaran ser parte de encomiendas Una declara haber sido criada por un obispo, otros declaran tener amo y quienes no declaran ser parte de una encomienda entregan información que permite hipotetizar sobre esto: vivir en la Chimba, provenir del Sur, autodefinirse indio o india, entre otros. Quienes declaran tener amo son mujeres, una refiere a que su amo es un obispo y la otra declara tener un hijo de su amo.

Razones que motivaron la creación del testamento	Dogma católico, leyes españolas	La mayoría declara estar enfermos o enfermas de cuerpo, pero sanos de mente. También señalan su deseo de ir al paraíso y, en consecuencia, disponer sus bienes para el pago de las mandas piadosas. Existen codicilos en los que se declara haber recordado una deuda y se dispone de este instrumento. Hay un testamento en el que se menciona que se hace para recuperar tierras.
Reflexiones sobre la muerte	Dogma católico	Que es cosa natural, el cuerpo a la tierra y el alma al paraíso o al infierno.
Disposiciones funerarias	Dogma católico	Indican los lugares de entierro, en algunos casos las vestimentas, las misas y sus características, la forma de acompañar el cuerpo hasta la iglesia, quien oficia la misa, también las misas a posterior del entierro. Las creaciones de capellanías, entre otras. Todas las disposiciones funerarias tienen un costo que se paga con los bienes declarados por quien testa. Estos pagos reciben el nombre de limosnas.
Lugares de entierro	Dogmas religiosos y leyes españolas	Conventos, monasterios, iglesias.
Confesiones	Leyes españolas	Algunos confiesan deudas y acreencias
Relación de bienes muebles e inmuebles que se legan	Lengua castellana y lenguaje económico	Se enlistan los bienes para declararlos por el valor que tienen para financiar los costos de las disposiciones funerarias y las acciones religiosas que aspiran a la salvación de las almas. Los bienes que no se destinan a asuntos religiosos son los que se destinan a los y las herederas.
Herederos(as)	Leyes españolas	Los bienes se destinan en gran parte para pagar los servicios religiosos del funeral y de las misas posteriores. Si bien no se señala de esta manera en los testamentos, la Iglesia es la mayor beneficiaria. Se declara al alma heredera universal para que el destino de los bienes permita financiar el pago por los servicios religiosos que piden por el descanso eterno y la llegada al paraíso de las almas de los muertos. Una mujer deja a su padre (presumiblemente indio porque afirma que pertenece a Encomienda) quien debe tener albacea. Otra mujer declara a la hija de sus amos como heredera universal de los remanentes de sus bienes.
Mandas forzosas	Dogmas religiosos y leyes españolas	Destinadas al pago de fines piadosos
Disposiciones no religiosas	Leyes españolas, dogmas religiosos	Mujeres: Pago de deudas a través de la declaración de bienes, otorgar poder para pagar deudas, aclarar deudas, destinar el cuidado de

		<p>hijos (con amos), reclamar herencia de hijos, disponer de bienes para el pago de mandas piadosas, disponer de deudas para el pago de mandas piadosas, otorgar poder para reclamar tierras</p> <p>Hombres: principalmente recurre al testamento para indicaciones piadosas. Señalan bienes para mandas piadosas, entregar hijos a encomendero, pago de deudas.</p>
Capellanías	Dogmas religiosos y leyes españolas	Cinco declaran pertenencia a capellanías, una de ellas no se identifica, dos de Nuestra Señora de Guadalupe, una de la Compañía de Jesús y otra del Santísimo Sacramento de la Veracruz.
Acreencias	Lengua castellana y lenguaje económico	<p>Cinco mujeres declaran que les deben. Una de ellas declara deudas por parte de españoles, otra declara deuda de quien administra pesos en oro heredado, otra declara deuda de la mujer de un cacique, otra declara que un corregidor le debe una herencia.</p> <p>Siete hombres declaran que les deben, principalmente dineros por trabajos y herramientas.</p>
Deudas		<p>Cuatro mujeres declaran que deudas, principalmente dinero.</p> <p>Dos hombres declaran deudas a cofradías y tres declaran deudas en dinero.</p>
Revocaciones de disposiciones o actos anteriores	Dogmas religiosos y leyes españolas	Doce declaran revocar las anteriores voluntades al documento que emiten señalando la invalidez de estas y, en algunos casos, indicando que ese pasado o voluntades son cosas motivadas por el demonio.
Albaceas	Leyes españolas	<p>Los albaceas son hombres españoles, laicos o religiosos en su mayoría.</p> <p>Se deja por albaceas a representantes de la Iglesia, encomenderos (“amos”) y en la mayoría de los casos a hombres.</p> <p>Hay tres excepciones en las que se deja como albaceas a mujeres (esposas e hijas).</p>
Saber firmar (conocer la lengua castellana)	Lengua castellana	Solo una testadora declara saber firmar.

Tabla N°4. Localización del metalenguaje Elaboración propia

Expresión	Significado	Mecanismos de autorregulación (metalenguaje)	Mecanismo traductor predominante
Yanacona	Sujeto no español que es quien sirve al sujeto no españoles	Leyes. Racismo eurocéntrico	transmutación: cambia de semiosfera para significar persona de servicio para los españoles
Yndio/yndia	Natural de la indias. Sujeto no español, no blanco, no católico, sin alma, animalizable, esclavizable, explotable	leyes, racismo eurocéntrico, dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
Pieza	Unidad de medida de indio como recurso o bien patrimonial	leyes, racismo eurocéntrico, dogma católico	transmutación: el signo amplía su significado al incorporar a personas como recursos
Tomo por abogada e interesora a la virgen para que ruegue por mí pecadora o pecador	Convicción religiosa para invocar el poder de la Virgen para salvar las almas	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
limosna acostumbrada	Cobros por servicios religiosos funerarios	dogma católico y leyes	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
aya lugar de derecho	Acorde con las normas jurídicas	leyes	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
Hijo(a) natural	Hijo fuera del matrimonio	leyes	transmutación: el signo amplía su significado al incorporar categorías de vínculos según la formalización de estos dentro del marco legal de la Colonia.
Deseando poner mi alma en carrera de salvación	Se asume la necesidad de ser salvado por su condición de pecador o pecadora, que no vaya al infierno por sus pecados	dogma católico y leyes	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
Encomiendo mi alma a dios que la crió y redimió con su preciosa sangre y encomiendo mi cuerpo a la tierra desde donde fue formado	cristianización de la muerte: el alma al cielo y el cuerpo a la tierra. El alma que ya fuera perdonada por sus pecados mediante la muerte de Jesús	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros esta identidad
Señor y cacique principal	Líder de una comunidad que tiene su origen previo a la llegada de los españoles	cultura precolonial	transmutación: cambia de semiosfera para significar el liderazgo en comunidades organizadas por las reglas coloniales (encomienda, por ejemplo)
Amo (a)	A quien le sirve el indio o india y que puede ser una persona con o sin encomienda. Por lo general son encomenderos y sus parientes directos	leyes, racismo eurocéntrico, dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
herederos legales ascendientes, descendientes y transversales	Quienes están ligados al otorgante y que son herederos, según los vínculos legales coloniales, de una parte importante de los bienes que se declaran.	leyes	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Bienes	Todo los recursos que de declaran y que pueden ser, tierras, casas, productos agrícolas, ganado, ropa, dinero, herramientas de trabajo, alhajas, acreencias, entre otros.	Leyes y sistema económico eurocéntrico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Hijo(a) legítima/mujer legítima	Hijos nacidos en matrimonios "belados", oficiales y cónyuges legales para el marco colonial y sus leyes.	leyes y dogma Católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Volver el cuerpo a la tierra	Entierro del cuerpo con connotación religiosa. Cristianización de la muerte	leyes y dogma Católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Cuando el alma se aleje del cuerpo	Cristianización de la muerte : después de la muerte no hay actividades como creían los pueblos precoloniales	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Hacer bien por mi alma	Rezar, pedir con ritos cristianos por su alma	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Poner alma en carrera de salvación	Camino al paraíso que debe cumplir con requisitos para pedir por el perdón de los pecados mediante los son los ritos religiosos.	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Revoca lo que el demonio le hiciera hacer contra nuestra fe católica	Todo lo que se haga fuera de la ley (iglesia y estado) no tiene validez. Más aún cuando viene del pasado precolonial	leyes, racismo eurocéntrico, dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Casado y "belado"	Casado o casada con las leyes del Estado (por la iglesia)	leyes y dogma Católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Bienes gananciales	Bienes adquiridos durante el matrimonio y que se comparten entre ambos cónyuges	leyes y dogma Católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Cruz alta y Cruz baja	Tipo de cruz que acompaña al cuerpo fallecido en el trayecto a la iglesia. Cada una de ellas tiene costos de limosnas diferentes y connotan poder económico según puedan financiarla	dogma católico	Modificación impositiva por coerción: se crea un signo y se le impone a los otros.
Tabla N° 5 Ejemplos Metalenguaje	Elaboración propia		

Sobre los bienes, hay mujeres que declaran gran cantidad de bienes y de alto valor. Es el caso de Inés González, quien testa en 1564 y declara los siguientes bienes: chacra en Conchalí que le regaló el obispo y que fuera donada ante escribano, casas del solar que compró a Hernán Ruiz de Arce, 11 cabezas de yeguas y potros que están en la encomienda del Obispo González Marmolejo, 0 cabras y 10 ovejas en su chacra en poder del inca, 20 puerkas con sus crías en la chacra de Conchalí, también describe objetos varios como muebles, ropa, objetos de casa.

Catalina testa en 1596, y ella menciona los siguientes bienes: su amo le dejó un indio viejo llamado Juan Macho y una india llamada Beatriz, a los cuales, señala, ha dado de vestir y tratado muy bien. Declara bienes como ropa, herramientas, una caja grande con llave, ropa de cama. Deja su cama a Diego su hijo y a Juan, hijo de Juan Baraona, su amo. Declara que tiene una chacra de maíz y porotos sembrada en tierras de Pedro Armenta y pide que sus albaceas concuerden con los frailes del convento que calculen las misas que harán con pago de esta siembra. También declara dejar telas y ropas para los dos hijos. Le deja a Francisca una cazuela chica y una pieza de ropa. Deja un azadón y un asador a los padres (de Iglesia) a cambio de misas.

Inés, quien testa en 1597, declara por bienes lo que, a su vez, reclama mediante el testamento, ella señala que su amo es Cristóbal Beas, con él tuvo un hijo llamado Francisco. Ante escribano Jinés Toro Mazote Beas dejó en testamento ganado ovejuno y cabruno a su hijo. Habiendo fallecido padre e hijo ella reclama la herencia que está en poder de Juan Ortiz de Araya, corregidor de Aconcagua. Mediante el testamento manda que sus albaceas cobren la herencia y se consideren como los bienes. Acá es interesante cómo es que recurre al testamento para reclamar su herencia. Si bien no lo señala expresamente, las características del funeral que dispone hacen suponer que es de alto costo y, en consecuencia, se requieren

recursos para su financiamiento. Declara heredera de los remanentes de sus bienes a la hija de sus amos.

Bárbola, india perteneciente a una encomienda, testa en 1601, ella también declara tener un hijo con Cristóbal Beas, Agustín y usa el testamento para reclamar la herencia de su hijo a Juan de Ortiz de Araya. Dispone que se venda la mitad para pagar sus funerales y la otra mitad para fines piadosos.

Leonor Titima, 1601, declara por bienes: solar en la Chimba cercado y plantado que linda con solar de Isabel, india y otro solar de Pedro de Hoquendo, con una casita cubierta de paja. 100 pesos en oro que tiene en su caja. Declara que Francisco cuzco, padre de María, su nieta, le dejó un solar que ella vendió en 20 pesos y que también le dejó sesenta pesos en oro y ella manda que se le den para su casamiento. Que su solar se divida cuando María, su nieta, se case y le deja a ella la mitad del solar y la otra mitad manda a Pedro Cuzco y a Beatriz su mujer y a Francisquito y Alonsito y Álvaro para que ellos lo haya y lleven como cosa suya y sucedan en él. Ella declara que llama nieta a María por haberla criado. Declara cajas con su llaves y vestidos dentro y otras ropas y alhajas de la casa se los den a María china y las demás se den y partan entre ella y el dicho Pedro y su Mujer. Manda otra caja a la Mujer de Pedro. Declara tener cien pesos que pide se los pasen a su albacea y que con esto se pague la cruz y acompañamiento de su sepultura, ataúd, misa cantada y lo que quedare le digan misas por su alma los frailes de dicho convento.

Constanza de Oropesa testa en 1602 y es la única que no se autodenomina india al describirse. Hija legítima de un cacique, ella está casada con español. En su testamento no hace invocaciones religiosas como las vistas en los otros documentos, esto resulta muy destacable con respecto a lo que hemos visto en esta revisión. Su testamento busca reclamar las tierras de Macul que eran de su padre difunto, las que fueran pedidas por Luis Juffre,

Maestre de Campo General del Reino, las que fueran otorgadas por el gobernador de la época. Mediante el testamento deja poder a su marido y al procurador para que la representen en la demanda por la recuperación de estas tierras. Ella firma el testamento porque declara saber firmar y su marido no firma porque no sabe.

Bárbola de Oropesa testa en 1610 y ella es la madre de Constanza. Testa después que su hija quien ya falleció. En sus disposiciones funerarias se declara pobre, por lo que es posible comprender que no siente la presión de la culpa cristiana y no destina recursos para ello, más bien recurre al testamento para reclamar las tierras de su marido, las mismas que reclamaba Constanza. Dice en su testamento sentirse agraviada porque los deslindes de las tierras la dejaron con menos terreno de los que tenía y manda que su heredera las saque y las suceda. Como su una de sus hijas murió, deja lo que tiene a su otra hija Francisca Pereira señalando que es mucho menos de lo que le dio a su primera hija en dote. Aparentemente busca reparar la diferencia. El propósito de este testamento no parece estar ligado a la culpa y miedo a la muerte católica, sino más bien a la búsqueda de justicia y reparación.

Teresa de Guidines testa en 1606, declara por bienes su ropa y dispone sus funerales y misas por su alma. Ella declara tener dos hijas, aunque son los padres que ya las han heredado. Lo interesante es que ella menciona que los padres las pueden tener por hijas porque por descargo de conciencia lo han declarado, pero no ponen los nombres de ellas por convenir así. Es decir, serían hijas no legítimas.

Inés de Berrío testa en 1610, ella dispone que se una señora conocida por crías a huérfanas se haga cargo de su hija. En su testamento, declara por bienes ropa y algunos utensilios de oro que deja a su hija a través de albaceas. En su testamento pide rebaja para el cobro por el acompañamiento del cura y el sacristán de la catedral, también pide cuatro misas

en la capilla donde está enterrado Fray Diego de Medellín quien fue obispo que instaló doctrina en mapudungun y exigió a encomenderos buenos tratos.

Juana testa en 1610 y en su testamento se evidencia que tiene bienes cuantiosos que quiere destinar en su totalidad a sus funerales y misas por su alma. Pide que todos sus bienes se vendan en almoneda (subasta) y que con esto se digan misas por su alma y la asienten por hermana de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria. Si por las leyes no puede dejar todos sus bienes en beneficio de su alma, y que estos se deban heredar a su hija y nietos (se entiende que el hijo estaría muerto) manda que se saquen de sus bienes todo lo que quede del quinto libre para disponer y que con eso se pague el testamento y se le digan misas y en todo lo demás de sus bienes a sus herederos.

Los hombres que testan dejan, casi en su mayoría, los bienes disponibles para pagar las limosnas correspondientes a sus funerales y a las misas por sus almas. Si consideramos que la mayoría se declara pecador, con temor a la muerte y al infierno, entonces parece comprensible que el miedo movilice sus recursos a las acciones que creían los podía salvar de este tormento. El sentido de justicia por las deudas va más en sintonía con el interés de disponer de más recursos para financiar más misas por sus almas.

En el metalenguaje de la economía colonial que impone valores de cambio sobre los recursos que devienen en bienes, facilitaron la incorporación de los indios en el sistema semiosférico colonial a través del sistema de encomienda y mediante el uso del testamento.

Las evidencias del sistema modelizante secundario a los que recurre el testamento corresponden a un nivel de organización interna alto, donde hay dominio de la semiosfera colonial en el que se evidencia que los mecanismos de autodescripción tienen una predominancia sobre el contraste mediante la instalación de la oposición de las personas que testaron con respecto a lo español, favoreciendo el ingreso a la semiosfera de estos mediante

los mecanismos de autorregulación y de traductor predominante que permitió el ingreso a la comprensión colonial de ellos y ellas mediante recursos legales, en este caso, que fueron constatando, mediante el discurso oficial que deviene en archivo y patrimonio la identidad de los y las indias en un espacio en el que cumplen roles sociales infravalorados.

## **ii. Descripción de los testamentos**

1) Inés González hace un Testamento y dos Codicilos en el año 1564.

Se identifica como india natural del Perú y yanacona criada del Obispo de la cofradía del Santísimo Sacramento. Sirvió al primer obispo de Santiago, Rodrigo González Marmolejo. Se describe como mujer soltera y católica y parte en nombre de la santísima trinidad pidiendo por el perdón de su alma. Pide que su cuerpo sea enterrado en la santa iglesia del monasterio del señor Saint Francisco, próximo a la sepultura de don Alonso de Vovadilla , y pide misas con características que dan cuenta de altos costos en limosnas: misa cantada el día del entierro con ofrendas de pan y vino. Misa de réquiem cantada de cuerpo presente con vigilia y responsos y ofrendada de pan y que vayan por su cuerpo la cofradía con cruces altas. Que sea enterrada en el monasterio de San Francisco y pide que sus religiosos den 10 misas en su nombre en la iglesia mayor de Santiago (catedral) por el cura de esa iglesia y sus sacerdotes; 10 misas más de réquiem por ella y por sus difuntos, 7 misas por su alma y la de sus difuntos en el monasterio de nuestra señora de las Mercedes hechas por los religiosos. Manda a hacer novenario de misas rezadas en el monasterio de San Francisco de Santiago por su alma y por las personas de las que está a cargo, que se hagan en la iglesia mayor de Santiago 4 misas rezadas por el obispo. Declara pertenecer a la Cofradía del santísimo sacramento de la Veracruz.

Testa estando enferma y declara estar sana de mente y juicio. Entre las acreencias señala que le deben dos vestidos de algodón como resto de deuda de un solar vendido; 120 pesos adeudados por Juano Gomez, vecino de Santiago; 200 pesos de Rodrigo Bolante; Antonio Sánchez le debe un caballo castaño valorado en 50 pesos, una tercia de chamelote azul y dos de mantas.

Entre las deudas declara deber 7 pesos a yanacona de Rodrigo de Quiroga; 8 pesos y medio a lucas ynga (inca) su yanacona, 5 pesos de oro a don Rodrigo, 25 hanegas de trigo a Cecilia Gómez y expresa que “a quien declare bajo juramento deuda de hasta cuatro pesos, que se le pague”.

Indica entre sus bienes la chacra Conchalí que le regaló el obispo y que fuera donada ante escribano Luis Cartagena; casas del solar que compró a Hernán Ruiz de Arce: 11 cabezas de yeguas e potros que están en la encomienda del Obispo González, Marmolejo; 10 cabras y 10 ovejas en su chacra en poder del inca; 20 puercas con sus crías en la chacra de Conchalí; también describe objetos varios: muebles, ropa, objetos de casa.

Dispone sobre sus bienes lo siguiente: La chacara de Conchalí se dispuso a que se herede la mitad de ella con el agua que le pertenciere al hospital de la ciudad para que asistan los pobres enfermos, y la otra mitad mando a Lucas, Alonso y Cristóbal y Francisca y Luisica y su hermanito Francisquillo y mi sobrino llamado Juanico y Rodrigo, hijo del dicho Lucas y una hija suya llamada Lucía y la mujer del dicho Lucas llamada Ana y Leonorita y Beatriz de los jurés y una criada de la dicha Ana llamada Myncha de Quillota a todas las cuales les deja “piezas” de yndios e yndias.

Entre sus herederos cuenta a Alonso su criado, Leonorita, criada; Lusillo, criado; Juanico, sobrino; Cristóbal, yanacona; Beatriz, india de los jurés (argentina); Francisquillo, hermano de Luisita; mujer de Alonso y a su hija Inés; a Francisca inca (que llama su madre). En su

documento detalla los bienes que deja indicando que los remanentes que quedaran de sus bienes, deudas, acciones, casas y bienes contenidas en ellas las lega a su universal heredero: la santa iglesia y monasterio del señor San Francisco para que el prelado lo gaste en las obras y ornamentos y rueguen por ella a dios, hagan misas por ella y sus difuntos para que rueguen por su alma. Inés dicta este documento declarando que no sabe firmar.

Luego hace dos codicilos para incorporar lo que no recordó y que refiere a que se ha servido de 10 piezas (yanaconas) encomendadas a Antonio González para trabajar parte de su hacienda y manda a pagar a cada uno con animales. Declara que la casa en que vive es de ella y está pagada y que a los yndios de Pico que están ahí (se entiende que trabajan ahí) ella les pagó con comida y puercos y que ellos están en pleito con ella por decir que le deben intereses. Manda a pagar a las 10 piezas de yanaconas los servicios en su hacienda con animales; vender una yegua que le había dado a una "china" fallecida para que con esos dineros se paguen misas en nombre de la dicha yndia llamada maría.

En un segundo codicilo manda a que se digan cuatro misas por el alma de su marido en el monasterio de señor san Francisco y que se paguen de sus bienes las limosnas acostumbradas. Este documento es interesante porque esta mujer, yanacona, evidencia un caudal importante de bienes que considera a personas que se denominan "piezas". El uso del testamento va en beneficio de sus servidores y de ella mediante el pago por servicios en favor de su alma y de los que se beneficia la Iglesia mediante la Capellanía.

2) Alonso, indio yanacona criado de Francisco Martínez, testa en 1566. Es un indio del Perú que presta servicios en Santiago al parecer y, en consecuencia, se entiende que es parte de una encomienda. Declara estar casado. Solicita ser enterrado en la iglesia San Francisco. Recurre al testamento para declarar que Francisco Martínez le debe tres cabras. Es interesante

esto porque se evidencia que es su encomendero el que le debe animales que le administraba, seguramente por la incapacidad legal que tenían para ello los indios. También usa el testamento para indicar una deuda de 2 pesos a un indio de servicio que falleció. Declara a su mujer como heredera. Dicta su memoria a Cristóbal de Molina, padre presbítero español residente en cuzco y especialista en quechua, el que hacía de traductor, por lo que este es un caso en el que no solo no sabe escribir, sino que tampoco habla el castellano. Este testamento no sigue la misma estructura del anterior testamento, este lo escribe el padre Cristóbal de Molina clérigo presbítero y Alonso declara que lo escrito es su testamento y última voluntad.

3) Carta de Poder de Elvira elaborado en 1580, india, que se describe como hija del cacique Talagante, perteneciente a la panaca Talagante y como india con licencia del dicho señor alcalde. Cabe señalar que este documento fue transcrito con vacíos, los que al parecer son parte del documento original.

Ella pide ser sepultada en la iglesia y en el lugar que le pareciere a Pedro Lisperguer su yerno, casado con su hija Águeda Flores. Este poder es para su yerno, un poder amplio para administrar sus bienes y actuar en su nombre. Declara no saber escribir y le pide al alcalde que lo firme por ella ante Tomas de Pastene.

Este documento es interesante, Elvira es hija de un cacique inca bautizado por los españoles como Bartolomé de Talagante. Ella se casa con un alemán que llega a Chile y que se castellaniza con el nombre Bartolomé Flores. Elvira pertenece a la elite inca. Lisperguer recibe una rica dote por casarse con Águeda Flores.

4) Testamento de Antón Guamantaguia, hecho en 1594. Esta persona, que se denomina indio del Cusco, hace un testamento y luego un codicilo. Señala estar casado con Beatriz,

india del Perú y se declara creyente. Desea poner su alma en carrera de salvación; cree firmemente en la santa madre iglesia de Roma y toma como abogada a la virgen madre de dios para que ruegue por su alma y haga misericordia de su ella. Declara que su cuerpo sea sepultado en la iglesia de nuestra señora de Las Mercedes de la ciudad de Santiago, donde sus albaceas determinen y con cruz baja, pide que se celebre una misa cuando sea posible. Aquí se puede anticipar que, quizás por falta de bienes, no solicita costos ritos funerarios.

Para su entierro pide la realización de una misa el día de su entierro si es posible, y 4 misas cada un año, dos por su anima y dos por su primera mujer Beatriz la que ha fallecido. Antón está casado y pide que su segunda mujer, cumpla las condiciones de su testamento y es que no se case ni venda el solar.

Si su actual mujer no cumple con las disposiciones de hacer dos misas por él y dos por su primera mujer fallecida, le quitan el solar que hereda. Es decir, este documento dispone que, si Leonor, su segunda esposa, se casa otra vez o se va de la ciudad, el solar que le hereda se vende y con ese dinero se pagan las misas para él y su primera esposa difunta.

Hace una relación de sus bienes consistentes en ropa de casa, muebles y herramientas y un solar que sea entregado a su segunda mujer, con la condición de que no se case ni venda ese solar.

En codicilo hecho días después, Antón revoca parte del testamento y señala que si Leonor se quiere casar, que lo haga y que haga uso del solar, pero que le haga cuatro misas cada un año y revoca la capellanía.

##### 5) Testamento de Catalina, elaborado en 1596.

Catalina se autodefine como india proveniente de la ciudad de Angol. Se declara pecadora y señala tener un amo: Juan Baraona. Encomienda su alma a dios y pide ser enterrada en el

convento del señor San Francisco, des Santiago, en la pila del agua bendita, con la cruz baja y que la acompañe el cura y sacristán de la iglesia mayor de esta ciudad. Dispone que se realicen 12 misas rezadas desde el día de su entierro hasta el novenario. Se paguen las limosnas de las misas con sus bienes. Revoca y anula cualquier otro testamento, codicilos o poder que haya dado para testar, para que no valgan en juicio ni fuera de él.

Usa el testamento para que su albacea aclare la deuda que tiene con ella Juan Ambrosio y declare los bienes que derivan de esta aclaración: su amo Juan Baraona le dejó 100 pesos de oro en manos de Juan Ambrosio y declara que este último le ha sacado mucho. Por lo que recurre al testamento para pedir que se aclare la deuda.

Declara que su amo le dejó un indio viejo llamado Juan Macho y una india llamada Beatriz, a los cuales ha dado de vestir y tratado muy bien.

Declara bienes como ropa, herramientas, una caja grande con llave, ropa de cama.

Deja su cama a Diego su hijo y a Juan, hijo de Juan Baraona.

Declara que tiene una chacra de maíz y porotos sembrada en tierras de Pedro Armenta y pide que sus albaceas concuerden con los frailes del convento que calculen las misas que harán con pago de esta siembra. Declara dejar telas y ropas para los dos muchachos. Le deja a Francisca una cazuela chica y una pieza de ropa. Deja un azadón y un asador a los padres (no sé si a los padres de Francisca o a los padres de la iglesia) a cambio de misas.

Sus herederos son Diego Barona y Juan Barona hijos con su amo, frailes de convento no identificado, Francisca, niña que tiene en su poder. Deja por albacea al vecino Gerónimo Pardo y le da poder para usar sus bienes y pagar lo que declara en el testamento. Deja a sus hijos como herederos y del remanente al padre fray Miguel Gargantuel. No firma porque no sabe.

6) Testamento de Bartolomé, elaborado en 1596.

Declara haber nacido en Valdivia y ser pecador. Se presume que es zapatero por lo que declara en bienes. Es viudo y enterrado en el convento de nuestra señora de la Mercedes dentro de la iglesia y en el lugar que le parezca a su albacea. Su entierro debe ser acompañado por el cura y sacristán con cruz alta. Además, después de pagado su testamento, pide que se realicen con sus bienes misas en nombre de su anima y de esposas difuntas.

Bienes: ropa, 15 pares de horma de zapatero, dos tablas de entablar botas, 2 pares de tijeras de zapatero, 5 hierros de picar, un sacabocado, dos escanillas, un ojo de gallo y un cartabón. con los remanentes de sus bienes pide misas por su alma y por sus mujeres difuntas. Declara que le deben: Francisco Pérez sillero: 4 pesos, dos por él y dos por Acosta. Capitán Tomás de Laverría (Tomás de Olavarría) 4 pesos y ducado lo que queda de deuda por zapatos que le hizo; carpintero Luis Sánchez, 3 pesos y dos tomines; Gonzalo de Abrego un peso y 4 tomines; Francisco de Salamanca un peso; canónigo Francisco de Ochandiano 3 pesos; Diego Seriche le debe una mesa que ya fue pagada. Antón Ximénez debe unas espuelas que le pidió a cambio de una yegua.

Al padre fray Juan del Valle, procurador de la casa de nuestra señora de las Mercedes le da poder para que tome sus bienes y los venda en subasta o fuera de ella para pagar las mandas. Su alma es heredera universal y por ella que se hagan misas con los remanentes, No firma porque declara no saber. Al parecer, el único fin del testamento es con fines religiosos para salvar su alma.

7) Testamento de Beatriz, elaborado en 1596

Beatriz se declara india proveniente de Cuyo y perteneciente a los indios de Francisco de Urbina. Declara ser creyente y que su amo es el padre Alonso de Toledo. Desea poner su

alma en carrera de salvación y que la virgen sea su abogada ante dios. Encomienda su alma a dios y redime con su sangre y el cuerpo a la tierra .

Pide ser enterrada en el Monasterio de monjas, Santa Clara, en el lugar que al padre Alonso de Toledo le pareciere. Pide que sus hijos estén con el padre Alonso de Toledo, su amo, para que los trate como sus hijos.

Ella señala que si los padres de sus hijos quisieran pagar la crianza que ella ha hecho sola de ellos se los den, que esto se considere como bienes para que se haga bien su alma. Señala que la mujer del cacique de Nancagua le debe cuatro gallinas y que ella le debe cuatro gallinas a india de Quilicura. Manda se las paguen si ella las reclama.

Declara tener una caja pequeña en poder del padre Alonso de Toledo, una frazada vieja, una fanega de porotos que tiene en la estancia del padre Toledo, ropa pagar deudas con la india de Quilicura, lo que deja a disposición de su amo, para que los venda como quisiere y cubra el entierro y misas, y si quedase algo se repartiese entre sus hijos. Padre Alonso de Toledo es su albacea y da poder para tome sus bienes y para que la mande a enterrar y decir las misas que le pareciere y, si quedan bienes, sus herederos universales son sus hijos. No firma. Resulta interesante que señale en su testamento la posibilidad de recibir pago por la crianza sola de sus hijos.

#### 8) Testamento de Hernando de Chipanvilu

Hernando de Chipanvilu testa en 1597, se define señor y cacique del principal de Tanco de la encomienda de Tomás Veas Durán. Pide ser enterrado en la iglesia de nuestra señora de las Mercedes, de la ciudad de Santiago, en el lugar que a sus albaceas pareciera. También pide cuatro misas, rezadas en la iglesia mayor de Santiago. Manda capellanía en nuestra señora de las Mercedes. Declara estar enfermo de cuerpo y sano de juicio y testa

deseando poner su alma en carrera de salvación. Pide misa de cuerpo presente y cantada con vigilia y responso y que se pague de sus bienes. No tiene herederos ascendientes, descendientes ni transversales. Nombra heredera a su alma, firma por él Francisco Ramírez. Este testamento destaca por nombrar al alma como heredera para que los bienes se destinen a misas. Miedo a la muerte en pecado.

9) Testamento de Gaspar, 1597.

Gaspar es un indio de Perú, que se declara cristiano. En el nombre de dios desea poner su alma en salvación creyendo en la santa fe católica. Toma a la virgen como su abogada e intercesora para pedir perdón por su alma para llevarla al paraíso. Pide ser acompañado por el cura y sacristán con la cruz alta. Ser enterrado en el convento del señor Santo Domingo, de Santiago, en la parte y lugar que sus albaceas parecieren.

Solicita la realización de una misa por los padres de dicho convento. Si se muda la iglesia, que muden su cuerpo también volviendo a realizar una misa, y se salgan sus huesos con un responso.

Declara que desea una misa en el altar de San Josef, en la iglesia mayor de la ciudad, a nombre de su alma. quiere vivir y morir como cristiano que lo entierren en el convento del señor Santo Domingo en la parte y lugar que los albaceas señalen. El cura que acompañe su cuerpo con cruz alta y se pague las limosnas con sus bienes. Pide que el día de su entierro u otro día los padres del convento den una misa cantada con vigilia y que, en el altar de San José, que está en la iglesia mayor de Santiago, se diga una misa rezada por su alma y se pague de sus bienes la limosna.

También pide doce misas rezadas y con responso sobre su sepultura hechas por los padres del convento y que su cuerpo sea sepultado con el hábito del señor Santo Domingo como sea muy viejo y que esté barato a elección de los albaceas.

Declara que el padre Diego de Asoca le debe cuatro arrobas de maíz, manda que se las cobren y den a su mujer. Declara que le prestó a Lucas del Castillo un azadón que perdió y que costó 4 pesos, manda que se lo cobren y dejen por sus bienes; Pedro Gómez le debe 4 botijas de vino por lo que le prestó el lagar el cual lo tiene en su poder, manda que se lo cobren.

Declara tener dos solares y dos casas hechas en ellos que lindan con Juano Chico y con el río de esta ciudad. Señala que pertenecen a Ana, hija legítima, y a Isabel, su legítima mujer. Dio en dote y casamiento a su hija la sala y un aposento de la dicha casa común solar con lo plantado de viñas y oliva, manda que sus albaceas se lo den y el resto que es de él y se considere como sus bienes. Manda que sacada la dote los demás bienes son de su mujer. Declara que un solar que pertenecía a su hijo difunto Hernando, sean de Juan su nieto. También declara tener cincuenta pesos de buen oro y tener herramientas.

A la mujer le deja la viña y casa, una tinaja de lo que coja cada año de vino y con esto haga bien por su alma y que le den las herramientas por el bien de la viña. Que las dos barretas de hierro se las den a su mujer; alhajas de casa y una yegua baya que se la den a Juano su nieto. Deja por sus bienes un lagar de palo, declara tener 18 vigas y cuatro umbrales de algarrobo y canela, las que deja por sus bienes. A la hija la aparta de sus bienes por haberle dado la dote. No firma.

10) Testamento de Magdalena, 1597.

Magdalena testa en Santiago y ahí declara ser natural de esta tierra. Quiere poner su alma en carrera de salvación y toma a la virgen como su abogada e intercesora para que perdone su alma y la lleve al paraíso. Pide que, en su entierro, acompañe su cuerpo el cura y sacristán con cruz alta. Pide ser sepultada en la casa y convento del señor San Francisco de la ciudad de Santiago, junto a la pila de agua bendita. Una vez que se paguen los servicios religiosos, declara que es su voluntad que el remanente de sus bienes los tome el padre Ramírez y diga por su alma misas con responsos, todas las que alcance.

En el testamento declara que Juano de Garay le debe y que se le mande cobrar para destinar esa deuda a los bienes.

Ella declara que debe a una india de Pedro de Saldivia 2 pesos, y que manda se paguen con sus bienes. Debe a una hija de Marco Antonio 1 peso y medio y pide que se pague con la deuda de Garay. Declara que le debe 2 pesos a Jerónima Hernández, mujer de un marinero y que se pague con la deuda de Garay.

Declara ropa de cama, ropa de comedor, ropa con pasamanos de oro y una liquida con pasamano de plata; aparta un tomín para las mandas forzosas, declara no tener herederos. Deja al clérigo, Francisco Ramírez. No firma porque no asume la voz de ella en el texto. En este testamento se ve que pide rebaja en el pago de la sepultura.

Luego, presenta un codicilo en el que revoca la cláusula en la que pide misa cantada por los padres del convento y lo cambia indicando que se haga en el entierro y sepultura lo que a sus albaceas les pareciere porque haya más remanente y que se hagan misas por Francisco Ramírez. Declara tener una caja pequeñita en la que tiene un dedal de plata y algunas menudencias. No menciona herederos. Se entiende que deja los bienes para que albaceas decidan. Al parecer ella compareció en presencia, pero en cama.

11) Testamento de Inés, 1597

Inés declara ser india natural de esta tierra y de la encomienda de Juan de Barrios del pueblo de Ligueymo. Declara que Cristóbal Beas fue su amo con quien tiene un hijo que se llama Francisco y está fallecido. En su testamento declara que toma a la virgen como abogada e intercesora para que perdone su alma y la lleve al paraíso. Pide que su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristán de la santa iglesia con la cruz alta y se doblen las campanas el día de su entierro. Pide que sea enterrada en la iglesia mayor de la ciudad, en el arco, donde se entierran a los pobres. Pide que se realice una misa por su alma y que sea hecha por el cura de dicha santa iglesia. Señala que el padre Diego Martínez Centeno, clérigo, diga por mi alma en el altar de san Josef dos misas rezadas. En su testamento señala que, su amo, Cristóbal Beas, ante escribano jinés Toro Mazote, dejó en testamento ganado ovejuno y cabruno a su hijo. Habiendo fallecido padre e hijo, ella reclama la herencia que está en poder de Juan Ortiz de Araya, corregidor de Aconcagua y Curimón. Manda que sus albaceas cobren la herencia y se consideren los bienes en este testamento. Menciona entre sus bienes, ropa de lana de esta tierra y ropa de lana traída, ropa de casa, artefactos, herramientas, un tupu de plata y una aguja de cochones. A las mandas forzosas destina un tomín a cada una que aparta de sus bienes. Luego de los pagos, deja los remanentes de su testamento para su heredera universal: Catalina Ortiz, hija legítima de su amo y de su mujer legítima.

Deja como albacea Gerónimo de Alderete y a Juan Barrios, su amo, poder cumplido ynsolidum y tomen sus bienes y los vendan en almoneda (subasta) o fuera de ella y cumplan el contenido del testamento. Declara no saber firmar. Lo interesante acá es que usa el testamento para reclamar la herencia de su hijo para ella y que está en poder de un oficial de la Colonia. No tiene herederos, su hijo murió. Deja de a su encomendero como albacea y a la hija de este como su heredera universal.

12) Testamento de Pedro Poma, agosto 1598.

Pedro Poma declara ser natural de Guayaquil y criado del reverendo obispo fray Diego de Medellín. Es hijo legítimo de Pedro, cacique del valle de Guayaquil y de Beatriz. Casado con María de Lastur. Toma a la virgen como su abogada para llegar al paraíso y pide que su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristán con la cruz alta y se doblen las campanas cuando sea enterrado en la parte y lugar donde pareciere a sus albaceas. Pide realizar por su anima una misa cantada de cuerpo presente con su vigilia en el convento San Agustín. Que se diga una misa en el día de los finados, junto con seis misas rezadas por todas aquellas personas con quien tiene obligación. Perteneció a la cofradía de la compañía de Jesús.

Declara que el padre Francisco Ramírez le peso y medio de buen oro. Gregorio mulato le debe un peso y 10 tomines. Pedro Ponce, mulato, le debe un peso y 10 tomines. Julián zapatero le debe un peso.

Declara no tener deudas, salvo a la cofradía de la compañía de Jesús, debe un peso.

Entre sus bienes declara un solar, ropas, objetos de casa, un puerco sebón que tiene un año.

En su testamento se refiere a bienes gananciales del matrimonio para señalar la parte del solar que le corresponde a su mujer.

Deja a su esposa, para que goce del solar hasta que ella muera, luego pasa a ser del convento de San Agustín. El convento lo pude rentar y si lo hace, que con esos recursos se hagan misas para él y su mujer, que esas misas se hagan el día de los difuntos y el día de la asunción de nuestra señora. De los bienes que queden, deja a su alma como heredera para que se le hagan misas con esos recursos.

Indica que, si su esposa desea algo de este testamento, sus albaceas se lo den.

No firma porque podía ver por la vista y firma por él un testigo de esta carta.

13) Testamento de Juan Cayo, en 1600.

Juan Cayo declara que es indio habitante de la Chimba. Cree en la santa madre iglesia de Roma, toma a la virgen como su abogada. Pide ser enterrado en el convento del monasterio de nuestra señora de la Merced, en la sepultura donde se encuentra enterrada su primera mujer. Pide misas con lo recaudado por la venta de su solar, misas para él y para su primera esposa, Juana, realizada por los frailes. Manda que su albacea mande a decir una misa rezada el día de su entierro y más que le pareciere mandarle a decir.

Declara tener un solar al lado del solar en el que vive y que se venda y le den 10 pesos de oro a su mujer y lo demás se diga en misas por su alma y la de su primera mujer muerta, Juana. Que estas misas se digan en el convento de la merced por los frailes y se les dé un peso de limosna por cada una y dos misas en el altar del señor obispo por su alma y la de su mujer y que sean dichas por los curas de la santa iglesia y se pague un peso de limosna por cada una. Manda que se le dé a Pedro Horro, sastre del cusco, el solar en el que vive y dos tinajas que tiene, porque tiene pensado hacer el bien por su alma y manda se vendan otras tinajas que tiene por el bien de su alma y se pague su entierro. El mosto que hay en las tinajas se venda y se digan misas, que el albacea decida con qué clérigos o frailes. Indica que se vendan todos sus bienes, el solar, el mosto en sus tinajas, todo para que lo recaudado vaya para hacer bien por su anima y se realice su entierro y misas. También pagar las limosnas de estas y los que signifiquen su realización.

Deja a Pedro Horro su heredero del solar en el que vive y todo lo que en este hay para que haga bien por su alma. No firma y dicta su testamento.

En este testamento queda en evidencia la importancia que se le da a las misas por el alma, dejando para ello bienes de valores importantes.

14) Testamento de Leonor Titima, 1601

Leonor se declara india de Cusco, también se declara pecadora. Pide que la virgen sea su abogada e intercesora para que junto a San Pedro y San Pablo rueguen a dios por ella pecadora y deseando que su alma se salve hace este testamento.

Encomienda su alma a dios y pide que su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristán de la matriz con la cruz alta. Pide que se entierre en un ataúd en el convento San Francisco de la ciudad de Santiago, en la parte y lugar que al guardián del dicho convento pareciere. Pide misa cantada por los frailes de dicho convento. declara estar muy vieja "tanto que cada día espero la muerte", pero en su buen juicio y cumplida memoria

Declara tener un solar en la chimba, cercado y plantado, que linda con solar de Isabel, india y otro solar de Pedro de Hoquendo con una casita cubierta de paja. También declara 100 pesos en oro que tiene en su caja.

Declara que Francisco Cuzco, padre de María su nieta, le dejó un solar que ella vendió en 20 pesos y que también le dejó sesenta pesos en oro y ella manda que se le den para su casamiento. Indica que su solar se divida cuando María su nieta se case y le deja a ella la mitad del solar y la otra mitad manda a Pedro Cuzco y a Beatriz su mujer y a Francisquito y Alonsito y Álvaro para que ellos sucedan en él.

Declara que el llamar nieta a María es por haberla criado. Deja dos cajas con su llaves y vestidos dentro y otras ropas y alhajas de la casa que se los den a María china y las demás se den y partan entre ella y el dicho Pedro y su Mujer.

Manda otra caja a la mujer de Pedro. Declara tener cien pesos que pide se los pasen a su albacea y que con esto se pague la cruz y acompañamiento de su sepultura, ataúd, misa cantada y lo que quedare le digan misas por su alma los frailes de dicho convento y que se usen para pagar casamiento de su "nieta.

Le deja a Pedro Horro, a quien llama hijo, este último es el mismo heredero que recibe herencia de Juan Cayo. Señala que Pedro Horro, a quien tengo en lugar de hijo, está en su casa y es su albacea junto con el padre guardián fray Domingo de Villegas de la orden de san Francisco y no de otra manera. Cumplido y pagado su testamento lo quede para su alma. No firma, lo dicta, no firma porque no sabe.

Interesante es que le deja sus bienes a niña que no es su nieta y que la considera como tal por haberla criado. Que la llame nieta puede comprenderse (hipótesis) porque también crió a su padre o madre o porque era hija de un indio que ella tenía para su servicio. Esto último es más posible porque la llama "china". Declara que a Pedro lo tiene en lugar de hijo.

#### 15) Testamento de Mayora, 1602

El testamento de Mayora se declara india, viuda de Juan Cayo quien también testa y su documento se revisa acá. Se declara pecadora que cree fielmente en todo que cualquier fiel cristiano debe creer. Pide entierro con cruz baja en el Monasterio del señor san Agustín de la ciudad de Santiago, en la parte donde sus albaceas parecieran. Pide 4 misas rezadas, tres en el convento san Agustín por los frailes de él y una misa rezada por uno de los curas en el altar del señor obispo y se dé un peso de limosna.

También señala ser hija de un hombre perteneciente a una encomienda y declara estar enferma del cuerpo y sana del entendimiento. Menciona ser hija de Fernando que pertenecía a otra encomienda. Deja como albacea al amo de su padre Hernando Escudero a quien su

padre le sirve. No firma porque no supo. Es interesante que deje a su padre y al amo de su padre como albaceas, esto es porque al ser indio, el padre requiere de un español por ser un incapaz relativo.

16) Testamento de Diego de Puchunpangui, 1602

Diego Pichunpangui Apincha es un cacique principal del pueblo de Lora, de la encomienda del capitán Pedro Gomez Pardo, Casado, con doña Teresa Picuntuvi. Se declara creyente, tomando a la virgen como su abogada e intercesora para que Jesús le perdone sus pecados y lo lleve a su santo reino. Encomienda su alma a dios y pide que en su entierro su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristán de la catedral con la cruz baja. También pide ser enterrado en el Monasterio del señor santo Domingo de Santiago. Pide una misa rezada por su anima y dictada por los frailes del convento. Se manda que se digan por su anima de dicho convento por los frailes otras 10 misas rezadas.

Se declara enfermo de cuerpo y sano de voluntad y de juicio, revoca todo lo que el demonio le hiciera hacer contra nuestra santa fe católica y lo contenido en el testamento.

Declara que es su voluntad que se traiga a su hija a Santiago para que sirva a su encomendero. También le deja a su amo encomendero a su hijo Alonso para que se lo críe.

Declara entre sus bienes 1000 cabezas de ovejas que deja a sus hijos, de las cuales la mitad le pertenece a su esposa por ser sus gananciales. Deja 100 ovejas para el casamiento de su hija como pago de dote a hija, 100 ovejas de la parte que le pertenece de ganado de ovejas de vientre a su hija Petrona para su casamiento. Deja como heredera universal a su madre legítima todos los remanentes del testamento. Sus albaceas son su amo, el capitán Pedro Gomez y el padre fray Leandro Pezoa.

Firma por él Diego Rutal porque declara no saber firmar. Se destaca que se considera casado y velado: casado con la celebración litúrgica completa. También menciona que se consideran los gananciales del matrimonio y se refiere a su madre como su madre legítima a Francisca Apincha. Acá Diego deja a su amo al cuidado de sus hijos y las ovejas que les hereda, en consecuencia, también. De esta forma es posible que el encomendero mantenga el usufructo del ganado.

17) Poder de Constanza de Oropeza. 1602.

Constanza de Oropeza deja carta de poder, donde declara que es hija legítima de don Juan, Cacique principal de Macul y de Barvola de Oropeza, mujer legítima de Juan. No se autodenomina india. Indica que está casada de Cristóbal Sánchez y hace esta carta de poder a su marido para que reclame las tierras de Macul que eran de su padre difunto, las cuales Luis Juffre ha reclamado por declararlas vacías. Constanza pretende pedir justicia porque el gobernador entregó las tierras de su padre al Luis Juffre. Da el poder a su marido y a Alonso del Corro, procurador de causas, para demandar las tierras y en todas las causas que fuesen necesarias. Ella reclama las tierras heredadas de su padre al ser hija única y que están en poder del encomendero.

Constanza firma la carta de poder, por lo que se entiende que podría manejar la lengua oficial, su marido no sabe escribir y firma por él Francisco de Toledo.

Este documento es muy interesante, ya que ella no se hace llamar india, solo que es hija del cacique de Macul. Pone énfasis en la legalidad de su filiación para dar poder a marido para que el encomendero de Macul le restituya las tierras que heredó de su padre. Usa este instrumento para reclamar justicia y no hace invocaciones religiosas.

#### 18) Testamento de Teresa Guidines, 1606

Teresa Guidines hace su carta testamento y en ella se define india natural de Santiago. Indica que tiene dos hijas Antonia de la Cueva y Francisca Cardoso, ambas indias. Desea poner su alma en salvación y toma como abogada a la virgen para el perdón de su alma. Pide que acompañen su cuerpo el cura y sacristán y se paguen de sus bienes las limosnas. Quiere ser sepultada al lado del agua bendita en el convento del señor San Francisco y que las misas sean hechas por los padres del convento. Se declara enferma de cuerpo y sana del entendimiento y memoria. Está enferma en una cama.

Deja por sus bienes su ropa de vestir para pagar misas y entierro. Señala que sus dos hijas heredaron de sus padres.

Deja como albacea a su yerno Gerónimo de Miranda. No firma.

Acá queremos destacar que ella menciona que sus hijas recibieron herencia de sus respectivos padres y menciona que “los padres las han heredado y las pueden tener por tales porque por descargo de conciencia declara que son sus hijas y no ponen los nombres de ellas por convenir así”. Es decir, serían hijas ilegítimas según el marco legal colonial de la época.

#### 19) Testamento de Inés de Berrío, 1610

Inés de Berrío hace carta Testamento y se declara india natural de esta tierra, hija de Andrés indio y Elvira su mujer, ambos muertos. Toma a la virgen por abogada para que con San Pedro y San Pablo y demás santos y santas rueguen por ella. Encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra. Es encomendada de Rodrigo de Araya. Se declara enferma de cuerpo y sana del entendimiento y memoria. Desea poner su alma en carrera de salvación y revocar cualquier hecho o dicho influido por el demonio, enemigo de la naturaleza humana. Pide que

su sepultura sea en la iglesia del convento de nuestra señora de la Merced donde sus albaceas lo estimen.

Pide que el día de su entierro acompañen el cuerpo el cura y sacristán de la catedral y se pague la limosna como pobre. Pide cuatro misas por su alma y que sean dichas en el altar del señor de San José que está en la capilla del señor obispo don fray Diego de Medellín (muerto y enterrado ahí) y que se paguen como pobre.

También pide 8 misas rezadas en el altar del convento de la merced por su alma y la de sus padres y se paguen 8 reales la limosna de ellas. Las mandas forzosas por dos reales a cada una. Declara que su hija esté en casa de Luciana de Vergara a la cual pide que recoja a su hija y la crie y la cuide como lo ha hecho con otras huérfanas. Declara no deber a nadie más que a Francisco, indio de su amo Rodrigo de Araya y pariente suyo, dos o tres varas de lienzo de los juríes por un cuerpo que le compré, mando se le paguen. También declara un vestido de raso negro nuevo axo y liquida picada aforrada en tafetán encarnado. Un vestido de lanilla nuevo, vestido de anascote nuevo, vestido de raxa negro, vestido verde, liquida nuevo con su pasamanos, otras ropas, pasamanos de oro y plata finos, más ropa, dos cajas, sábanas de algodón almohadas no asentadas, un espejo, dos cordobanes. tres varas de paño de México azul nuevo. Deja como heredera a su hija y albacea al padre Hernando de Penafuerte, al clérigo presbítero, Francisco Rodríguez y les da poder para que tomen sus bienes. No firma porque dijo que no sabía.

Inés pide rebaja para el cobro por el acompañamiento del cura y el sacristán de la catedral. Pide cuatro misas en la capilla donde está enterrado Fray Diego de Medellín quien fue obispo que instaló doctrina en mapudungun y exigió a encomenderos buen trato. Se puede inducir que el lugar del entierro pueda expresar un tipo de adhesión a las ideas de fray Diego de Medellín y que pida rebajas al pago de los funerales, también.

## 20) Testamento de Bárbola de Oropeza, 1610

Bárbola de Oropeza hace carta de testamento. se define como viuda del cacique Juan de Macul y creyente de la fe católica. Encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra.

Bárbola es la madre de Constanza de Oropeza. En este testamento pide ser enterrada en el arco de los pobres. Pide misas de cuerpo presente y revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes de este a la fecha y otorgado para que no valgan. Declara que está enferma del cuerpo, pero sana de juicio y entendimiento. Hace testamento porque tiene entera memoria y está temiéndome de la muerte y deseando poner su alma en carrera de salvación. Pide que su cuerpo se entierre en la iglesia mayor de Santiago en el arco de los pobres. Sobre las misas de cuerpo presente y acompañamiento de su entierro, que sea voluntad de sus albaceas que por ser pobre no deja mandado nada.

Ella quiere hacer justicia sobre deslindes de sus tierras. Declara que a Constanza le dio en dote todo lo que tenía y que fue más que en derecho le correspondía y que lo que le deja a Francisca Pereira, su otra hija, es mucho menos del total y remanente del quinto de lo que le dio a Constanza.

Ella declara que le pertenecen las tierras en Macul de donde su marido fue cacique. Declara sentirse agraviada porque la medida de las tierras hechas por los oficiales de la colonia la dejó con menos tierras que las que tenía y manda que su heredera las saque y las suceda.

Pide que sus tierras queden en poder de su albacea Martin Sánchez, quien tiene el poder de vender y rematar cualquier bien que ella tenga para pagar su entierro y misas.

Constanza de Oropeza ya está difunta. Francisca Pereira, su hija y mujer legítima de Marcos de Esquivel es la heredera de las tierras y sus bienes.

A su albacea le da poder para que venda y pague su entierro y las misas que se pudieran decir que no sean más que las que alcancen. No sabe firmar.

En este testamento se ve que no hay intención de ritos funerarios para asegurar la gloria eterna. Expresa sentirse agraviada por una injusticia y ella busca reparar otra a través de la herencia a su hija que recibió menos de dote.

#### 21) Testamento de Juana, 1610

Juana se define india ladina natural de la ciudad Imperial. Se casó con Diego según la orden de la santa madre iglesia y está bajo encomienda. Parte su testamento en nombre de dios. Encomienda su alma a dios y pide que en su muerte su cuerpo sea acompañado por el cura de la iglesia mayor en la iglesia de san Agustín de esta ciudad Santiago. Pide 4 misas rezadas el día de su entierro, en la dicha iglesia y por sus frailes.

Se casó con Diego según la orden de la santa madre iglesia. Pertenece a encomienda de Gonzalo Rodríguez, ya fallecido. Se declara enferma de cuerpo y en juicio y memoria natural. Manda ser enterrada en la iglesia de San Agustín y que acompañen su cuerpo el cura de la iglesia mayor.

Manda que todos sus bienes se vendan en almoneda (subasta) y que con esto se digan misas por su alma y la asienten por hermana de la cofradía de nuestra señora de la Candelaria. Si por las leyes no puede dejar todos sus bienes en beneficio de su alma, y que estos se deban heredar a su hija y nietos (se entiende que el hijo estaría muerto) manda que se saquen de sus bienes todo lo que quede del quinto libre para disponer y que con eso se pague el testamento y se le digan misas y en todo lo demás de sus bienes a sus herederos.

Declara 150 ovejas que le dejó su amo Gonzalo Rodríguez y que están en el ganado de Martín Rodríguez. Tiene un caballo y una yegua, una silla jinete vieja con estribos de latón

y dos fustes de jinetes. Dos frenos de jinetes y dos erratas, una caja con dos vestidos de paño y camisas y faldín y tres varas de paño que le dio su amo. Declara tener una india auca vieja y un muchachuelo de 4 o 5 años que lo compró de un soldado llamado Benavides, un hijo suyo que se lo dio a ella. Declara que tiene en su casa una liquida y punzones de plata y un vaso de vidrio y dos fajas y otras cosillas. Una frazada en su cama. Pide que estos bienes sean vendidos en almoneda y que con esto se digan misas por su anima, De no ser posible ser parte de una cofradía, pide que sus bienes sean heredados por su hija y nietos y se paguen los testamentos y se cumplan sus misas.

Señala tener una hija legítima de legítimo matrimonio llamada Constansilla, casada con un indio llamado Bernabé que está con Francisco Martínez en Quillota. Tiene tres nietos.

Su albacea es el padre fray Pedro Figueroa de la orden de San Agustín y Pedro Ponce, mayordomo de la cofradía de la Candelaria. No se señala si sabe firmar o no.

En este testamento se destaca el interés de la otorgante por legar bienes en favor de su alma destinando los recursos a la iglesia.

## 22) Testamento de Diego Guamán, 1610

Diego Guamán hace carta de testamento en la que se define natural de Guamanga, proveniente de Perú, marido de Leonor, creyente en la santa fe católica. Pertenece a la cofradía de nuestra Señora de Guadalupe. Encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra. Pide que en su muerte acompañe su cuerpo el cura de la iglesia mayor con cruz baja. Quiere ser enterrado en la iglesia del convento de nuestra señora de las Mercedes. Quiere dos misas rezadas por los frailes del dicho convento. Se declara enfermo del cuerpo y sano de juicio, temiendo de la muerte y deseando poner su alma en salvación.

Declara que en la memoria (testamento) de Marco Antonio Messina se declara una deuda que tiene con él y manda que se cobre la deuda y que con esto se paguen las deudas que él tiene. Las mandas forzosas un real. Declara que le debe a la cofradía 8 pesos. Pide que se pague el testamento y que el remanente quede a sus herederos, sus tres hijos.

Declara como albacea a su mujer Leonor, a Marco Antonio de Mesina y a Alonso indio procurador de la cofradía para que de sus bienes se pague el testamento y que los remanentes queden a sus tres hijos legítimos. Deja por curadora a su mujer y la nombra albacea. No firma porque dice que no sabe.

Deja a su mujer como albacea y a su acreedor.

### 23) Testamento de Rodrigo, 1612

Rodrigo elabora carta de testamento. Rodrigo se declara indio cuzco, natural de Quispecancha y Guaypa, pero también declara haber nacido en Coquimbo. Al parecer es albañil. Está casado con Isabel, yndia natural de Copiapó, pero no sabe si está viva. Se declara creyente de la fe católica. Parte en el nombre de dios y pide ser enterrado en el convento de nuestra señora de las Mercedes. Pide doce misas rezadas en el dicho convento y que se pague con la plata cobrada a sus deudores. Pertenece a la cofradía de nuestra señora de Guadalupe. Declara estar enfermo del cuerpo y en juicio de entendimiento, siente miedo a la muerte y deseando poner su alma en carrera de salvación.

Declara que le deben el capitán Agustín Pérez de la Cuadra por Francisco Hernández, difunto, que quedó a su cargo sesenta patacones de la obra de albañil. Martín García le debe ciento y treinta patacones de la obra que hizo en las casas de la plaza. 7 patacones Andrés Páez de Aldana, un patacón y el licenciado García Paredes escribano otro patacón y Simón de Valdés otro patacón y manda que se cobren. Juan García Salgnero le debe lo que pareciere

por la cuenta que conmigo tiene en su libro. Luis Pérez, ciento pesos de oro, por persuadir por la venta de un solar el cual no le ha pagado.

Entre sus bienes declara una plana, una barrena, una sierra de una mano, una regla, un nivel que tiene en su poder Fulano Leal, mando se cobre de él.

Manda que lo cobrado a sus deudores será usado para pagar las misas y limosnas que pide a nombre de su anima, junto con la entrada de limosna que debe de dicha cofradía que no la ha pagado. Se paguen 8 pesos de oro a la cofradía por la obra de la capilla.

Sus herederos son sus tres hijos. Su albacea es Juan Garcia Salguero. No firma, porque dice no saber.

Relata que es un indio cuzco, que es natural de Quispecancha Guaypa y que nació en Coquimbo. Se entiende que vivió en la provincia de coquimbo donde estaba casado. Deja como albacea a un acreedor.

#### 24) Testamento de Gaspar Guanca, 1612

Gaspar Guanca hace un testamento en el que el escribano habla por él y señala que es de Perú, natural de Xauxa, que vive en la Chimba y que está casado y "belado" por segunda vez con Isabel yndia. Está viudo. Es católico cristiano.

Pide que a su muerte se hagan 10 misas rezadas en cada un año las cinco por su anima y las otras cinco por la dicha Isabel su mujer, una un día en el día de la señora Santa Isabel y otra en la octava Pascua de Reyes, las otras donde pareciere a los religiosos del convento.

Declara fundación de capellanía. Su mujer Isabel dejó en renta la mitad de los bienes para una capellanía en el convento del señor Santo Domingo. Ella ha muerto y Gaspar revoca este mandato cambiando la capellanía para el convento de San Agustín. Hace este testamento

para revocar la disposición de los bienes heredados de su esposa difunta para cambiar la capellanía y heredar a su hija Ana, india, casada con Juan Calderón.

Pide que las rentas de sus solares (por la producción de sus tierras) sea destinada a las capellanías para el pago de diez misas rezadas en cada año: cinco por su mujer y cinco por él. Pide que los bienes que no sean de disposición hacia sus familiares, que vayan a la capellanía y si sus familiares no quieren hacerlo, se los den al padre de la capellanía, ante esto, el escribano le advierte de la ilegalidad y Gaspar se somete al apremio de los jueces.

Acá es relevante que Gaspar Guanca no habla castellano, el escribano afirma hablar la lengua inca. Guanca no firmó porque dijo no sabía.

En este testamento habla directamente el escribano y señala que Gaspar declaró en la lengua del "ynga" que él entiende y que le refuerza preguntando muchas veces y haciendo advertencias para asegurar la voluntad del otorgante y explicando lo que significa poner sus bienes a beneficio de la capellanía. El escribano declara que, a pesar de las advertencias, renuncia a las leyes de su favor en favor de las capellanías.

#### 25) Testamento de Pedro, 1613

Pedro proveniente de Villarica, se define indio oficial de carpintero. Casado y "belado" según orden de la santa madre yglesia con María, yndia natural de esta tierra. Se declara católico cristiano. Parte el testamento en nombre de dios y encomienda su anima a dios.

Pide una misa cantada en nombre de su anima y de las personas con quien tiene obligación (los muertos de su familia). Desea que su cuerpo sea enterrado con el hábito del señor San Francisco. Pide ser enterrado en el convento del señor San Francisco.

Se declara enfermo de cuerpo y en su juicio, temiendo de la muerte y deseando poner su anima en carrera de salvación.

Entre sus acreedores declara a don Jerónimo López de Agurto que le debe dos reales. Cristóbal de Samudio cumbreira, 20 reales. Juano de Córdoba, tres patacones. Agustín Negrete, tres pesos de oro. Luis de Toledo, cuarenta pesos de oro y 10 patacones. Andrés Samudio cinco patacones. El cuchillero le debe aderezar un hacha, una boca de hacha y cuatro reales y una hechura de una puerta de mesón por tres pesos de oro.

Declara deber a don Gerónimo López de Agurto tres patacones, debe al padre Cristóbal de Samudio una cumbreira y una tijera y un umbral de algarrobo.

Entre sus bienes declara dos azadones, dos hachas y una juntera y una gurbia grande dos medianas, un botador, un compás, un escoplo pequeño, dos martillos y uno pequeño, otro martillo de oreja grande, una caja de arado de punta nuevo con su armazón, veinte ramas de carretas nuevas de algarrobo, doce horcones grandes y chicos, dos bancos de carpintería de algarrobo, otro de espigar, dos cepillos con loxas, un candadillo flamenco con sus armellas, dos yernos de garlopa, un pértigo nuevo, hormado de carreta que tiene Bartolomé de Escobar en una carreta. Un sombrero verde y una soga de cerda. Un cuarto de solar.

Manda el cuarto de solar se venda en almoneda, la mitad del valor para limosnas de la cofradía para misas por su alma. Manda pagar limosnas de cada año a que debe a la cofradía. Tres monedas de oro para la imagen de nuestra señora de Copacabana de la dicha cofradía. Todo lo que sobre de ellos se diga de misas por él y por los que es en obligación en el dicho convento de San Francisco. Una sementera de maíz y porotos y 100 ovejas que le dejó su amo. Manda a que todo se dé al convento del señor San Francisco en pago de hábito y cordón.

Nombra heredera a su alma y deja como albacea al padre Fray Juano de Armenta de la orden del Señor Santo Domingo y a fray Juan Coronado de la orden del señor San Francisco y Bartolomé de Escobar. No firmó porque dijo no sabía.

Este testamento es una muestra del beneficio de la iglesia como albacea y heredera de herencias cuantiosas.

#### 26) Testamento de Diego, 1613

Diego hace testamento y en este documento se declara cusco, criollo de esta tierra (nacido en cusco y criado en Santiago). Declara estar en la casa del capitán Gerónimo (lo que se puede interpretar que es parte de una encomienda y ser indio de servicio). Fue sastre. Hijo de Hernando y de Juana, ambos indios de cusco. Casado según orden de Santa Madre de la iglesia con Catalina yndia con quien tiene un hijo legítimo llamado Jussepe.

Pide ser enterrado en la iglesia de nuestra señora de la Merced, en la capilla de la cofradía de nuestra señora de Guadalupe, como les pareciese a los albaceas y a la cantidad de su pobreza. Pide a sus albaceas le hagan el entierro como les pareciere y "a la cantidad de su pobreza". Pertenece a la cofradía de la Señora de Guadalupe y les debe la limosna que manda se pague con sus bienes.

Pertenece a la encomienda de Gerónimo Zapata de Mayorga, tesorero de la República. Declara estar enfermo en una cama. También declara que ha sido criado en la casa del Tesorero y que le ha servido y le ha hecho trabajos como sastre y que estos se los ha pagado todos, declarando que no le deben, salvo 18 patacones por un trabajo a su ama Constanza Arias de la Fuente y pide que esta deuda se le pague a su mujer Catalina y pide que le hagan bien por su alma con limosna (pago de servicios religiosos).

Rodrigo Ramos le debe 8 patacones. Marcos Hernández le debe patacones. Joan Chico debe dos patacones. Hernando Vázquez 10 reales. Francisco Hernández Xirón dos fanegas de papas. Gerónimo Zapata de Mayorga 10 y 8 patacones.

Declara no deber nada a nadie. Entre sus bienes declara: Un tablero de su oficio y unas tijeras, dos candados con sus llaves. Hereda a su hijo Joseph y declara albacea a Juan Navarro.

Por sus bienes declara deudas de trabajos como sastre. Este documento se usa para que se formalice la deuda.

#### 27) Testamento de Hernando, 1617

Hernando yndio natural de esta tierra (Santiago) mueblista (por lo que declara que le deben) Casado y "belado" según orden de la Santa Madre iglesia con Beatriz yndia. Hace este testamento para pedir misas según les pareciere a sus albaceas conforme al poco caudal que posee. Pide que su cuerpo esté acompañado de la cruz y con cura si alcanza el caudal. Quiere ser enterrado en la Iglesia de la Veracruz del convento de nuestra señora de la Merced.

Revoca cualquier poder y memorias que haya hecho y, en especial, la que hizo el padre agustino quiero que no valgan.

Enfermo de cuerpo y en su juicio y memoria declara expresar su última voluntad y declarar deudas.

Le deben: padre de San Agustín (que no se nombra) le debe 2 pesos 1/2 en oro. Diego Masuelas le debe 100 ovejas de castilla como pago de sus servicios. Padre San Agustín, dos pesos y medio en oro. Gregorio Jorge, cuatro patacones y medio por la hechura de una silla. Domingo Millán, tres patacones de resto de dos sillas que le hizo. Andrés Páez, el mozo, tres patacones de resto que le prestó. Francisco Leal, un patacón de obras de zapatero. Martini el yndio de Gavilán, dos patacones y cuatro reales. Joan, el sastre del capitán Alonso del Campo, un patacón por media fanega de papas que le dio. Bartolomé, yndio del dicho capitán, catorce reales de hechura de una silla. Domingo, yndio de Andrés Páez, diez fanegas de maíz.

Declara de debe y manda que se le pague a un indio con ovejas el trabajo de cuidarlas. Debe a un padre de Santo Domingo dos patacones. Dos pesos y medio en oro al padre de San Agustín que se cobren y se hagan misas por él.

Entre sus bienes declara unas tijeras de zapatero grandes, herramientas varias.

Mando a que a Pascual yndio, se le dé el hacha y un azadón y unas tijeras y todas las hormas de zapatero y las alesnas y un martillo y una almarada. 20 ovejas se den a Francisco yndio que conoce el dicho Antonio Ximénez por pago de trabajo.

Declara heredera a su mujer, Beatriz a quien solo le debe la mitad de los "pocos" bienes adquiridos después que se casaron.

Su albacea es Antonio de Ximénez y su dicha mujer. No firma porque no sabía firmar.

Como es posible mirar, en este testamento se deja expresa la relación de deudas que tienen con él y cómo beneficia a indios con sus disposiciones.

#### 28) Testamento de Juan Obispo, 1617

Juan Obispo hace dos testamentos con días de diferencia. Él se declara yndio natural de Santiago. Casado con Catalina, parte su testamento en el nombre de dios todo poderoso. Pide que le hagan misa o misas, las que a su mujer le pareciere y pide se haga con el menor costo, porque es pobre. Pide que lo entierren en la Yglesia mayor de esta ciudad. Declara testar estando enfermo de cuerpo y en mi entero juicio. Entre sus bienes declara un solar, plantado y edificado y pide que sea heredado a su mujer y que una vez muerta se venda y se haga bien en su anima y la de ella.

Declara como herederos a su mujer y al secretario Melchor Hernández de la Cerna y al capitán Juano Pérez de Cáceres. Deja como albaceas a su mujer y al secretario Melchor Hernandez de la Cerna y al capitán Juano Pérez de Cáceres. No firma porque dice no saber.

En el siguiente testamento, Juan Obispo declara ser Yndio natural de esta tierra y haber estado casado con Magdalena con quien tuvo un hijo llamado Pedro Carrillo, quien se casó con otra india llamada Magdalena con la que tuvo una hija llamada Isabel a la que declara su nieta.

Declara estar casado con Catalina la yndia y sin hijos legítimos, .se declara cristiano. Pide una misa cantada por el cura del dicho hospital, de cuerpo presente con su responso y pide ser enterrado en la Yglesia del hospital real donde se encuentra cuando testa, junto a la pila de agua bendita.

Pide que sus albaceas hagan decir misas que les pareciere conforme a su poco caudal. Revoca cualquier documento anterior y declara estar enfermos de cuerpo y en su juicio y memoria. Declara no deber a nadie y señala como bienes un solar de en la chimba, dos azadones y un podón y cuatro mantas y dos camisetas, una barrena grande, una barreta, una plana de albañil y otras cosas de poco monto.

Declara dejar la mitad del solar y de todos sus bienes sean para su mujer y declara heredera a su nieta Isabel. Deja al padre Marcos Rubio, presbítero, como albacea. No firma porque no sabía.

Acá vemos que el otorgante no dispone de recursos para sus funerales y dispone ser enterrado como pobre. Como está en el hospital, cuando muera, dispone que misa y entierro sean en el hospital, lo que es señal de pobreza o de no querer disponer de recursos adicionales a estos fines.

**iii. Identificación de componentes semánticos coloniales y no coloniales en tensión presentes en las semiosfera que conforman los documentos testamentarios.**

Los testamentos revisados se autorregulan mediante el uso de metalenguajes coloniales, lo que da cuenta de una fuerte predominancia de núcleos semánticos fundados en la cultura colonial ya descrita. Esta predominancia hace que los testamentos contengan una fuerte presencia de sentidos coloniales por sobre los precoloniales y que es posible evidenciar a través de lo referido en las dos tablas anteriores.

Estos metalenguajes, pertenecientes a los sistemas modelizantes religiosos, legales y económicos, impactaron en la experiencia de aquellos que fueron integrados a culturas diferentes a las propias en contextos de tensión e imposición. Las consecuencias de esta experiencia se expresan en lo que llamaremos el metalenguaje de la colonialidad, que sería el resultado de la traducción semiótica para integrar lo externo al interior de la semiosfera dominante. Este resultado es el de las significaciones creadas producto de este proceso y que regulan y naturalizan la diferencia, la inferiorización y la justificación de las violencias.

Lo anterior fue posible porque el nivel de organización interna tiene una fuerte predominancia semántica nuclear colonial que determina la capacidad de sus metalenguajes para constituirse en mecanismos traductores. Así es como el testamento, a través de su capacidad legal-colonial primero y de su capacidad de documento-archivo después, traduce e instala lo que incluye en su sistema proveniente de sistemas ajenos. El hecho de incluir la identidad de indio e india, por ejemplo, permitió integrar esta identidad impuesta y artificial al contexto como si fuera una identidad naturalmente reconocida y aceptada.

Este funcionamiento da cuenta de que la autodescripción de esta semiosfera dominante transita desde la contradicción: dejando pasar solo lo que le es inteligible y útil, hasta la oposición, traduciendo lo que requiere integrar y modificándolo en forma y fondo. Lo que acá hemos llamado transmutación del signo incorporado, lo que pudo ser total o parcial con respecto a su condición original. Este último es posible de ejemplificar a través de la idea de cacique o curaca, que fuera integrada en el sistema colonial pero traducida. La idea de curaca es una transmutación total del signo precolonial que mantiene su significante, pero modifica su significado incorporando en este la idea colonial de capataz.

Como ya señalamos, las tensiones semánticas o dicotomías anómalas se evidencian cuando la traducción intersemiosférica se observa poniendo el foco y conciencia sobre la existencia de un metalenguaje dominante y su impacto sobre semiosferas en contacto. En este proceso de interacción, para el caso de contactos violentos como el caso que acá nos convoca, los procesos traductores se rigidizan a través de los metalenguajes dominantes para generar transmutaciones de lo exterior y así insertarlo entre sus fronteras.

Durante la conquista, la semiosfera exterior a ella era una semiosfera no reconocida e imposible (o sin el ánimo) de ser interpretada e incluida. Esta dicotomía se basaba en la contradicción y, en consecuencia, ambas no podían coexistir.

La instalación de la Colonia morigeró la tensión dicotómica y la traducción facilitó el traspaso de la semiosfera exterior a sus fronteras a través de la transmutación por oposición. Es decir, estas dicotomías anómalas o tensiones semióticas intersemiosféricas (o entre semiosferas opuestas) se producen cuando la semiosfera dominante toma la contradicción externa a sus fronteras y la traduce para insertarla como una oposición a sus núcleos dominantes dejando evidencias en ello. Estas evidencias pueden estar relacionadas con el alto nivel de poder semántico del metalenguaje utilizado para la traducción, dejando fuera

toda posibilidad de diálogo en el proceso de contacto y traducción. Cuando se identifican estos procesos es posible evidenciar traducciones complejas que, a su vez, resultan muy efectivas por cuanto logran traducir un elemento dinámico en uno estático, con alta fijación semántica y temporal.

Una de estas dicotomías anómalas se relaciona con el sistema modelizante primario de la semiosfera colonial y al que se recurre para la elaboración de los testamentos. Lo primero que es necesario destacar es que es de toda razonabilidad que las relaciones sociales debieran estar mediadas por mensajes comprensibles para sostener vínculos sociales justos y equitativos. No obstante, cinco siglos atrás y en contextos de violencia colonial, esto no era considerado como razonable. Lo razonable en esta época era considerar que existían personas superiores a otras o poner en duda la humanidad de algunas para justificar la explotación con fines productivos y cuyos beneficios eran unilaterales.

Por esto es que la consideración de no saber firmar de las personas que testan y no poder escribir el testamento de puño y letra, deja en evidencia que la falta de conocimiento del lenguaje modelizante primario de la semiosfera colonial, el castellano, resulta ser la primera tensión entre los componentes semánticos coloniales con respecto a los que están fuera de sus fronteras semióticas.

Esta tensión deja en evidencia que el funcionamiento de la estructura legal colonial de este contexto operó sobre bases fundadas en la imposición y no necesariamente sobre una total aceptación o apropiación de la nueva cultura. Esto, porque al ser el testamento un acto voluntario (en principio), recurrir a este instrumento sin tener conciencia de que lo que se dicta es lo que realmente se transcribe, es invocar un acto de buena fe, contradictorio con los mecanismos coercitivos a los que recurrió la conquista y posterior instalación colonial.

El hecho de que la mayoría de las personas colonizadas y encomendadas testara sobre la base de producción de un documento cuya lengua no saben leer ni escribir, no permite confirmar que este documento sea una manifestación de la confesión sobre quien no lo puede firmar. Esta es la primera tensión: el desconocimiento del sistema modelizante primario del testamento por parte de quienes recurren a este instrumento puede considerarse un vicio basal que pone en tela de juicio al documento y su valor histórico.

Los mecanismos de traducción predominantes de la semiosfera colonial que operaron en los testamentos recurren a la transmutación semántica de los signos, por ejemplo, las relaciones familiares que se describen en los documentos son modificadas mediante la incorporación del sentido de legalidad de los vínculos familiares cuando estos han sido establecidos a través de los marcos legales y religiosos. Esta es otra tensión semántica que es importante considerar cuando las posibilidades del legado están determinadas por estructuras que no fueron propias del pasado social reciente de quienes testaron. Por ello es que la condición de madre, padre e hijos, estuvieron determinadas por la legalidad del vínculo y, en consecuencia, con un alto impacto en la vida social de estas personas.

Acercas de las identidades, es importante señalar que también se detectan tensiones con respecto a las traducciones. Ya hemos mencionado que la identidad indio/india fue la forma de traducir a oposición la contradicción entre el hombre español y quienes no lo eran. En este marco, para poder incorporar en la semiosfera colonial dominante a aquellos que no eran reconocidos humanamente, pero sí eran necesarios, se generó una transmutación total del otro a través de la identidad (homogénea) del indio/india. Acerca de esta tensión semiótica, que no reconoce la diversidad étnica y cultural de las personas, se ve representada en la autodescripción inicial del testamento en el que la mayoría (una excepción) se define como indio o india. Cuando en el testamento se señala el origen de las personas que testan, es

posible revelar que, tanto las provenientes del norte como las del sur, se autodefinen con la palabra indio o india, y ya sabemos que antes de la llegada de los españoles a estas tierras existía una diversidad que podía identificarse según el origen territorial. Esta tensión o anomalía fijó la identidad del indio e india de manera que sus sentidos y connotaciones se mantienen vigentes hasta nuestros días. Indio o india, casado o casada legalmente, con hijos o hijas legítimos o legítimas, así fueron sumándose características a la nueva identidad creada por la Colonia para permitir el ingreso a sus fronteras de los otros y otras.

Sobre esta anomalía, es destacable que en algunos de los testamentos revisados se agrega a la identidad social del indio/india una característica religiosa: pecador/pecadora. Esta autodenominación se puede analizar teniendo en consideración la primera tensión señalada. Por un lado, es cierto que la tensión entre cristiano y pecador está determinada por la dicotomía colonial civilización/barbarie. También es cierto que los indios e indias que vivían bajo el sistema de encomienda estaban sometidos a procesos evangelizadores. Lo que no es tan cierto es que, si consideramos que muchos de los documentos fueron dictados por desconocimiento del sistema modelizante primario, los y las personas que testaron tuviesen conocimiento y comprensión plena sobre lo que ahí se escribió e instaló, pudiendo ser parte de las creencias de los agentes coloniales que escribieron y registraron en estos documentos sus propias ideas y creencias y no la expresión de la voluntad del testador.

Si bien no fue parte de esta investigación, sí es posible señalar que, en una preliminar revisión, la autodefinición de pecador o pecadora no aparece en los testamentos de la época elaborados por personas españolas residentes en estas tierras. Por lo anterior es dable señalar que la identidad religiosa expresada en los testamentos resulta ser una evidencia de una dicotomía anómala o tensiones semióticas intersemiosférica por tensionar la relación dialéctica y abrir cuestionamientos sobre abuso de poder en la elaboración testamentaria

mediada por agentes coloniales ventrílocuos. Porque entre el testamento y los indios se interpone la voz colonial, su institucionalidad, sus creencias e ideologías para que sean estas las que hablan por quienes no conocían la lengua oficial. Esto, que llamaremos ventrilocuidad colonial, fue la que predominó en la elaboración de los testamentos revisados.

Las autoridades precoloniales fueron perdiendo el poder y el valor semántico cultural y social con la llegada de los españoles. Si bien, las figuras siguieron existiendo, los líderes de las comunidades “pacificadas” que convivían con los conquistadores y colonizadores eran más bien una existencia nominal porque su rol también fue traducido por transmutación por oposición. Es decir, la identidad del cacique o curaca pierde su sentido y poder precolonial y, por las razones ya expuestas en capítulos anteriores, transmuta parcialmente al sentido colonial de capataz, tomando sus funciones y manteniendo en forma el sentido de liderazgo étnico que le precedía a la llegada de los españoles.

En los testamentos revisados encontramos solo una mención a un cacique y esta no da cuenta de lo mencionado en el párrafo anterior, por el contrario, se invoca el sentido precolonial para sostener el derecho a propiedad de las tierras reclamadas, invocando una autoridad previa al orden social impuesto. Esto es considerado en este trabajo como hallazgo que motivaría un trabajo particular. Lo interesante en este caso y que resulta en una dicotomía anómala es el hecho de sostener una demanda enmarcada en el metalenguaje dominante de la colonia, pero con argumentos precoloniales. En este caso, podría levantarse la hipótesis sobre el uso del testamento por parte de las identidades precoloniales para resistir a los abusos coloniales.

Las disposiciones vistas en los testamentos están mayoritariamente destinadas al pago de mandas piadosas y al pago de servicios religiosos en favor de la salvación de las almas. Como ya vimos, los mecanismos de dominación consideraron a la evangelización como una forma

de sometimiento mediante la idea de civilizar a los bárbaros pecadores para convertirlos en personas cristianas. Los recursos de la evangelización no estuvieron exentos de violencias físicas y también simbólicas, como la implantación del miedo al infierno y de la convicción sobre la condición de pecadores que debían convertirse para no pagar en muerte por sus pecados y pasado ligado al demonio.

En los testamentos vemos que en las invocaciones religiosas se pide por la salvación de las almas, se refieren a su condición de pecadores y destinan bienes para el pago de limosnas en favor de la Iglesia para que pidan por su alma. No es menor considerar que entre los albaceas hay muchas personas ligadas al clero y, con excepción de un solo testamento (Constanza de Oropesa) en todos encontramos intenciones relacionadas con el miedo al infierno y la necesidad de salvar almas.

Sin duda esta es otra dicotomía anómala que tensiona la traducción del indio/india converso, porque su condición de pecador o pecadora trasciende la vida y, por lo tanto, las manifestaciones religiosas y los compromisos con los dogmas debieron trascender, también, pero no de manera gratuita, tenían un costo. La evangelización, en consecuencia, devino en un servicio que se pagó con tributos y limosnas abriendo paso a un mercado de la muerte.

Por otro lado, debido a que la producción de los testamentos surge en contextos de incipiente instalación de la colonia española es que es posible poner en duda los supuestos niveles de apropiación de los nuevos modelos sociales y culturales, sobre todo luego de conocer los recursos de coerción para la instalación del poder español en periodos de conquista y de instalación colonial. Al respecto, y considerando que el sistema de encomienda y la evangelización fueron dos variables ineludibles del análisis, vemos que existe una tensión entre el sentido de propiedad, el de bienes y el de legitimidad de los anteriores y sobre los valores de cambio con respecto a las posibles presiones sobre los indios

e indias para testar. Si consideramos que, la capacidad de decisión y la misma propiedad sobre los bienes no está directamente determinada y administrada por ellos y ellas y que requieren la intermediación de terceros españoles y agentes coloniales o eclesiásticos, entonces, el sentido del testamento parece perderse; en consecuencia, las posibilidades de que estos documentos puedan revelar información veraz sobre la vida social y económica de indios e indias se diluye por no tener certezas acerca de la veracidad de voluntad.

Entre los bienes que se destacan en sus legados hay ropas, telas y herramientas, además de tierras, personas en propiedad (“piezas”), animales y oro en pesos. Los primeros tienen valor por la escasez de la época provocada por terremotos, por las dificultades para el transporte de recursos, por la guerra de resistencia en el sur, entre otras. Estos bienes sí permitirían aproximar una caracterización social de quienes testan, como el oficio que realizaban, las relaciones comerciales y económicas con otras personas e, incluso, las relaciones sociales con españoles y españolas.

Los casos de testamentos de personas con recursos acaudalados coinciden con las disposiciones funerarias más costosas establecidas en los testamentos; mientras más poder económico, más posibilidades de ir al Paraíso, porque podían pagar más servicios religiosos para ello.

Entre los testamentos se encuentran documentos que solo refieren disposiciones funerarias y los servicios pro-alma, incluso en casos de escaso caudal, por lo que considerar que el testamento resuelve la sucesión de bienes, en este contexto, resulta problemática debido a la alta presencia de la Iglesia y de su metalenguaje.

#### **iv. Hipótesis interpretativas que explican las tensiones identificadas**

Las tensiones identificadas en los testamentos permiten levantar hipótesis interpretativas que ofrecen una explicación al fenómeno identificado y, en consecuencia, facilitar las posibilidades de extraer información nueva de los testamentos.

Recordemos que estos documentos han sido leídos en clave archivos-patrimonio y mirados, predominantemente, como documentos con información referencial determinada por la falta de actualización como resultado del estancamiento en el pasado de estos documentos-archivo.

El hecho de declarar en los testamentos no saber firmar porque no conoce la lengua escrita, sumado al contexto histórico y al marco teórico crítico sobre los procesos e impactos que tuvo la instalación colonial en América, permite hipotetizar sobre la veracidad histórica que se ha depositado en estos documentos con respecto a la vida de quienes testaron, ¿qué hay de los indios e indias en estos documentos?, ¿qué tan presente están los encomenderos, agentes del orden colonial y el clero en la producción de estos documentos?

Los testamentos de indios e indias producidos en las primeras décadas de la instalación de la colonia española son la evidencia de los mecanismos de imposición colonial para la economía colonial y la evangelización. Esta evidencia da cuenta del uso de estos instrumentos legales motivado por el poder ejercido sobre las personas que recurrieron a este.

El Testamento, en su calidad de documento oficial, está doblemente codificado. Este poliglotismo se destaca por el alto nivel de influencia semiótica que tienen los metalenguajes que lo conforman: el legal y el religioso. Esta alta carga reguladora le confiere al testamento la calidad de sistema traductor de la semiosfera colonial, ya que, mediante su condición de documento oficial, carga con una alta valoración con respecto a la veracidad de su contenido.

Según lo anterior es que se ha sostenido la idea de que estos documentos-archivo contienen valiosa información acerca de la vida de los indios e indias que vivieron el periodo colonial, lo que puede discutirse debido al contexto de producción, a las relaciones de poder que atravesaron las condiciones de su producción y el hecho de que los otorgantes no sabían leer ni escribir por lo que la hipótesis que levantamos es, más bien, la de sostener que los testamentos revisados contienen valiosa información acerca de quienes testaron y sobre las colonialidades, entendidas como el ejercicio del poder colonial, que sobre ellos se ejerció.

Este tipo de documentos inaugura el acervo oficial en el que se formaliza la aparición del indio e india como una identidad impuesta y supuestamente asumida. Lo interesante es que en estos textos los indios e indias no son mencionados como tal por parte de la voz española, sino que aparece como una forma de autodefinirse. El establecimiento de esta identidad como una identidad auto-asumida y oficial, la naturaliza como si fuera propia de la época instalando la existencia de un pueblo único y homogéneo en convivencia con los españoles sin cuestionamientos sobre la construcción arbitraria sobre esta idea y limpiando su carga semántica original, peyorativamente racista, para traducirla a una identidad verosímil y civilizable. Porque, recordemos, los indios no existían antes de la llegada de los españoles y este sujeto colonial, antes de serlo, fue considerado un sujeto inferior y sobre el cual era posible imponer una cultura considerada más civilizada mediante el sometimiento, la esclavitud, la violencia la imposición de otra cultura para contar con el recurso humano necesario para la producción económica que permitiera financiar la tarea de civilizarlos y el desarrollo al que aspiraban los conquistadores, de manera que los indios pudiesen ser la fuerza corporal que permitiese enriquecer y extraer los recursos de las tierras.

Los textos escritos por los conquistadores y sus agentes estatales, eclesiásticos y colaboradores, refieren al indio para señalar a los habitantes de estas tierras como un grupo

único y homogéneo con características que sostienen su accionar impositivo y de esta forma, contribuyeron a situarlo en el pasado como la existencia de quienes no progresan y requieren tutela para ello, aunque nunca alcancen la igualdad con respecto al hombre blanco español a pesar de sus avances civilizatorios en clave eurocéntrica.

En los testamentos vimos la preponderancia dominante por testar a favor de la Iglesia para alcanzar el perdón y el acceso al Paraíso de las almas. Lo anterior muestra el cambio de los significados de la muerte para los indios e indias, la que adquiere un carácter económico del que hace usufructo la iglesia a través de la venta de los ritos funerarios y post funerarios. La muerte católica considera que hay un descanso eterno o un infierno según el comportamiento en vida, esto impactó en las creencias y los ritos como la disposición de los cuerpos en el velatorio y entierro, la vestimenta de estos, las formas y lugares de entierros, entre otros. También impactó en la identidad religiosa y en las formas de las relaciones sociales y económicas sobre la forma de enfrentar la conversión religiosa y como ésta estaba determinada por los recursos disponibles, los que facilitaban el acceso a acciones que propendían un paso al Paraíso más expedito, no solo para salvar el alma sino también para facilitar, probablemente la inclusión mediante la distinción social con respecto a otros o con respecto a una eventual necesidad de asimilación con los españoles.

Si lo religioso fue un factor movilizador para elaborar testamentos, el temor a la muerte fue su combustible. Este miedo aparece como resultado de la evangelización y fue lo que movilizó la producción de testamentos para asegurar acciones religiosas que viabilizaran el acceso al descanso eterno y el perdón de los pecados. En consecuencia, los indios bajo el sistema de encomienda, al ser sometidos a la evangelización como parte de esta institución, testaron motivados por el miedo a la muerte y al purgatorio y destinarios sus bienes, mediante disposiciones testamentarias, a ese fin.

La tensión entre lo religioso y lo material es relevante por cuanto lo religioso está estrechamente relacionado con lo que parece ser un mercado del miedo fundado en el pago de ritos funerarios y religiosos que se financian con los bienes que se declaran en los testamentos para ello. En las listas de bienes que se testan, esta tensión se evidencia mediante la destinación de los bienes, los que mayoritariamente se otorgan con la finalidad de financiar la realización de ritos funerarios, los que eran considerados más efectivos para alcanzar el fin mientras más costosos y ostentosos fueran.

La tensión existente en la motivación de testar, que se evidencia en el uso del testamento para disponer de acciones religiosas a favor del descanso eterno de las almas por sobre la distribución de bienes a los descendientes, es una situación predominante entre los testamentos revisados. Esta aparente falta de necesidad de legar a su sucesión se puede deber al miedo a un eterno castigo del alma y el miedo a esto, así como también a los obstáculos sobre la capacidad de decisión sobre los bienes, la carencia de estos o las dificultades para legar a familiares cuando han sido desterrados de sus clanes de origen. No encontramos albaceas indios entre los testamentos.

No nos parece adecuado afirmar tajantemente que los testamentos dan cuenta de la existencia de una apropiación del catolicismo y mucho menos señalar que los indios e indias que testaron en favor de sus almas y de las arcas de la Iglesia Católica lo hicieran por una indiscutible convicción religiosa, porque creemos que fue, más bien, producto del miedo a no alcanzar la vida eterna mediante el pago de ritos funerarios. La predominancia de entierros cristianos puede ser una muestra de la conversión al cristianismo, pero también del miedo a la muerte y a las consecuencias de no cumplir con disposiciones coloniales.

Entre los documentos revisados vimos que el testamento se utiliza para hacer justicia acerca de arbitrariedades de la Colonia o denunciar abusos de poder. Uno de los casos vistos

muestra que la descendencia de un cacique recurre al testamento para hacer justicia con respecto a la propiedad de sus tierras en virtud de su rango precolonial y reclama el derecho sobre esa propiedad, así como también los casos en los que las y los otorgantes “indios” declaran, a modo de denuncia, deudas por trabajos no pagados, abusos por parte de encomenderos sobre los bienes delegados en administración y decisiones oficiales arbitrarias y abusivas que les afectan en pérdida de bienes. Todos los anteriores casos tienen a españoles ejerciendo abuso de poder.

El testamento fue usado como un medio de denuncia o como mecanismo detonador de justicia. Al ser un documento con un carácter semiótico altamente codificado por el poder colonial, quienes estaban subordinados a ese poder y recurrieron a este, lo hicieron también para denunciar abusos de poder, cobrar deudas derivadas de este abuso o reclamar justicia. Esto lo entendemos como una forma de resistencia protegida, es decir, usar los mecanismos de poder impuestos para resistir a ese poder.

Se detectó un caso en el que la otorgante busca reparar la inequidad de su legado en su condición de madre con respecto a las dotes entregadas a sus hijas. Esto es interesante de destacar, a pesar de no ser una constante, porque este caso daría cuenta de la conciencia sobre el acto de testar y sus implicancias sociales.

El sistema de parentesco, evidenciado en los testamentos, muestra un cambio al asumir categorías fundadas en la legitimidad del vínculo y que estas, a su vez, estuviesen relacionadas con el estatus social. Esto tampoco podría evidenciar inclusión social en el sistema colonial porque no tenemos suficiente información en los documentos para afirmarlo; sin embargo, ahora que ya sabemos de los mecanismos de coerción usados en la conquista, vale preguntar si ¿hay entre los testadores indios raptados, obligados a migrar o a alejarse de sus familiares y comunidades?, podemos suponer que sí, sobre todo en el caso de

los que se autodefinen como yanaconas y entre quienes declaran tener su origen en otros lugares distantes a Santiago. ¿Cómo llegaron a Santiago? Hay muchas posibilidades que explican estas migraciones y la mayoría se relaciona con el impacto que tuvo en sus vidas la llegada de los españoles. En este marco, las posibilidades de no tener descendencia conocida o ubicable resultan altas y el establecimiento de nuevos vínculos, enmarcados en el orden social colonial, vició la información sobre vínculos familiares informados en el testamento.

Podemos suponer que, en general, hay una tendencia sobre el uso de los testamentos por parte de los indios con bienes pecuniariamente relevantes en relación con los más pobres. Al respecto, y considerando que los y las indias más pobres también fueron evangelizados, estos recibían servicios funerarios acordes a sus posibilidades financieras y en este supuesto, testar podía ser el camino para denunciar abusos o pedir justicia. No obstante esto último, vemos que los asuntos religiosos vinculados a la muerte estaban determinados por las posibilidades económicas y sociales de los indios e indias conversos. No contar con más testamentos de indios de la época pudiera relacionarse con lo anterior, es decir, si la variable social es la determinante de su existencia, entonces la población indígena más pobre tuvo aún menos posibilidades de aparecer en los archivos históricos. Esto nos lleva a concluir que entre las variables que influyeron en la posibilidad de tener una historia oficial sobre los subordinados del poder colonial se anula o se minimiza debido al alto nivel de presencia y dominancia del metalenguaje religioso destinado para una población socialmente aventajada, sumado a que, para hacer una ruta más expedita al paraíso, al perdón de los pecados y a la vida eterna, se requerían recursos económicos para pavimentarla.

En consecuencia, es posible sugerir que los testamentos elaborados por indios e indias en las primeras décadas de la instalación colonial, desde una mirada semiótica, funcionaron como mecanismos traductores que facilitaron la transmutación del espacio alosemiótico visto

como contradictorio en una semiosfera opuesta, para así facilitar su integración a la semiosfera colonial. Esto fue posible gracias al alto poder de los metalenguajes coloniales que operaban en este contexto y a su gran capacidad traductora y modificadora de las realidades semióticas exteriores a ella.

Entre los mecanismos que interactuaron para afirmar lo anterior, no solo están la alta influencia de los metalenguajes coloniales dominantes, también están los lenguajes modelizantes secundarios que operaron fundados en la provocación al miedo y la violencia ejercida sobre los cuerpos de los sujetos otros y que fueron utilizadas en el periodo de la conquista e instalación colonial.

Por lo anteriormente expuesto y fundado, esencialmente en la predominancia de los metalenguajes coloniales presentes en los testamentos, es viable señalar que los testamentos evidencian la ventrilocuidad colonial sobre la voz de los sujetos otorgantes, indios e indias, diluyendo la posibilidad de considerar que estos textos sea un camino certero para conocer el pasado de estas personas. Más bien, su análisis resulta eficiente con respecto a identificar y conocer las formas en las que la colonia fue asentando lo que hoy persiste y que conocemos como colonialidades heredadas, lo que es posible mediante el necesario reanálisis crítico de estos textos oficiales que devinieron en documentos-archivo del patrimonio histórico nacional, los que por esa condición, inmovilizaron la posibilidad de actualización de la información contenida en ellos, sacralizando su contenido y estancando en el pasado naturalidades ficticias sobre identidades sociales artificiales que asentaron las bases de la actualidad con respecto a las formas de relación entre unos y otros mediadas por el poder.

## VIII. CONCLUSIONES

Este trabajo fue orientado por la hipótesis que afirmaba que los testamentos de indios, por sus características semiótico-textuales, son textos políglotos que contienen memoria fundada en el contexto de producción de Chile del siglo XVI, la que permite observar la imposición colonial y eventuales resistencias a ella, gracias a su función como traductores de la semiosfera dominante en contexto de tensión cultural, política y social como resultado de la instalación de la colonia española.

En el transcurso de la investigación se corroboró que los testamentos revisados cumplen con las características de un texto conformador de semiosfera y estos, a su vez, constituyen una parte de otra gran semiosfera que los contiene. Estas características basales, sobre las cuales se funda la anterior conclusión, se relacionan con la estructura semiótica del testamento que considera en su conformación un sistema modelizante primario en relación con otros sistemas modelizantes secundarios y sus respectivos metalenguajes. El sistema modelizante primario es la lengua castellana y desde esta consideración ya se puede identificar la primera tensión semiótica y es que las personas que elaboraron estos documentos no dominaban esta lengua en su modalidad escrita y, en consecuencia, tampoco la leían.

El sistema modelizante secundario que la conforma es más de uno, y estos se relacionan con las semiosferas que dominan la pre y producción de estos documentos: la semiosfera de la conquista y la semiosfera colonial, ambas constituyentes de una gran semiosfera que hemos llamado semiosfera de la modernidad. Estos sistemas de comunicación (sistemas en tanto cuentan con códigos y regulaciones conscientes para su funcionamiento) son los sistemas modelizantes que se utilizan para el funcionamiento del Estado, de la

economía capitalista incipiente, de la religión católica, de la violencia física beligerante en contexto de conquista y el político-ideológico eurocéntrico.

En consecuencia, este poliglotismo estructural del testamento permite considerar que estos documentos adquieren conciencia mnemotécnica que trasciende la temporalidad de su producción para posibilitar el rescate de la información contenida en ellos, es decir, son documentos actualizables y para concretar esta posibilidad, se requiere de otra semiosfera que entre en relación con este documento y esta puede ser la de la persona que entre en diálogo (crítico) con este texto. No obstante, esta característica, estos documentos han sido protegidos en el marco de la consideración del resguardo de archivos históricos patrimoniales, lo que le carga un sentido estático con respecto a su capacidad dialéctica para su actualización y la idea de que contienen un pasado irrefutable y veraz sobre su época. Estas consideraciones, que logran cargar de una supuesta objetividad sobre las evidencias del pasado, ha tenido consecuencias que se comprenden con el paso del tiempo y una de ellas es la ausencia de criticidad sobre las bases que sostienen una Historia que se ha escrito sobre la creación de identidades artificiales y fundadas en ideologías y creencias racistas, violentas y abusivas, así como, también, considerar que estos documentos representarían las voces de estas identidades para representar su participación y aceptación del sistema colonial impuesto.

Porque la revisión del contexto previo y de producción de los documentos permitió evidenciar que las culturas que entraron en contacto, no lo hicieron en términos dialógicos para favorecer la semiotización como resultado de este encuentro, sino más bien ocurrió una traducción por transmutación para propender a una instalación fundada en la imposición de los metalenguajes de las semiosferas dominantes.

Luego de la revisión y análisis fue posible concluir que, entre los documentos revisados, se detectó el uso con fines de resistencia u oposición al sistema colonial mediante el uso del mismo recurso legal para constatar abusos de poder y mandar se haga justicia a través de los albaceas, que generalmente son agentes coloniales.

La generalidad señala que los testamentos elaborados por personas categorizadas como indios e indias lo habrían hecho con fines cristianos para asegurar el acceso al paraíso y el perdón de sus pecados. No obstante, también se revela que, considerando el contexto de producción y las tensiones identificadas, esta conclusión podría constituir otra tensión o anomalía por cuanto existe un vicio original en estos textos: el ventrilocuismo colonial que operó cuando, por razones de desconocimiento del sistema modelizante primario y de la condición de subordinación impuesta sobre los y las otorgantes, se hace imposible ratificar el contenido de los testamentos como expresión veraz y propia de los otorgantes. Más aún cuando ellos y ellas no tuvieron acceso a la producción de sus propios testamentos de puño y letra.

Luego del análisis es posible constatar que los testamentos funcionaron como mecanismos traductores que lograron integrar la semiosferas precoloniales a la colonial con la condición de entrar a ellas con sentido de oposición con respecto a los sentidos nucleares dominantes. Por lo anterior es que resulta posible comprender cómo fue instalándose la identidad del indio y sus connotaciones, de manera que trascendiera al mismo sistema colonial para permanecer en la actualidad como una identidad subordinada.

La revisión de testamentos elaborados por los denominados indios e indias en los primeros años de instalación de la Colonia Española en Chile, han constituido parte de un acervo documental que conforma al archivo patrimonial histórico sobre el que se funda la historia del Estado-Nación chileno y que se consulta para reescribirlo, asentarlo y afirmar sus

bases ideológicas. El problema radica en que, durante la conquista, la relación de los españoles con los pueblos precoloniales se fundó en la contradicción, es decir, en la imposibilidad de una convivencia conjunta. Como la resistencia ofrecida y la necesidad de mano de obra para explotar y extraer los recursos que requerían para su proyecto de desarrollo y civilización fueron tan determinantes del éxito de esta conquista, es que hubieron de recurrir a mecanismos morigerados y ya no aniquiladores, sino que transformadores, de esta forma pudieron contar con quienes cumplieran las tareas de servicio, el trabajo pesado y la producción de bienes y recursos que enriquecieran a la Colonia y sus instituciones. Fue entonces la traducción semiótica de la semiosfera dominante la que permitió que se incluyera como oposición en la semiosfera colonial el exterior no reconocible por ella en el principio y parte de los mecanismos utilizados para este fin fueron los documentos oficiales elaborados por los metalenguajes dominantes.

La colonia politizó e ideologizó las diferencias biológicas (fenotípicas y sexuales) para crear dicotomías contradictorias, primero y opuestas, después. El sistema económico introducido (capitalismo incipiente) usó esto para la explotación humana y la colonialidad del poder fue el marco político, ideológico, ontológico y epistemológico que le dio sustento. La codificación de la diferencia a través de las ideas de raza, de la homogeneización de las identidades consideradas inferiores, entre otras, solo pudo asentarse gracias a los mecanismos traductores que fueron estableciendo como naturales estas diferencias.

Sabemos que después de llegada de los españoles sí existían rangos y jerarquías entre los indios e indias que convivían con ellos; no obstante y, a pesar de que había quienes tenían mejores condiciones sociales que otros, una de las premisas de este estudio consideró que los indios e indias que testaron no lo hicieron por tener los mismos deberes y derechos que los y las españolas y tampoco lo hicieron porque tenían las mismas condiciones sociales que los

españoles y mucho menos ser una muestra de equidad y asimilación; creemos que lo hicieron como resultado de los mecanismos de coerción utilizados en el proceso de conquista y evangelización.

En este estudio, la colonialidad del poder fue comprendida y analizada desde la óptica de Iuri Lotman en cuanto a considerar que esta corresponde al código que dominó en el funcionamiento operativo de la semiosfera colonial y cuya base fundamental de existencia fue la consideración dicotómica contradictoria y opuesta con respecto a lo que estaba fuera de sus fronteras.

Hemos insistido en tener en cuenta que la conquista y la colonización recurrieron a estrategias violentas para su instalación, las que pueden ser observadas y analizadas como mecanismos utilizados para producir la semiosis ocurrida entre las semiosferas que entraron en contacto. Estos mecanismos consideran el uso de las estructuras traductoras que sirvieron para semiotizar la semiosfera externa considerada no cultura. Es decir, los testamentos y el sistema de encomienda fueron mecanismos que sirvieron para filtrar y traducir lo extra colonial.

Entre las motivaciones que movilizaron la producción de los testamentos es posible señalar que se identificaron las siguientes: el miedo al no cumplimiento del orden colonial por la memoria reciente sobre las consecuencias por las resistencias, entre las que se cuentan las mutilaciones, las torturas, las violaciones, la destrucción de aldeas y otras violencias cometidas sobre sus comunidades. Otra posibilidad es la de la civilización para no salir de la condición de salvajes o bárbaros. También se identifica la efectiva evangelización motivada por el miedo al sufrimiento post mortem. El desarrollo económico como medio para la civilización, donde el pago mediante tributos por la evangelización y el pago de las limosnas por los servicios funerarios y religiosos favorecieron lo que es comprendido como un

mercado de la muerte y del miedo. El miedo a la muerte y al castigo por los pecados, inculcado por la iglesia, sería motivación para considerar al alma como heredera universal, de manera que los bienes y recursos posibles y existentes sean destinados por los albaceas al pago de ritos religiosos, como misas, las que se pagan. Coincide en estos casos que una parte importante de los albaceas son personas vinculadas a la Iglesia. También se puede señalar que el testamento puede ser el resultado del sometimiento para la sobrevivencia en contextos de encomienda y trabajos forzados. Otra posibilidad es que, siendo la muerte una posibilidad de incremento de las arcas de la iglesia, la producción de testamentos fuera motivada por agentes eclesiásticos para estos fines; sobre todo porque estas personas tenían un intenso contacto y gran poder de influencia sobre los indios e indias. La creación de un nuevo Estado o, más bien, la imposición de una forma diferente de organización social llamada Estado, impuso sus instituciones de manera que aquel que no recurriera a ellas quedaba, de alguna manera, marginado o fuera de sus fronteras simbólicas (semiosfera); no obstante, y, a pesar de la integración, en la práctica esto no significó igualdad con respecto a los representantes del este nuevo orden, sino más bien, representó una forma de acuñar legalmente una identidad inferior. Incluso y, a pesar de que cambiaban sus nombres españolizándolos, sumado a que su estancia hubiera sido producto de migraciones forzadas o raptos, se hace muy difícil conocer con más detalle el origen e identidad precolonial y, en consecuencia, asegurar que esto fuese el resultado de una absoluta y voluntaria capacidad de decisión sobre la cultura colonial española. Vemos también que el testamento pudo ser un recurso de denuncia de los abusos coloniales sobre las y los subordinados y un mecanismo de acceso a la justicia.

En este marco del análisis fue posible corroborar que la propuesta metodológica de leer los testamentos como textos con memoria y no como archivo histórico resulta plausible. En este sentido, desacralizar la rigidez estructural del testamento y sus formalidades legales

simbólicas de veracidad es un paso muy necesario para mirar críticamente la estructura y producción del testamento.

Primero porque la variable de la rigidez estructural es muy relevante para comprender que esta estructura no era modificable y, por lo tanto, las posibilidades de encontrar subjetividades se reducen ante la estandarización de esta; segundo, porque estas estructuras responden a los marcos coloniales que considera no validar aquello que no esté dentro de los límites de la semiosfera colonial salvo que este traducido y resignificado y eso es precisamente lo que el testamento hace. Por ejemplo, el testamento contiene espacios para revocar todo pasado a la fecha de su firma, y es a través de esta una invocación testamentaria religiosa que se declara nulo cualquier elemento anterior al testamento en lo relacionado a sus asuntos, declarado en algunos casos que estos serían cosas del demonio, siendo esta una expresión clara de predominancia semántica colonial con respecto al pasado precolonial. La separación estructural entre los componentes religiosos y profanos no fue un camino tan fructífero, salvo para ordenar los datos extraídos, ya que tanto religión como leyes, son los metalenguajes con los que el sistema colonial se autodescribe y, en consecuencia, se complementan.

Al considerar que las estrategias usadas por los conquistadores y por la Corona Española para la dominación de Chile se basaron en la imposición de nuevas significaciones a través de la coerción y el miedo, las posibilidades de búsqueda de resquicios precoloniales en los documentos de la época podrían basarse en la identificación de los silencios y las ausencias con respecto a los sujetos que no hablan por sí mismos, sino que se les impone una voz para expresar su propia historia. La esclavitud, las mutilaciones, la migración forzada, los suplicios fueron mecanismos sistemáticos para la instalación de la colonia, no estrategias de guerra o consecuencias de superiores necesidades económicas, sino que fueron mecanismos

fundados en una epistemología que se sostenía por una ontología colonial que consideraba a los diferentes como como sujeto inferiores y explotables.

Sobre este punto, los textos escritos por los representantes de la colonia, incluso siendo estos indios, por el solo hecho de estar formados social y culturalmente en un contexto colonial, hace más compleja la posibilidad de asegurar que faciliten la representación de las voces directas de los considerados otros. Porque los sujetos coloniales pueden categorizarse según el mecanismo traductor de la semiosfera colonial: los que son traducidos y legibles por ella (los que testaron, por ejemplo) y los que quedaron fuera del espacio semiótico (los que siguen en resistencia). Los que entran en la esfera no logran despojarse de la condición subalterna como sujeto colonial, aun cuando hayan sido traducidos como yanaconas, indios pacificados, indios de servicio o encomendados; no obstante, queda demostrado que eso no impidió otras formas de resistencia. Estos mecanismos traductores facilitaron la incorporación de los Otros en el mundo colonial, pero solo la incorporación y no la asimilación, uno de estos mecanismos traductores fueron los testamentos.

Luego de la revisión de los testamentos, se evidenció una predominante presencia de los elementos estructurantes de la semiosfera colonial dominante. Al ser un documento oficial, se incorporó la carga semántica de la verdad sobre su contenido, lo que permitió la instalación de nuevos significados provenientes del mundo extra colonial para incorporarlo dentro de sus límites modificados, de manera de hacerlos inteligibles. No obstante, y como ya vimos, si existe separación y contrariedad semántica, entonces podemos afirmar la imposibilidad de la verdad.

Resulta problemático considerar que el uso de los testamentos es una muestra de la asimilación cultural del contexto, sobre todo porque en este marco, la relación social estaba mediada por el miedo y la coerción, y con el paso de los años, por la memoria heredada de

este y sus consecuencias. Recordemos que parte de esa memoria contenía la captura de mujeres y niños para la esclavitud, lo que dejó la evidencia acerca de cómo el colonialismo patriarcal constituyó una forma de poder colonial. Las mujeres indias podían ser objetos sexuales y reproductivos, por lo que tener una esclava joven aseguraba descendencia que constituía en nuevas y más “piezas” para incrementar el caudal. La esclavitud de la primera infancia aseguraba una asimilación forzada encubierta que facilitaba la docilidad y la relación social por cuanto desde pequeños hablaban la lengua, profesaban la religión y asumían su inferioridad y subordinación sin resistencia.

¿Se puede hablar de apropiación cultural cuando los antecedentes del vínculo intercultural se sostienen sobre el miedo, la coerción, la violencia? Creemos que no como primera respuesta en el marco de este análisis. Ya sabemos que no fue la ausencia de herederos, solamente, la razón que justificara que el o la otorgante legara sus bienes en beneficio de la iglesia, sino más bien, el resultado de la efectiva estrategia evangelizadora fundada en el miedo a la muerte y al infierno. Cristianizar la muerte fue una estrategia de traducción de la semiosfera colonial que funcionó mediante la coerción que movilizó la aceptación de estos nuevos sentidos fundados en los dogmas religiosos. Esta efectividad generó modificaciones culturales de alto impacto sobre la muerte, la preocupación sobre lo que ocurrirá con el cuerpo y con el alma de los testadores/as post mortem es una manifestación de este cambio de sentido. Vimos que en la etapa de la autodescripción del testamento, la caracterización de sí mismos con componentes religiosos (casamiento legal o bautismo) podían estar más relacionados con el miedo a no alcanzar el “descanso eterno” si no cumplían con los dogmas religiosos, en lugar de considerarlo una muestra de asimilación y apropiación cultural.

En síntesis, las conclusiones se pueden precisar así:

- 1) Los testamentos de indios del periodo colonial chileno revisados en este estudio, evidencian los mecanismos coloniales de imposición.
- 2) El testamento es un documento que cabe en la categoría semiótica de texto políglota, es decir, codificado más de una vez.
- 3) Los testamentos contienen valiosa información, no de los indios e indias directamente, sino de las colonialidades (la práctica del poder colonial) ejercidas sobre ellos y ellas.
- 4) El testamento es parte del acervo documental-archivo que inaugura la formalización oficial de la identidad del indio e india en la historia de la nación.
- 5) El testamento contribuye a instalar oficialmente la identidad homogénea de la subordinación, principalmente, con la categoría del indio e india.
- 6) La predominancia en el uso de los testamentos revisados en favor de las almas, beneficiando a las arcas de la Iglesia, da cuenta de la existencia de un mercado eclesiástico sobre la muerte.
- 7) La tensión existente entre lo material, su valor pecuniario y la religión, destinando bienes para el pago de acciones religiosas-católicas en favor de las almas es una evidencia del mercado de la muerte y sus valores de cambio.
- 8) Se genera un impuesto simbólico que grava la muerte y que opera mediante el miedo a no poder acceder al descanso eterno. Este impuesto simbólico es tal, porque no es directo, está mediado por las limosnas, capellanías y cofradías y constituye otro tributo (voluntario, pero imposible de evitar por el poder del miedo) que pagan los evangelizados. Este es un impuesto cargado a la muerte cristiana.

- 9) El miedo impuesto a la muerte fue un mecanismo movilizador coercitivo, resultado de la evangelización, que motivó el acto de testar.
- 10) La tensión entre el legado de bienes a la familia y a la iglesia en los mismos niveles da cuenta del poder que tiene el miedo impuesto a la muerte.
- 11) Entre los indios que testan se evidencia la presencia de quienes mantenían relaciones comerciales con los españoles. Estas relaciones comerciales dan cuenta de acreencias en favor de los testadores.
- 12) No es posible afirmar adhesión y apropiación convencida al catolicismo de los indios e indias que testaron cuando hay coerción de por medio.
- 13) Entre los testamentos revisados se encontró que existen testamentos usados para mandar justicia y denunciar abusos del poder colonial por agentes de la colonia y españoles encomenderos.
- 14) El testamento sí pudo ser usado como otra forma de resistencia encubierta por parte de los y las indias que testaron.
- 15) El testamento se usó para hacer justicia entre el mismo linaje del otorgante, lo que evidencia el valor de su impacto social que se le dio a este documento.
- 16) Las migraciones forzadas, los raptos y otras violencias, alejaron a las indias e indios (que vivieron en la época revisada) de sus comunidades y familiares. Esto, sumado a la valoración oficial-colonial de legalidad sobre estos vínculos, debe ser una variable para considerar en el análisis de estos documentos cuando se busque dar cuenta de la vida de los indios en la colonia.
- 17) En los testamentos estudiados se ve que los asuntos religiosos, vinculados a la muerte, están mediados por la capacidad económica de quienes testan. Mientras más bienes con valor de cambio pecuniario se tenía, más posibilidades de acceder al perdón de

dios y a la vida eterna. En consecuencia, estos documentos no permiten concluir que son una muestra de la vida de los y las indias en la colonia porque su producción está mediada por variables consideradas excluyentes.

- 18) El testamento es un mecanismo traductor de la semiosfera colonial que operó traduciendo por transmutación, parcial o total, los elementos de la semiosfera precolonial. Esto fue efectivo gracias al poder semiótico de los metalenguajes de esta semiosfera dominante, ejemplo de esto es la traducción de la muerte precolonial a la cristianización de la muerte mediante el poder del metalenguaje cristiano-católico que operó, entre otros, mediante el mecanismo de la justicia y su metalenguaje.
- 19) Los testamentos evidencian el poder colonial mediante la ventrilocuidad de este al superponer su voz sobre los subordinados.
- 20) Los testamentos son documentos con memoria contenida y que es posible de rescatar y actualizar mediante la semiosfera (crítica) de la persona que entre en contacto dialógico con estos, más allá de las fronteras temporales.

Finalmente, para cerrar este estudio, es necesario señalar que su limitación es que no pretendió ser un estudio historiográfico, sino más bien comunicacional semiótico, por lo que solo aspira a concluir en esos marcos y, en lo posible, problematizar, eso sí, nuevos caminos de estudio sobre la Historia.

Creemos que este estudio no se limita a los textos coloniales. Los fenómenos comunicacionales de las sociedades y las culturas se asemejan más allá de las épocas. Esta propuesta bien podría aplicarse a contextos contemporáneos con objetos de estudios diversos, en especial, por la versatilidad que tiene el concepto de texto acá utilizado.

Resulta importante insistir que la pérdida de la condición de sujeto histórico precolonial sobre los actuales indios e indias, como consecuencia de la conquista y colonización española y que redundó en la constitución de una nueva identidad subordinada a un sujeto político europeo, requiere ser siempre estudiada. La constatación de su artificial creación y los mecanismos de supervivencia de esta serán evidenciados a través de nuevas formas de leer y estudiar los archivos sobre los que se asientan las bases históricas de nuestro estado-nación. Los testamentos pueden ser un primer paso en esta tarea.

## IX. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Assís, D. (2023) Colonialidad. En Rufer, M. (coord.) La Colonialidad y sus nombres. Siglo XXI Editores, Clacso

Azúa, X. (2017) Para que me suceda en el derecho que yo tengo. Tierra y memoria. Bello, A; González, Y; Rubilar, P; Ruiz, O. (eds.) Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria. Instituto de Estudios Avanzados de Universidad Sao Paulo, Ediciones Universidad de La Frontera.

Barei N., S., & Gómez Ponce, A. e. (2022). *Lotman revisitado. Perspectivas Latinoamericanas* (1a ed.). (S. Barei N., & A. Gómez Ponce, Edits.) Editorial del Centro de Estudios Avanzados. Recuperado el junio de 2023, de

Barros, D. (2000) Historia General de Chile, Tomo I. 2ª edición. Editorial Universitaria

Bengoa, J. (2000) Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX. Santiago, Chile. LOM Ediciones.

Bengoa, J. (2007) Historia de los Antiguos Mapuches del Sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Catalonia

Bonfil Batalla, Guillermo. (1972). El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial. En Anales de Antropología 9: 105-124. En:

[https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos\\_CCA/002\\_BONFIL\\_Elconceptodeindio\\_20140707.pdf](https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/002_BONFIL_Elconceptodeindio_20140707.pdf)

Chuecas, I. (2017) Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del siglo XVII.

En Valenzuela, J. América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y

- otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). (pp. 197-250). Instituto de Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Red Columnaria, RIL Editores.
- Contreras, H. (2004). Servicio personal y comunidades indígenas en el Valle de Quillota durante los primeros años del asentamiento español, 1544-1569. Cuadernos Interculturales, 2(3), 69-84. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55200307.pdf>
- Contreras, H. (2018) Viviendo entre cristianos como gentiles y entre españoles como bárbaros. Borracheras indígenas, doctrina cristiana y migración forzada en Chile central, 1575-1655, en *Revista Complutense de Historia de América* 44, 91-113.
- De Certeau, M. (2010) *La Escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana
- De Oto, A. (2023) *Cuerpos Coloniales*. En Rufer, M. (coord.) *La Colonialidad y sus nombres: conceptos claves* (85-99), Siglo XXI Editores, Clacso
- De Sousa Santos, B. (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO, CIDES-UMSA, Plural editores. Bolivia.
- Dussel, E. (2022) *1492 El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. 1ª edición. Editorial Las Cuarenta
- Espino, A. (2014). *La Conquista de América. Una revisión crítica*. RBA Libros. [https://www.academia.edu/40289353/L%C3%B3pez\\_Antonio\\_Espino\\_La\\_conquista\\_de\\_Am%C3%A9rica\\_RBA](https://www.academia.edu/40289353/L%C3%B3pez_Antonio_Espino_La_conquista_de_Am%C3%A9rica_RBA)
- Espino, A. (2022) *La Invasión de América*. 1ª edición, Arpa
- Fanon, F. (2013) *Los Condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica

Feliú, G. (1941) Las Encomiendas según tasas y ordenanzas. Facultad de Filosofía y Letras.

Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas Número LXXVII. Memoria

Chilena <file:///C:/Users/croja/Downloads/MC0004525.pdf>

Gentile Lafaille, M. (2008) Testamentos de Indios de la Gobernación de Tucumán 1579-

1704. Publicación de la Cátedra Instituciones del Período Colonial e Independiente.

Instituto Universitario Nacional del Arte. Área Transdepartamental de Folklore.

Gómez-Quintero, J. D., (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del

desarrollo en América Latina. EL ÁGORA USB, 10(1), 87-105.

Góngora, A. d. (2019) Historia de Todas las Cosas que Han Acaecido en el Reino de Chile y

de los que Han Gobernado. (M. D. Rodríguez, Ed.) Editorial Universitaria.

Góngora, M. (1951) El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación 1492-1570.

Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile. Memoria

Chilena, <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7839.html>

González, P. (2003). Colonialismo Interno (una redefinición). Universidad Nacional

Autónoma de México Sitio web:

[http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/412trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf)

Gorbach, F. (2016), El Historiador, el archivo y la producción de evidencia. En Rufer, M.

(coord.) La Colonialidad y sus nombres: conceptos claves (187-203), Siglo XXI

Editores, Clacso

Grosfoguel, R. (2006) La Descolonización de la Economía Política y los Estudios

Postcoloniales. En Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.

Tabula Rasa, 4, pp. 17-48. En: <https://www.revistatabularasa.org/numero04/la->

[descolonizacion-de-la-economia-politica-y-los-estudios-postcoloniales-transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global/](#)

Haidar, J. (2010) *La Complejidad y los Alcances de la Categoría de la Semiósfera: problemas de operatividad analítica. Cuadernos de Semiótica Aplicada, Vol. 8.*

<https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/article/view/3322/3047>

Iglesias Saldaña, M. (2000) En nombre de dios, por nuestras inteligencias, me pertenece la mitad y mi última voluntad... Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos. (2011). *Revista De Historia Social Y De Las Mentalidades*, 4(1).

<https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/297>

Iglesias Saldaña, M. (2016). Pobres, pecadoras y conversas: mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos. *Revista De Historia Indígena*, (5), Pág. 23–53.

Recuperado a partir de

<https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/39967>

Inostroza, X. Hidalgo, J. (2021) Alcaldes y Mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813) Volumen 53, N° 1, 2021. Páginas 81-101 *Chungara Revista de Antropología Chilena* en

<https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v53n1/0717-7356-chungara-00402.pdf>

Invernizzi Santa Cruz, L. (2017). La tradición de las Partidas de Alfonso X, en testamentos chilenos del siglo XVII. *Cuadernos De Historia*, (20), 67–85 Pág. Recuperado a partir de

<https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/47089>

Kordic, R. y Goic, C. (2005) *Testamentos Coloniales Chilenos*. Publicaciones del Centro de Estudios Indianos (CEI), Editorial Iberoamericana.

León, M.A. Muerte y Buena Muerte en Chile Colonial. En Sánchez, M. (dir.) Historia de la Iglesia en Chile, tomo I, En los caminos de la conquista espiritual. (pp. 193-232). Editorial Universitaria.

Leone, M (2012). Semiótica de lo Bárbaro: *Para una Tipología de las Inculturas*. UNED.

Revista Signa 21, 551-565 (en línea). Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2018.

Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/semiotica-de-lo-barbaro-para-una-tipologia-de-las-inculturas/>

Lorde, A. (1988) Las Herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (ed) Esta Puente, mi espalda, Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. San Francisco, CA. Editorial Ismo.

Lotman, I. (1996) La Semiosfera I. Semiótica de la Cultura y del Texto. Ediciones Cátedra S.A.

Machado, I. (2022) Mecanismos semióticos de la traducción inversa en la dinámica de las culturas. En Barei y Gómez (2022). Lotman Revisitado. Perspectivas

Latinoamericanas. Biblioteca CLACSO. <https://biblioteca->

[repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/249000/1/Lotman-revisitado.pdf](https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/249000/1/Lotman-revisitado.pdf)

Maldonado, N. (2007) *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) El Giro Decolonial:

reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales

Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

<https://centroafrogota.com/attachments/article/10/el%20giro%20decolonial,%20castro%20gomez,%202007.pdf>

Mariño de Lobera, P. (1865) Crónica del reino de Chile. Memoria Chilena.

[https://ia601700.us.archive.org/6/items/cronica-del-reino-de-chile/Cr%C3%B3nica del reino de Chile.pdf](https://ia601700.us.archive.org/6/items/cronica-del-reino-de-chile/Cr%C3%B3nica%20del%20reino%20de%20Chile.pdf)

Martínez, J. L. (2010) Construcciones Asimétricas: de indios, viracochas y supays en los Andes coloniales. En Araya, A. y Valenzuela, J. América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades. RIL editores

Masters, A. (2022) ¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias”, Revista de Indias, LXXXII/285: 293-327.

<https://doi.org/10.3989/revindias.2022.009>.

Mbembé, A. (2020) El poder del archivo y sus límites. Orbis Tertius, vol. 25, núm. 31.

<https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTe154/12428>

Meneses, J.M. (2020) Necropolítica y cuerpos destrozados en los aperreamientos de indios: el dominio de la antropofábula. En Lepe-Carrión, P., Martínez, L., Meneses, J.M. (coord.) Chichitlhuiliztli, Racialización y Cacería Humana. Ensayos sobre necropolíticas en américa latina (pp. 15-40), Ediciones Universidad de La Frontera, Colección Estudios Poscoloniales. <https://bibliotecadigital.ufro.cl/?a=view&item=1961>

Mignolo, W. (2000) La Colonialidad a lo Largo y a lo Ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, E. (ed.) La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Clacso.

<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

- Mota, A. (2018). Colonialismo y Modernidad: historización crítica de un debate. Suplementia. En Rueda, E. y Villavicencio, S. (ed.) Modernidad, Colonialismo y Emancipación en América Latina (pp. 101-124) Clacso.  
[https://www.academia.edu/44557476/Colonialismo\\_y\\_Modernidad\\_historizaci%C3%B3n\\_cr%C3%ADtica\\_de\\_un\\_debate](https://www.academia.edu/44557476/Colonialismo_y_Modernidad_historizaci%C3%B3n_cr%C3%ADtica_de_un_debate)
- Prieto, A. (2013) Introducción: Notas para la historia de la esclavitud indígena en Chile. En Rosales, D. Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (pp.13-98) Catalonia
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Festschrift For Immanuel Wallerstein*, Parte I, [en línea] (VI, 2), pp.342-386. En:  
<http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/viewFile/228/240>
- Ramos, G. (2017) Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670. Instituto de Estudios Peruanos.
- Reséndez, A. (2019) La Otra Esclavitud, Libros del Grano de Sal
- Retamal J. (2000) Testamentos de “indios” en Chile colonial: 1564-1801. Universidad Andrés Bello. RIL editores.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Recuperado en marzo 2012.  
<http://tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTXIWA/>
- Rodríguez, M. (2001) Usos y Costumbres Funerarias en la Nueva España. El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense.

- Rosales, D (2019) Sumario de la Historia General del Reino de Chile. 1ª edición. Editorial Universitaria
- Rosales, D. d. (1878). *Historia General del Reyno de Chile. Flandes Indiano (Vol. II)*. (B. Vicuña Mackenna, Ed.) Imprenta del Mercurio. Recuperado el 02 de 12 de 2022, de <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0005272.pdf>
- Rufer, M. (2016) El Patrimonio Envenenado: Una reflexión “sin garantías” sobre la palabra de los otros. En Gorbach, F. y Rufer, M. (coord.) (In) *Disciplinar la Investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. (pp. 85-113) Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo XXI Editores
- Saldaña-Portillo, María Josefina. (2004). Lectura de un silencio: El “indio” en la era del Zapatismo. En: Dube, Saurabh et al (coord.). *Modernidades Coloniales*. Primera edición. El Colegio de México. México D.F.
- Sánchez, M. (2017) De cautivos a esclavos: Algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco. En Valenzuela, J. *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*. (pp. 133-160). Instituto de Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Red Columnaria, RIL Editores.
- Santos, B. (2013) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. 1ª edición. LOM, Ediciones Trilce.
- Scott, J.C. (2000) *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. 1ª edición. Ediciones ERA
- Segato, R. (2013) *La Crítica de la Colonialidad en ocho Ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.

Segato, R. (2016) *La Guerra Contra las Mujeres*. 1ª edición. Traficante de Sueños, Mapas.

Spivak, G. (2011) *¿Puede Hablar el Subalterno?* El Cuenco de Plata, Cuadernos de Plata

Todorov, T. (2005) *La Conquista de América. El problema del otro*. 1ª edición. Siglo XXI editores.

Todorov, T. (2017) *El Miedo a los Bárbaros*. Editorial Galaxia Gutenberg.

Torop, P., *Intersemiosis y traducción intersemiótica*. Cuicuilco, 9(25), 0.

<https://www.redalyc.org/pdf/351/35102502.pdf>

Tuhiwai Smith, L. (2016) *A descolonizar las Metodologías, Investigación y Pueblos Indígenas*. LOM Ediciones

Urbina, X. (2017) *Traslados de Indígenas de los Archipiélagos Patagónicos Occidentales a Chiloé en los siglos XVI, XVII y XVIII*. En Valenzuela, J. *América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*. (pp. 381-412). Instituto de Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Red Columnaria, RIL Editores.

Valenzuela, J. (2014). *Indios de Arriba en Santiago de Chile según los Registros de Bautismo: entre el auge esclavista, la reconstrucción urbana y el abolicionismo (1665-1685)*. *Chungará (Arica)*, 46(4), 625-636. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000400006>

Valenzuela, J. (2009) *Esclavos Mapuches, para una historia de secuestro y deportación de indígenas en la colonia*. En Gaune, R. y Lara, M. *Historias de Racismo y Discriminación en Chile* (pp. 225-260) Uqbar

- Valenzuela, J. (2010). Indígenas Andinos en Chile Colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII) Revista de Indias, vol. LXX, n.º 250, 749-778. Research Gate.  
[https://www.researchgate.net/publication/49597795\\_Indigenas\\_andinos\\_en\\_Chile\\_Colonial\\_Inmigracion\\_insercion\\_espacial\\_integracion\\_economica\\_y\\_movilidad\\_social\\_Santiago\\_Siglos\\_XVI-XVII](https://www.researchgate.net/publication/49597795_Indigenas_andinos_en_Chile_Colonial_Inmigracion_insercion_espacial_integracion_economica_y_movilidad_social_Santiago_Siglos_XVI-XVII)
- Valenzuela, J. (2017) Indias Esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco. En Valenzuela, J. América en Diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). (pp. 319-380). Instituto de Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política, Red Columnaria, RIL Editores.
- Villalobos, S. (2019) Breve Historia de Chile. 24ª edición. Editorial Universitaria
- Villar, D. & Jiménez, J. F. (2001). Para servirse de ellos: cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX). Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 26, 31-55.  
<https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3074>
- Vivar de, J. (1966) Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Memoria Chilena. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8175.html>
- Zavala, J.M. (2015) Los Parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803: Textos Fundamentales. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Universidad Católica de Temuco.
- Zavala, S. (1994) La Filosofía de la Conquista. Fondo de Cultura Económica

## X. ANEXOS<sup>7</sup>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Alonso	Testamento	10 febrero 1566	Santiago	Perú	peru/ indio criado yanacona del Cuzco criado de Francisco Martínez	Yanacona criado de Francisco Martínez

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado	No especifica	no hay	no se menciona en el testamento	San francisco

<sup>7</sup> Estos anexos son las imágenes de las planillas que se usaron para vaciar en ellas la información de los testamentos revisados. Lo que aparentan ser faltas de ortografía, son, más bien transcripciones de los textos en su condición de producción temporal que difiere al castellano de la actualidad. Estos no anexos se presentan en orden alfabético de los testadores y testadoras.

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Alonso	Testamento	10 febrero 1566	Santiago	Perú	peru/ indio criado yanacona del Cuzco criado deFrancisco Martínez	Yanacona criado de Francisco Martínez

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado	No específica	no hay	no se menciona en el testamento	San francisco

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Alonso	Testamento	10 febrero 1566	Santiago	Perú	peru/ indio criado yanacona del Cuzco criado deFrancisco Martínez	Yanacona criado de Francisco Martínez

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado	No específica	no hay	no se menciona en el testamento	San francisco

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
no se menciona en el testamento	no hay	no	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
no se menciona	peru/ indio criado yanacona del cuzco criado de francisco martínez memoria de lo que tiene alonso yndio yanacona del cuzco criado de francisco martínez	sí	no declara

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
no declara	no hay	enterrar en san francisco

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	metió cuatro cabras entre las de francisco martínez y sacó tres	debe 2 pesos a indio de servicio que está muerto

bienes	finalidad de los bienes
una manta de paño azul, una camiseta de algodón, dos hanegas de maíz	que se hereden a su muger

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
su mujer con quien al presente está casado (no la identifica)	juano fernandez	cosme ramírez (testamentario ) juano ramírez y su hijo de juano ramirez, cosme ramíres, cristóbal malo de molina, juano fernandes herrada u su hijo, juano fernandes.

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>dicta su memoria a cristobal de molina, padre presbítero español residente en cuzco y especialista en quechua que hacía de traductor, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de Naturales de Cuzco, a él lo dicta porque no firma porque no sabe</p>		<p>Joan de la peña</p>	<p>Memoria que lleva a escribano para elaborar testamento no sigue la misma estructura del anterior testamento (inés). El testamento lo escribe el padre cristobal de molina clérigo presbítero, alonso declara que lo escrito es su testamento y última voluntad. Escribano joan de la peña. Cristóbal de Molina llegó a cuzco aprox. 1556, por lo que Alonso debió llegar a Chile posterior a ese año y antes de 1566. Escribano habla por él.</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Antón Guamantaguisa	Testamento	13 de julio 1594	Santiago	Cusco	Perú/ natural del reino del Perú, Cochapampa	no se menciona
Antón Guamantaguisa	Codicilo	16 julio 1594	Santiago	Cusco	Perú/ yndio del Cusco enfermo en una cama	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado con Yndia del Perú, Beatriz	Creyente	<p>Desea poner su alma en carrera de salvación; cree firmemente en la santa madre iglesia de Roma y toma como abogada a la virgen madre de dios para que ruegue por su alma a su preciosos hijo y haga misericordia de su alma. Encomienda su alma a dios y su cuerpo a la tierra.</p>	<p>Declara que su cuerpo sea sepultado en la iglesia de nuestra señora de Las Mercedes de la ciudad de Santiago, donde sus albaceas determinen, con cruz baja y se celebre una misa cuando sea posible.</p>	<p>Iglesia nuestra señora mercedez, de la ciudad de santiago.</p>
Casado	X	no hay	X	

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forsozas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
<p>Realización de una misa el día de su entierro si es posible, por hora, si no al día siguiente: 4 misas cada un año, dos por su anima y dos por su primera mujer beatriz. Dictadas por su segunda mujer, si cumple las condiciones de su testamento. Si no sean dictadas por el padre joan into borges o el cura que fuere de san saturnino.</p>		<p>sí, deja un solar en capellanía</p>	<p>no se menciona</p>
<p>revoca esta cláusula. Si Leonor se quiere casar, que lo haga y que haga uso del solar, pero que le haga cutaro misas cada un año</p>		<p>revoca la capellanía</p>	

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
<p>Revoca cualquier otra memoria o testamento previo a el descrito.</p>	<p>perú/ natural del reino del Perú, cochapampa</p>	<p>no lo menciona</p>	<p>enfermo de cuerpo y sano de voluntad</p>
	<p>perú/ yndio del cusco enfermo en una cama</p>		<p>enfermo en cama y en apariencia sano de juicio y entendimiento natural</p>

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>enfermo de cuerpo y sano de voluntad y poner su alma en salvación.</p>		<p>que su cuerpo sea sepultado en la iglesia de nuestra señora de las mercedes de santiago en la parte y lugar que les parezca a los albaceas. entierro con cruz baja y el día de se enterramiento u otro se le haga una misa de cuerpo presente en el mismo mansterio con su responso y se pague la limosna acostumbrada. capellanía. Pagado el entierro y misa de cuerpo presente, que se hagan misas por el padre juano pinto borges, su albacea. Misas por él y por su primera esposa difunta.</p>
<p>enfermedad</p>		<p>una misa cada año por cuatro años</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>revoa otras memorias hechas antes de la fecha del presente documento. Si su actual mujer no cumple con las disposiciones de hacer dos misas por él y dos por su primera mujer fallecida, le quiten el solar que hereda. Si Leonor se casa otra vez o se va de la ciudad el solar se vende y con ese dinero se pagan las misas en cada un año y las haga el padre joan pinto borges o el cura que fuere de san saturnino. el solar queda en capellanía hasta que pueda venderse . le hagan misas a su mujer falecida y especialmente seis misas por su alma si se vende el solar . estas seis misasen el altar del señor obispo y las demás a disposición de sus albaceas.</p>	no se especifica	no se especifica
<p>que lo en el testamento y memoria de atrás valga como su testamento ultima y postrimera voluntad. Cambia que si Leonor se casa goce del solar y que haga cuatro misas cada una un año</p>	no se especifica	no se especifica

bienes	finalidad de los bienes
<p>un solar, tres tinajas, una manta y camiseta de lana, un puercu grande, una silla y freno, un cordovan, dos rejas de arar, una sierra, una hacha, una caja vieja, ...un barril lamynado de yerro, mando a las mandas forzosas un tomin a cada una. Es albacea de pettrona palla, india, y tiene a su cargo un solar y viña que ella dejó, dos tinajas y dos azadores una caja grande y un lagar. cuando no esté pasarán a alonso torres. un cavallo que deja a su mujer.</p>	<p>Un solar que sea entregado a su segunda muger, la cual debe una vez al año, decir cuatro misas, dos en su nombre y dos en nombre de su primera muger, si no es así, quitarle dicho solar, y venderlo.</p>
<p>no menciona</p>	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
capellanías	clérigo alvaro gomez clérigo, juano pinto borges , beatriz gonzales viuda y a pedro poma del cuzco	alonso de torres, diego santos, juano de aguilera
Leonor su mujer		alonso gonzález de medina, diego santos, no tuvo más testigos

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>lo dicta y no firma porque no sabe y lo hace en su nombre alonso de torres. Ginés Toro Mazote, escribano</p>	<p>No se menciona</p>	<p>Gines de toro mazote</p>	<p>El texto habla en primera persona. por no saber firmar, rogo a Alonso de Torres lo firmara por el</p>
<p>no firma porque no sabe. Ginés de toro y mazote escribano</p>	<p>No se menciona</p>	<p>Gines de toro mazote</p>	<p>No firmo por que no suppo, firmaron por el otorgante los testigos.</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Bárbola	carta Testamento	13 diciembre de 1601	Santiago	Aconcagua	india natural del pueblo de aconcagua, de la encomienda de el general Alonso Riberos Figueroa	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	Lugar de entierro
X	X	in dei nomine amen	X	

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
	no lo menciona	no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenecer a encomienda	Estado de salud físico y mental
	india natural del pueblo de aconcagua, de la encomienda de el general Alonso Riberos Figueroa	sí	enferma de cuerpo y sana de juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
temor a la muerte y deseando poner su alma en carrera de salvación	que es cosa natural	<p>encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra. Toma a la virgen como su abogada e intercesora para que junto a los ángeles rueguen a dios por ella, pecadora, cuando su alma salga de su cuerpo para ir a su santa gloria. Que sea enterrada en el convento de san agustín donde sus albaceas lo estimen. que su cuerpo sea acompañado por el cura y el sacristán de la catedral de santiago y se pague la limosna de su entierro.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>que se cobre a Juan Ortíz de Araya las ovejas y sus crías. Que se venda la mitad para pagar su entierro, misas en el convento de San Agustín hechas por los frailes y dos misas rezadas en el altar del señor obispo por los curasy se les dé dos pesos de limosna de ambas misas. Aparta dos tomines para las mandas forzosas. revoca lo hecho anetriormente sin mencionar que es cosa del diablo</p>	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
<p>su hijo heredó ovejas de su padre y estas quedaron en poder de Juan Ortiz de Araya, su tío. Agustín falleció y, en consecuencia, esas ovejas y sus crías le pertenecen</p>	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>Gonzalo hereda la mitad de las ovejas y sus crías</p>	<p>encomendero alonso riberos, su albacea (tb es su encomendero)</p>	<p>diego serrano, francisco de cáceres y francisco de riberos y don jusepe de carvajal y ginés de Toro el mozo,</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
el escribano declara NO conocerla y por eso declararon 4 testigos mediante juramento (que la conocen) y no firmó porque no supo, diego serrano firmó por ella. Escribano Ginés de Toro y Mazote			

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Bárbola de OROPEZA	carta Testamento	24 mayo 1610	Santiago	No es mencionado	viuda mujer del cacique Juan de Macul	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Viuda de don Juan cacique de macul	Creyente de la fe católica	en el nombre de dios, se declara creyente y encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra.	Acompañamiento de sus albaceas, por su voluntad	En la iglesia mayor de Santiago en el arco de los pobres.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Misas de cuerpo presente	no lo menciona	no lo menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenecer a encomienda	Estado de salud físico y mental
<p>revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes de este a la fecha y otorgado para que no valgan.</p>	<p>viuda mujer del cacique Juan de Macul</p>	<p>no se menciona</p>	<p>enferma del cuerpo en mi juicio y entendimiento y para hacer testamento tengo entera memoria</p>

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temiéndome de la muerte y deseando poner su alma en carrera de salvación. Hacer Justicia sobre deslindes de sus tierras</p>		<p>que su cuerpo se entierre en la iglesia mayor de Santiago en el arco de los pobres. Sobre las misas de cuerpo presente y acompañamiento de su entierro, que sea voluntad de sus albaceas <b>que por ser pobre no deja mandado nada.</b></p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>declara que a Contanza le dio en dote todo lo que tenía y que fue más que en derecho le correspondía y que lo que le deja a Francisca Pereira es mucho menos del total y remanente del quinto de lo que le dio a Constanza. Revoca todos los testamentos anteriores</p>	<p>No posee de importancia ni cantidad</p>	<p>No posee de importancia ni cantidad</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>Declara que es le pertenecen las tierras en Macul de donde su marido fue cacique . Declara sentirse agraviada porque la medida de las tierras la dejó con menos tierras que las que tenía y manda que su heredera las saque y las suceda.</p>	<p>Queden en poder de su albacea Martín Sánchez, quien tiene el poder de vender y rematar cualquier bien que ella tenga para pagar su entierro y misas.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>Constanza de Oropesa que ya está difunta. Francisca Pereira, mujer legítima de Marcos de Esquivel para que ella herede las tierras y sus bienes.</p>	<p>su albacea es Martín Sánchez para hacer misas. Le da poder para que venda y pague su entierro y las misas que se pudieran decir que no sean más que las que alcancen.</p>	<p>Marcos de Esquivel, bachiller Diego Ortiz de Avendaño, Marcos Machado</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>no sabe firmar y le ruega al bachiller diego ortiz de avendaño que firme por ella. Escribano da fe de conocer a la otorgante. Juan Rossa de Narvaez escribano público y de cabildo.</p>	<p>Escribano da fe de que conoce</p>	<p>Juan Rossa de Narvaez escribano público y de cabildo.</p>	<p>en este testamento se ve que no hay intención de ritos funerarios para asegurar la gloria eterna. Expresa sentirse agraviada (no hay otro sentimiento declarado más que el temor)</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Bartolomé	testamento	2 de febrero de 1596	Santiago	Valdivia	Valdivia, indio natural de Valdivia, pecador	zapatero (se presume por lo que declara en bienes)

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
viudo	pecador	Ser enterrada en el convento del señor San Francisco, desta ciudad (santiago) en la pila del agua bendita. Ser enterrado su cuerpo, con la cruz baja y la acompañe el cura y sacristán de la iglesia mayor de esta ciudad.	Se realice una misa cantada por su anima en el convento donde sea enterrado. Su entierro debe ser acompañado por el cura y sacristan con cruz alta. Además después de pagado su testamento, se realicen con sus bienes misas en nombre de su anima y esposas difuntas.	Convento de nuestra señora e las mercedes, dentro de la iglesia en la parte y lugar que el albacea peresciere

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
El día de su entierro o al siguiente.	Se paguen las limosnas de las misas con sus bienes. Manda un tomin a cada una con lo cual las aparta de sus bienes.		

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
reboca y anula y da por ningún otro cualquier testamento que antes deste alla fecha oara que no valga por mi testamento ultima y postrimera boluntad en testimonio de lo cual otorgue la presente carta	valdivia, indio natural de valdivia, pecador	no lo menciona. Viene del Sur y se declara pecador	Estado enfermo en cama y sano de la voluntad y en mi buen entendimiento

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
deseando poner mi alma en carrera de salvación		entierro en el convento de nuestra señora de las mercedes dentro de las iglesia y donde al albacea le pareciese. Que acompañe a su cuerpo el cura y sacristán con cruz alta y se pague de mis bienes la limosna como indio pobre. Misa canata el día de su entierro u otro día siguiente con su vigilia y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada. mando a las mandas forzosas un tomín cada una con lo cual lo aparta de sus bienes. Bienes: ropa, 15 pares de horma de zapatero, dos tablas de entablar botas, 2 pares de tijeras de zapatero, 5 hierros de picar, un sacabocado, dos escanillas, un ojo de gallo y un cartabon. con los remanentes de sus bienes pide misas por su alma y pos sus mujeres difuntas.

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	francisco perez sillerero: 4 pesos, dos por él y dos por acosta. Capitán tomás de laverría (Tomás de Olavarría) 4 pesos y ducado lo que queda de deuda por zapatos que le hizo; carpintero luis sanchez, 3 pesos y dos tomines; gonzalo de abrego un peso y 4 tomines; Francisco de salamanca un peso; caconigo francisco de ochandiano 3 pesos; diego seriche le debe una mesa que ya fue pagada. anton ximenez deben unas espuelas que le pidió a cambio de u8na yegua.	no se especifica

bienes	finalidad de los bienes
<p>3 camisetetas, unos guerguescos, una pieza de ropa de la tierra listada, dos sombreros, una fressada blanca de la tierra, quince pares de hormas de zapatero, dos tablas de entrablar botas, dos pares de tijeras de zapatero, cinco hierros de picar, un sacabocado, dos escanyllas, un ojo de gallo, un cartabon.</p>	<p>Se digan misas por su anima y de sus mugeres difuntas.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>su alma</p>	<p>padre frai juan del valle procurador de la casa de nuestra señora de las mercedes. Le da poder para que tome sus bienes y los venda en subasta o fuera de ella para pagar las mandas. Su alma es gñheredera universal y por ella que se hagan misas con los remanentes.</p>	<p>diego ordóñez clérigo presbítero, padre frai juano de lescano y diego olaso.</p>

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
no firma porque declara no saber y lo firma el padre juano de lezcano por él ante Melchor Hernández, escribano	No se menciona	Melchor hermandez	hipótesis: no declara animales ni tierras lo que me hace presumir que usa el testamento con fines religiosos para salvar su alma

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Beatriz	Testamento	10 septiembre 1596	Santiago	Provincia de Cuyo	Mendoza, provincia de cuyo, india natural de los indios de Francisco de Urbina. Declara ser creyente de la santa madre iglesia de Roma y declara que el padre Alonso de Toledo es su amo	Encomendada del padre Alonso Toledo, su amo

identidad civil (Viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
X	Creyente	Poner su alma en carrera de salvación y que la virgen sea su abogada ante dios. Encomienda su alma a dios y redime con su sangre y el cuerpo a la tierra	X	Monasterio de monjas, Santa Clara. De la ciudad de santiago. En el lugar que al padre alonso de toledo le pareciere

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forsozas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
	a cada una de ellas medio tomyn con lo cual las aparto de sus bienes		

<b>cómo revoca hechos pasados</b>	<b>Identificación/ caracterización de quien testa</b>	<b>pertenece a encomienda</b>	<b>Estado de salud físico y mental</b>
	mendoza, provincia de cuyo, india natural de los indios de francisco de urbina. Declara ser creyente de la santa madre iglesia de roma y declara que el padre alonso de toledo es su amo	declara tener amo	enferna en cama, sana de juicio

<b>Razones que motivaron la creación del testamento</b>	<b>Reflexiones sobre la muerte</b>	<b>Disposiciones funerarias</b>
temor a la muerte, deseo de poner su alma en carrera de salvación. Encomienda su alma a dios	cosa natural	ser sepultada sepultada en el monasterio de monjas de santiago en el lugar que disponga su amo el padre alonso de toledo

<b>disposiciones no religiosas</b>	<b>Acreencias</b>	<b>Deudas</b>
que sus hijos estén con el padre alonso de toledo su amo para que los trate como sus hijos. Ella señala que si los padres de sus hijos quisieran pagar la crianza que ella ha hecho sola de ellos se los den y se considere como bienes para que se haga bien su alma. aparta medio tomín de sus bienes para el pago de sus mandas forzosas.	la mujer del cacique de Nancagua le debe cuatro gallinas. Beatriz.	le debe cuatro gallinas a india de Quilicura que manda se las paguen si ella las reclama.

bienes	finalidad de los bienes
<p>declara tener una caja pequeña en poder del padre alonso de toledo, una frazada vieja, una hánega de porotos que tiene en la estacia del padre toledo, ropa</p>	<p>pagar deudas, con la india de quilicura, Los deja a disposicion de su amo, para que los venda como quisiere y cubra el entierro y misas, y si quedase algo se repartiese entre sus hijos.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>sus hijos juano y bernabe.</p>	<p>padre alonso de toledo es su albacea y da poder para tome sus bienes y para que la mande a enterrar y decir las misas que le pareciere y si quedan bienes, sus herederos universales son sus hijos</p>	<p>francisco de toledo, gaspar banegas, luis de toledo tres y juano venegas y melchor sanchez</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>no firma y firma por ella gaspar venegas. Miguel geronimo venegas escribano público</p>	<p>conoce</p>	<p>Miguel geronimo benegas</p>	<p>declara pertenecer a los indios de francisco de urbina y que su amo el es padre alonso de toledo (india de servicio) el albacea hará uso de los bienes para pagar deudas y misas y algunos ritos religiosos según lo disponga y si quedan bienes, van a sus hijos</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Catalina	Testamento	5 de febrero de 1596	Santiago	Ciudad de Angol	Angol/ india natural de Angol peccadora. Decalar tener un amo: Juan Baraona	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
x	Pecadora	Encomienda su alma a dios y redime su preciosa sangre y su cuerpo a la tierra	Ser enterrada en el convento del señor san francisco, desta ciudad (santiago) en la pila del agua bendita. Ser enterrado su cuerpo, con la cruz baja y la acompañe el cura y sacristán de la iglesia mayor de esta ciudad.	Convento de san francisco.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Realización de 12 misas resadas desde el día de su entierro hasta el nobenario.	Se paguen las limosnas de las misas con sus bienes.		

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
Revoca y anula cualquier otro testamento, codicilos o poder que haya dado para testar, para que no valgan en juicio ni fuera del salvo este que ahora otorga.	angol/ india natural de angol pecadora. Decalar tener un amo: juan baraona	declara tener amo	sana de juicio enferma de cuerpo

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
enfermedad	si dios fuere servido de llevar de esta presente vida	ser sepultado su cuerpo en el convento del señor san Francisco en la pila del agua bendita y se pague las limosnas acostumbrada. Entierren su cuerpo con cruz baja y le acompañe el cura y sacristan de la de la iglesia mayor de esta ciudad (santiago). Que se diga en el convento por los freiles del doce misas rezadas desde el día de su entierro hasta el nobenario y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada. que la entierren con el hábito de san francisco y se pague la limosna acostumbrada

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
que su albacea aclare la deuda que tiene con ella Juan Ambrosio y declare los bienes que derivan de esta aclaración	su amo Juan barraona le dejó 100 pesos de oro en manos de Juan ambrosio, declara que este último le ha sacado mucho pide que se aclare	no se especifica

bienes	finalidad de los bienes
<p>su amo le dejó un indio viejo llamado juan macho y una india llamada beatriz, a los cuales ha dado de vestir y tratado muy bien. Declara bienes como ropa, herramientas, una caja grande con llave, ropa de cama, deja su cama a Diego su hijo y a Juan, hijo de juan baraona. declara que tiene una chacra de maíz y porotos sembrada en tierras de pedro armenta y pide que sus albaceas concuerden con los frailes del convento que calculen las misas que harán con pago de esta siembra. declara dejar telas y ropas para los dos muchachos. le deja a francisca una cazuela chica y una pieza de ropa. deja un asadon y un asador a los padres (no sé si a los padres de francisca o a los padres de la iglesia) a cambio de misas.</p>	<p>Pago de limosnas de las misas, pagar el testamento,</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>Diego barona hijo, juan baraona hijo de su amo, frailes de convento no identificado, francisca, niña que tiene en su poder</p>	<p>albaceas: vecino gerónimo pardo y le da poder para usar sus bienes y pagar lo que declara en el testamento. Deja a su <b>hijo natural</b> con juan baraona, diego barona, como heredero universal del remanente</p>	<p>padre fray miguel gargantuel, frai andres de san bisente de la orden de san francisco, pedro altamirano, geronimo godo</p>

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
no firma porque no sabe. Firma por ella fray andres sant vicente . Escribano público y de cabildo Melchor hernandez	No se menciona	Melchor Hernandez	habla en primera persona.El apellido del hijo que declara con juan baraona está transcrito como barona. pedro de armeneta que levanta un portal que es el antecedente del portal fernandez concha. Firmar por ella da cuenta de la condición de incapaz que se le reconocía

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Contanza de Oropesa	carta de poder	16 julio 1602	Dictado en Santiago	No es mencionado	Cacique principal de Macul y de Barvola de Oropesa, mujer legítima de Juan. <b>no se autodenomina india</b>	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casada de Cristobal Sánchez	x	no hay	no hay	no se menciona

disposición sobre celebración de misas u ritos posteriores al entierro	mandas forsozas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
no se menciona	no se menciona	no	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
no se menciona	hija legítima de don Juan Cacique principal de Macul y de barvola de oropesa, mujer legítima de Juan	no lo menciona	

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
Reclamar las tierras de macul que eran de su padre difunto, las cuales Luis Juffre se a entrado en ellas pidiendolas por vacias. Pretende pedir justicia general para en caso de tierras proveydo por su señoría de el gobernador de este reyno	no hay	no

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
da el poder a su marido y a alonso del corro, procurador de causas para demandar las tierras y en todas las causas que fuesen necesarias	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
<p>las tierras heredadas de su padre al ser hija única y que están en poder del encomendero.</p>	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>ella lo firma (ella sabe firmar) su marido no sabe escribir y firma por él francisco de toledo ante geronimo de venegas, escribano público.</p>	<p>Escribano da fe de que conoce</p>	<p>Miguel geronmio de benegas escribano publico</p>	<p>no se hace llamar india. Hija de cacique de macul. Pone énfasis en la legalidad de su filiación para dar poder a marido para que el encomendero de macul le restutya las tierra que heredó de su padre. Ella firma.</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Diego	Testamento	6 mayo 1613	Santiago	cusco, criollo de esta tierra esta tierra (nacido en cusco y criado en Santiago)	Cusco. Criollo de esta tierra	está en la casa del capitán Gerónimo (lo que se puede interpretar que es parte de una encomienda y ser indio de servicio). Fue sastré

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Hijo d e Hernando y de Juana ambos indios de cusco. Casado según orden de santa madre iglesia con Catalina yndia con quien tiene un hijo legítomo llamado Jussepe	x	siendo dios nuestro señor servido	entierro en la iglesia de nuestra señora de Merced, en la capilla de la cofradía de nuestra señora de Guadalupe. Como les pareciese a los albaceas y a la cantidad de su pobreza	iglesia de nuestra señora de la merced en la capilla de la cofradía de nuestra señora deGuadalupe

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
pide a sus albaceas le hagan el entierro como les pareciere y "a la cantidad de su pobreza".	un real a cada una con que las aparte de derechos que pudieran tener a sus bienes		sí, perteneciente a la cofradía de la señora de guadalupe y les debe la limosna que manda se pague con sus bienes

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	perteneces a encomienda	Estado de salud físico y mental
reboco otros testamentos codicilos poderes que antes de este aya hecho porque quiere que no valgan sino lo contenido en este par por ser su ultima voluntad		sí, Gerónimo Zapata de Mayorga, tesorero de la República	enfermo en una cama, a lo que pareció en su juicio y memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias	
enfermo, declarar deudas como bienes			

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>declara que ha sido criado en la casa del Tesorero y que le ha servido y le ha hecho trabajos como sastre y que estos se los ha pagado, declarando que no le deben , salvo 18 patacones por un trabajo a su ama Constanza Arias de la Fuente y pide que esta deuda se le pague a su mujer Catalina y pide que le hagan bien por su alma con limosna (pago de servicios religiosos)</p>	<p>Rodrigo ramos 8 patacones. Marcos hernandez 6 patacones. Joan chico dos patacones. Hernando Vazque 10 reales. Francisco hernandez xiron dos anegas de papas. Geronimo zapata de mayorga 10 y 8 patacones.</p>	<p>No debe nada a nadie</p>

bienes	finalidad de los bienes
Un tablero de su oficio y unas tixeras dos candados con sus llaves	a mandas forzosas

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
Su hijo joseph	Juan navarro	marcos de esquibel y marcos hernandez y alonso del campo

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
no firmo porque dijo no saber, firmo marcos de esquibel	Escribano da fe de que conoce	Diego rutil escribano publico	Esta escrito en tercera persona. Por sus bienes declara deudas de trabajos como sastre. Y usa el testamento para que se formalice la deuda

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Diego Guamán	carta de testamento	12 de octubre de 1610	Santiago	Perú Guamanga	natural de Guamanga, marido de Leonor, natural de Santiago, creyente en la santa fe católica. Pertenece a la cofradía de nuestra Señora de Guadalupe	Pertenece a cofradía

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado con leonor	Creyente de la fe catolica	al parecer no está visible. Encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra	Que acompañe su cuerpo el cura de la iglesia mayor con cruz baja	La iglesia del convento de nuestra señora de las mercedes

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
dos misas resadas por los frailes del dicho convento	a cada una un real	no lo menciona	sí, perteneciente a la cofradía de la señora de guadalupe

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	perteneciente a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoco y anulo y doy por ninguno y de ningun valor ni efecto los demás testamentos que antes de este haya hecho para que no valgan ni hagan fe salvo este testamento	natural de guamanga, marido de Leonor natural de Santiago, creyente en la santa fe católica. Pertenece a la cofradía de nuestra señora de Guadalupe	no se menciona	enfermo del cuerpo y sano de juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temiendo de la muerte y deseando poner su alma en salvación</p>		<p>cuerpo enterrado en la iglesia del convento de nuestra señora de las mercedes donde está la cofradía de nuestras señora de guadalupe de donde es hermano y que lo acompañen los hermanos de la cofradía. Que acompañen su cuerpo con cruz baja y lo entierre el cura de la iglesia mayor de esta ciudad. que el día de su entierro se hagan dos misas con cuerpo presente rezadas por los frailes del convento de la merced.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>manda que se cobre la deuda y que con esto se paguen las deudas que él tiene. Las mandas forzosas un real. Revoca y anula testamentos anteriores y que sea esta su última disposición</p>	<p>deudas contenidas en la memoria de Marco Antonio Mesina</p>	<p>Declara que le debe a la cofradía 8 pesos</p>

bienes	finalidad de los bienes
no menciona	pagar el testamento y el remanente quede a sus herederos, sus tres hijos

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
sus tres hijos legítimos.	Leonor, su mujer. Marco Antonio de Mesina y a Alonso indio procurador de la cofradía para que de sus bienes se pague el testamento y que los remanentes queden a sus tres hijos legítimos. Deja por curadora a su <b>mujer y la nombra albacea</b>	marco antonio mesina, guillermo barvero y Miguel Pérez indio y Juano de Quiroga indio

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>no firma (no dice que no sabe) firma por él un testigo, Guillermo Barbero. Ante Juano Rossa de Narvaez, escribano público y de cabildo</p>	<p>No se menciona</p>	<p>Juano rosa de narvaes escribano publico</p>	<p>señala que no tiene otros testigos porque no se hallaron por se noche</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Diego Pichunpangui Apincha	carta Testamento	7 abril 1602	Santiago	No es mencionado	cacique principal del pueblo de lora, de la encomienda del capitán Pedro Gomez Pardo, vecino encomendero	Encomendado de Pedro gomez pardo

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado, con doña tereza picuntuvi	X	(en latín) yn dei nomine amen. Creyendo firmemente en el misterio de la santísima trinidad y en la santa madre iglesia de roma tomando a la virgen como su abogada e intercesora para que Jesús le perdone sus pecados y lo lleve a su santo reino. Encomienda su alma a dios	cuerpo acompañado por el cura y sacristan de la catedral con la cruz baja.	Monasterio del señor santo domingo de esta ciudad (santiago)

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Misa rezada por su anima, dictada por los frailes del convento. Se manda que se digan por su anima de dicho convento por los frailes otras 10 misas rezadas.	un tomir a cada una	X	X

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	cacique principal del pueblo de lora, de la encomienda del capitán pedro gomez pardo, vecino encomendero	Si	enfermo de cuerpo y sano de voluntad y de juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
enfermo de cuerpo y sano de voluntad		que su cuerpo sea enterrado en el monasterio de santo domingo el el lugar que a los albaceas les parezca. Que el dia de su entierro acompañe su cuerpo el cura sacristán de la catedral de Santiago con cruz baja y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada. que se digan por su alma en el convento de santo Domingo por los frailes 10 misas rezadas y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>revoca todo lo que el demonio le hiciera hacer contra nuestra santa fe católica y lo contenido en el testamento. Que es su voluntad que se traiga a su hija a Santiago para que sirva a su encomendero . Un tomin por cada manda forzosa y que se aparte de sus bienes. le deja a su amo encomendero a su hijo alonso para que se lo críe</p>	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
1000 cabezas de ovejas y sus hijos, de las cuales la mitad le pertenece a su esposa por sus bienes <b>por ser gananciales</b>	Pagar limosnas de sus misas, y entierro. 100 ovejas para el casamiento de su hija. Pago de dote a hija

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
100 ovejas de la parte que le pertenece de ganado de ovejas de vientre a su hija Petrona para su casamiento. Deja como heredera universal a su madre legítima todos los remanentes del testamento	Arno y fray el capitán Pedro Gomez y al padre fray Leandro Pezoa	fray Juano Delgado, Salvador Martínez, Diego Rutal

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
firma por él Diego Rutal porque declaro no saber firmar . Gerónimo Venegas escribano	Escribano da fe de que conoce	Miguel geronimo venegas	casado y velado: casado con la celebración litúrgica completa. se consideran los gananciales del matrimonio. se refiere a su madre como su madre legítima Francisca Apincha

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Elvira	Carta de poder	7 diciembre 1580	Santiago	No es mencionado	india, <b>hija del cacique Talagante</b> , perteneciente a la panaca Talagante	Yndia con licencia del dicho señor alcalde

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
x	x	no está completo el documento	Sea sepultada en la iglesia, en el lugar que le pareciere a Pedro Lisperguer	Sea sepultada en la iglesia, en el lugar que le pareciere a Pedro Lisperguer

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forsozas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
No específica	no se menciona	no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
no se menciona	india, hija del cacique Talagante, perteneciente a la panaca Talagante	no lo menciona, pero es hija del cacique de Talagante y, en consecuencia, podría ser parte de una encomienda	no declara

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
poder a su yerno Pedro Lisperguer, casado con su hija Agueda Flores	no hay	manda que sea enterrada en la iglesia en el lugar que estime Pedro Lisperguer

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
poder amplio para administrar sus bienes, actuar en su nombre	no se especifica	no se especifica

bienes	finalidad de los bienes
no menciona	sean traspasados a su heredera Águeda Flores, su hija

Herederos		albaceas /testamentario	testigos
hija Águeda Flores	hija Águeda Flores	capitán gregorio, Juan basques y elvira	

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no sabe escribir y le pide al alcalde que lo firme por ella ante Tomas de Pastene (alcalde de la época) hijo de capitán Juan Bautista Pastene, que fue parte de los capitanes de Pedro de Valvidia y encomendero (entre sus tierras se encuentra Peñalolén)	sí conoce	Tomass pastene	hija de un cacique inca bautizado por los españoles como Bartolomé de Talagante. Ella se casa con un alemán que llega a Chile y que se castellaniza con el nombre Bartolomé Flores. Ella pertenece a la elite inca. Lisperguer recibe una rica dote por casarse con Águeda Flores

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Gaspar	Testamento	21 julio 1597	Santiago, en la chimba	Jauja	Perú, Jauja, indio natural, católico cristiano	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
católico, cristiano	Católico cristiano	En el nombre de dios sepan que esta carta de testamento. deseando poner mi alma en salvación creyendo en la santa fe católica. Toma a la virgen como su abogada e intercesora para pedir perdón por su alma <b>para llevarla al paraíso</b>	Ser acompañado por el cura y sacristan con la cruz alta.	Convento del señor santo domingo, de santiago, en la parte y lugar que sus albaceas pareciere.

<b>disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro</b>	<b>mandas forzosas con fines piadosos</b>	<b>fundación de capellanías</b>	<b>pertenencia a cofradías</b>
Realización de una misa, por los padres de dicho convento. Si se muda la iglesia, que muden su cuerpo tambien. Volviendo a realizar una misa, y se salgan sus huesos con un responso. Se declara que se desea una misa en el altar de san joseff, en la iglesia mayor de la ciudad, a nombre de su anima. Ademas de una misa en el convento del señor santo domingo.	no lo menciona	no se menciona	no se menciona

<b>cómo revoca hechos pasados</b>	<b>Identificación/ caracterización de quien testa</b>	<b>pertenece a encomienda</b>	<b>Estado de salud fisico y mental</b>
reboco y anulo todos y cualesquier testamento codicillos poderes que antes de esta fecha allan hecho y otorgado para que no valgan salvo este que ahora otrogo que quiero que valga por mi testamento y ultima voluntad.	perú, jauja, indio natural, católico cristiano	no lo menciona. Del Perú, se declara cristiano	enfermo del cuerpo y sano del juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
Poner su anima en carrera de salvacion	quiere vivir y morir como cristiano	<p>que lo entierren en el convento del señor santo domingo en la parte y lugar que los alabaceas señalen . El cura que acompañe su cuerpo con cruz alta y se pague las limosnas con sus bienes. .</p> <p>Que el día de su entierro u otro día los padres del convento den una misa cantada con vigilia. que en el altar de san José que está en la iglesia mayor de Santiago se diga una misa rezada por su alma y se pague de sus bienes la limosna. doce misas rezadas y con responso sobre su sepultura por los padres del convento.</p> <p>que su cuerpo sea sepultado con el hábito del señor santo domingo <b>como sea muy viejo y que esté barato</b> a elección de los alabaceas.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>cuando se haga la nueva iglesia de santo domingo, que trasladen su cuerpo y se diga una misa rezada por los padres del dicho convento y saquen sus huesos con un responso y se pague de sus bienes.</p>	<p>el padre diego de asoca le debe cuatro arrobas de maiz, manda que se las cobren y den a su mujer. declara que le prestó a lucas del castillo un asadón que perdió y que costó 4 pesos, manda que se lo cobren y dejen por sus bienes;</p> <p>pedro gomez le debe 4 botijas de vino por lo que le prestó el lagar el cual lo tiene en su poder, manda que se lo cobren</p>	<p>no se menciona</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>declara tener dos solares y dos casa hechas en ellos que lindan con juano chico y con el río de esta ciudad declara que pertenecen a ana hija legítima y a isabel su legítima mujer , la sala y un aposento de la dicha casa conun solar poco menor que le dio en dote y casamiento a su hija con lo plantado de viñas y oliva manda que sus albaceas se lo den y el resto que es de él y se considere como sus bienes. manda que sacada la dotelos demás bienes son de su mujer . declara que un solar que pertenecía a su hijo difunto heredando sean de juan su nieto. declara tener cincuenta pesos de buen oro. declara tener herramientas. a la mujer le deja la viña y casa una tinaja de lo que coja cada año de vino y haga bien por su alma y que le den las herramientas por el bien de la viña. que las dos barretas de hierro se las den a su mujer; alajas de casa y una yegua baya que se la den a juano su nieto. deja por sus bienes un lagar de palo. declara tener 18 vigas y cuatro umbrales de algarrobo y canela las que deja por sus bienes.</p>	<p>Pagar limosnas de las misas, que pide.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
su mujer y su nieto juano. A la hija la aparta de sus bienes por haberle dado la dote	diego sanchez mirabal y a manuel gonzalez chaparro ambos juntamente para que tomen sus bienes y con ello paguen el testamento.	francisco moreno, pedro de la barrera, antonio diaz, melchor sanchez,

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firma y firma por eél pedro de la barrera ante geronimo de venegas	da fe que conoce	Miguel geronimo benegas	No firma porque no sabia, rogo que firme testigo oedri de ka barrera

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Gaspar Guanica	Testamento	2 de junio de 1612	Santiago	Perú	Yndio natural de Xauxa en el reino del Piru	vive en la Chimba

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	Lugar de entierro
Casado y "belado" por segunda vez con ysavel yndia . Está viudo.	Católico cristiano	no se expresan		

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
10 misas rezadas en cada un año las cinco por su anima y las otras cinco por la dicha ysabel su mujer, un día en el día de la señora Santa ysabel y otra en la octava pascua de reyes, las otras donde pareciere a los religiosos del convento		sí	

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
su mujer Isabel dejó en renta la mitad de los bienes para una capellanía en el convento del señor Santo Domingo. Ella ha muerto y Gaspar revoca este mandato cambiando la capellanía en el convento de San Agustín		no lo menciona	

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>Revocar la disposición de los bienes heredados de su esposa difunta para cambiar la capellanía. Heredar a su hija Ana, india, casada con Juan Calderón. Que las rentas de sus solares (por la producción de sus tierras) sea destinada a las capellanías para el pago de diez misas rezadas en cada año: cinco por su mujer y cinco por él. los bienes que no sean de disposición de sus familiares que vayan a la capellanía y si su familiares no quieren se los den al padre de la capellanía, ante esto, el escribano le advierte de la ilegalidad y se somete al apremio de los jueces.</p>		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
tres solares y casas, plantados de viña y arboleda en la Chimba y que linda con Juan Chico y Manuel González Chaparro.	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
	no lo menciona	el capitan Pedro de Acurcio y Andrés Ximénez y Marcos Hernandez

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firmó porque dijo no sabía, a su ruego firmó un testigo	Escribano da fe de que conoce	Diego rutal	en este testamento habla directamente el escribano y señala que Gaspar declaró en la lengua del "ynga" que entiendo y refuerza que le preguntó muchas vecespreguntas y advertencias para asegurar la voluntad explicando lo que significa poner sus bienes a beneficio de la capellanía. declara que apesar de las advertencias renuncia a leyes de su favor

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Hernando	Testamento	2 de febrero de 1617	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	yndio natural de esta tierra de Chile	mueblista (por lo que declara que le deben)

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado y "belado" según orden de la santa madre iglesia con beatriz yndia	x	otorgo que a servicio de dios nuestro señor y de su bendita madre	Misas que les pareciere a sus albaceas conforme <b>al poco caudal que posee</b> . Acompañamiento de la cruz y cura de la misma si alcanza el caudal.	Iglesia de la berracruz del convento de nuestra señora de la merced

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertinencia a cofradías
	un real a cada una con las que aparto de mis bienes		

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
reboco otros cualquier e poderes e memorias que haya hecho y en especial la que hizo el padre agustino quiero que no valgan si no la contenido en este por ser mi ultima voluntad que es echo en la ciudad de santiago		no lo menciona	enferno de cuerpo y en su juicio y memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
expresar ultima voluntad y declarar deudas		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	<p>Padre de San Agustín (que no se nombra) le debe 2 pesos 1/2 en oro. Diego masuelas le debe 100 ovejias de castilla como pago de sus servicios. Padre san agustin, dos pesos y medio en oro. Gregorio jorge, cuatro patacones y medio, por la hechura de una silla. Domingo Millan tres patacones de resto de dos silas que le hizo. Andres Paez el mozo tres patacones de resto que le presto. Francisco leal un patacon de obras de zapatero. Martini el yndio de gavilan dos patacones y cuatro reales. Joan el sastre del capitán alonso del campo un patacon por media anega de papas que le dio. Bartolome yñido del dicho capitán catorce reales de hechura de una silla. Domingo yndio de andres paez diez fanegas de mayz. Que se le pague a un indio con ovejas el trabajo de cuidarlas.</p>	<p>Debe a un padre de santo domingo dos patacones. Dos pesos y medio en oro al padre de San Agustín que se cobren y se hagan misas por él.</p>

bienes	finalidad de los bienes
Unas tijeras de zapatero grandes, herramientas varias.	Mando a que a pasqual yndio, se le dé el acha y un asadon y unas tijeras y todas las ormas de zapatero y las alesnas y un martillo y una almarada. 20 obejas se den a francisco yndio que conoce el dicho antonio ximenez por pago de trabajo.

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
su mujer, beatriz a quien solo le debe la mitad de los "pocos" bienes adquiridos después que se casaron.	Antonio de ximenez y su dicha mujer	Diego de silba bartolome de toromedina y joan de messa

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firma porque no sabia firmar	Escribano da fe de que conoce, firma Jhuan de messa	Diego rutal	

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Hernando Chipanvilu	Testamento	30 de abril de 1597	Dictado en Santiago	No es mencionado	señor e cacique del principal de Tanco de la encomienda de Tomás Veas Durán	Encomendado de Tomás Durán

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
x	x	En nombre de dios Amen, encomienda su anima a dios	En dicho convento, se pide una misa si es que es ora pertinente su entierro si no durante el día siguiente.	En la iglesia de nuestra señora de las mercedes, de la ciudad de santiago, en el lugar que sus albaceas pareciera.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Cuatro misas, rezadas en la iglesia mayor de santiago	se manda a cada una medio peso	Capellania en nuestra señora de las mercedes	

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
reboco cualquier testamento o cidicilio que alla hecho y poderes que alla dado para testar para que no valgan salvo este que ahora otorgo en testimonio.	señor e cacique del principal de tanco de la encomienda de tomás veas durán	Pertenece a la encomienda de tomas beas duran	enfermo de cuerpo y sano de juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
temiéndome de la muerte que es cosa natural, deseando poner su alma en carrera de salvación	encomienda su alma a dios y su cuerpo a la tierra	que sea sepultado en la iglesia de nuestra señora de las mercedes donde los albaceas digan y se pague las limosnas de sus bienes. Misa de cuerpo presente le día del entierro u otro día. Misa de cuerpo presente y cantada con vigilia y responso y que se pague de sus bienes. las mandas forzosas cada una medio peso

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
capellanía de deudas (no está transcrito)	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
no menciona	Pagar limosnas

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
no tiene herederos ascendientes, descendientes ni transversales. Nombra como heredera a su alma	francisco gomez de las montañas (hijo de capitán de Valdivia)	padre francisco ramírez, diego serrano y diego gomez,

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
firma por el francisco ramírez ante el escribano gines toro mazote	si conoce	Gines de toro mazote	Habla en priemra persona. Nombrar al alma como heredera para que los bienes se destinen a misas, las que se pagan con sus bienes. Miedo a la muerte en pecado

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Inés	carta Testamento	6 de septiembre 1597	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	india natural de esta tierra de la encomienda de Juan de Barrios del pueblo de Ligueymo. Declara que Cristóbal Veas (beas) es su amo	encomendada de Juan de Barrios

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
un hijo con su amo Cristóbal Beas. Su hijo se llama Francisco y está fallecido	X	en el nombre de dios. Toma a la virgen como abogada e intercesora para que perdone su alma y la lleve al paraíso	Que su cuerpo sea acompañado por el cura y sacristan de la santa iglesia con la cruz alta y se doblen las campanas	En la iglesia mayor de la ciudad en el arco donde se enterran los pobres

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Realización de una misa por su anima por el cura de dicha santa iglesia. Que el padre Diego Martínes senteno clerigo diga por mi anima en el altar de san josef dos misas resadas	un tomir con lo cual aparta de sus bienes	no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	india natural de esta tierra de la encomienda de Juan de barrios del pueblo de liguerno. Declara que cristóbal veas (beas) es su amo	pertenece a encomienda de Juan de barrios	estando enferma en cama de la enfermedad que dios le ha servido dar y buen seso

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temiéndome de la muerte que es cosa natural, deseando poner su alma en carrera de salvación</p>	<p>cosa natural</p>	<p>su cuerpo sea sepultado en la santa iglesia con cruz alta y se doblen las campanas y se pague la limosna acostumbrada. El día del entierro u otro día hacer misa por su alma hecha por el cura de la santa iglesia y que misa sea rezada y salga con el responso rezado sobre su sepultura la que se haga en el altar san Josef de la iglesia y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada.. que el padre diego martinez senteno diga por su alma en el altar de san Josef dos misas rezadas y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>su amo es cristobal beas, con él tuvo un hijo francisco. Ante escribano jines Toro Mazote dejó en testamento ganado ovejuno y cabruno a su hijo. Habiendo fallecido padre e hijo ella reclama la herencia que está en poder de Juan Ortiz de Araya, corregidor de aconcagua y currimón. manda que sus albaceas cobren la herencia y se consideren los bienes.</p>	<p>Juan Ortiz de Araya corregidor de aconcagua y currimon debe un ganado por herencia.</p>	<p>no se menciona</p>

bienes	finalidad de los bienes
ropa de lana de esta tierra y ropa de lana traída, ropa de casa, artefactos, herramientas. Un tupu de plata y una aguja de cochones. A las mandas forzosas destina un tomin a cada una que aparta de sus bienes.	pagar limosnas de misas, y que sus bienes queden para su heredera

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
los remanentes de su testamento para su heredera universal : catalina ortiz hija legítima de su amo y de su mujer legítima	su amo. albacea gerónimo de alderete y a juan barrios su amo poder cumplido ynsolidum y tomen sus bienes y los vendan en almoneda (subasta) o fuera de ella y cumplan el contenido del testamento	capitán herrando alvarez de toledo y juan nuñez de castro y andrés de toledo y melcho sanchez

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>lo firma por ella alvarez de toledo porque ella declara no saber . Geronimvenegas escribano público</p>	<p>da fe que conoce</p>	<p>miguel geronimo de benegas</p>	<p>creencia que dios le ha dado la enfermedad que tiene. Cristobal veas, amo con el que tuvo un hijo. Cuando testa declara tener otro amo Juan de Barrios. No tiene herederos, su hijo murió. Deja de a su encomendero como albacea y a la hija de este como su heredera universal</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Inés de Berrío	carta Testamento	24 marzo 1610	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	india natural de esta tierra hija de Andrés indio y Elvira su mujer, ambos muertos	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
X	X	en el nombre de dios todo poderoso. Toma a la virgen por abogada para que con San Pedro y San Pablo y demás santos y santas rueguen por ella. Encomienda su alma a dios y el cuerpo a la tierra		

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
	india natural de esta tierra hija andrés indio y elvira su mujer, ambos muertos	sí, de Rodrigo de Araya	enferrma de cuerpo y sana del entendimiento y memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temiéndome de la muerte que es cosa natural. Desea poner su alma en carrera de salvación y revocar cualquier hecho o dicho influido por el demonio, enemigo de la naturaleza humana</p>	<p>temor a la muerte que es cosa natural</p>	<p>sepultura en la iglesia del convento de nuestra señora de la merced donde sus albaceas lo estimen. El día de su entierro acompañen el cuerpo el cura y sacristán de la catedral y se pague la limosna como pobre. Cuatro misas por su alma que sean dichas en el altar del señor de san jose que está en la capilla del señor obispo don fray diego de medellin (muerto y enterrado ahí) y que se paguen como pobre. 8 misas rezadas en el altar del convento de la merced por su alma y la des sus padres y se paguen 8 reales la limosna de ellas.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>mandas forzosas dos reales a cada una. Declara que su hija esté en casa de Luciana de Vergara a la cual pide que recoja a su hija y la críe y la cuide como lo ha hecho con otras huérfanas</p>	<p>no se menciona</p>	<p>declara no deber a nadie más que a francisco, indio de su amo Rodrigo de Araya y pariente suyo dos o tres baras de lienzo de los juries por un cuerpo que le compré, mando se le paguen.</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>declara un vestido de raso negro nuevo acxo y liquida picada aforrada en tafetán encarnado. Un vestido de lanilla nuevo, vestido de anascote nuevo, vestido de raxa negro, vestido verde, liquida nuevo con su pasamanos, otras ropas pasamanos de oro y plata finos, más ropa, dos cajas, sábanas de algodón almohadas no asentadas, un espejo, dos cordobanes. tres barras de paño de méxico azul nuevo,</p>	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>su hija</p>	<p>padre herrando de penafuerte clérigo presbitero, francisco rodriguez y les da poder para que tomen sus bienes</p>	<p>pedro de la cruz bartolomé pontigo, joan paez. El escribano da fe que la conoce. No firma porque dijo que no sabía. Firma por ella el testigo pedro de la cruz. Escribano diego rutal</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
			pide rebaja para el cobro por el acompañamiento del cura y el sacristán de la catedral. Pide cuatro misas en la capilla donde está enterrado Fray Diego de Medellín quien fue obispo que instaló doctrina en mapudungun y exigión a encomenderos buen trato

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Inés González	Testamento	21 noviembre 1564	Santiago	Perú	perú/ India natural de las provincias del peru	Yanacona, criada del obispo de la cofradía del Santísimo Sacramento. Sirvió a primer obispo de Santiago, Rodrigo González Marmolejo

Inés González	Codicilo	5 diciembre 1564	Santiago	no aplica		x
Inés González	Codicilo	13 diciembre 1564	Santiago	no aplica	Perú/ doña ynés gonzález yndia	x

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
mujer soltera	Católica	En el nombre de la santísima trinidad, un solo dios verdadero, sepan quienes vean este testamento que estoy sana de seso. Tomo por abogada a la virgen nuestra señora para interceder por ella ante su hijo para pedornar su alma.	Que su cuerpo sea enterrado en la santa iglesia del monasterio del señor Saint Francisco, próximo a la sepultura de don Alonso de Vovadilla.	Iglesia del monasterio del señor saint francisco, santiago.
X	X	X	X	
X	X	X	X	

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
<p>Una misa cantada el día del entierro si la hora lo permite, si no al día siguiente. Con ofrendas de pan y vino.</p>	<p>misa de requiem cantada de cuerpo presente con vigilia y responso y ofrendada de pan y vino y que se pague de sus bienes; vayan por su cuerpo la cofradía con cruces altas. en monasterio de san francisco, que sus religiosos den 10 misas en su nombre y que se pague de sus bienes. que se hagan 10 misas en la iglesia mayor de santiago por el cura de esa iglesia y sus sacerdotes, 10 misas más de requiem por ella y por sus difuntos, que se pague de sus bienes. que se hagan 7 misas por su alma y la de sus difuntos en el monasterio de nuestra señora de las mercedes por los religiosos y sacerdotes y se pague de sus bienes. hacer novenario de misas rezadas en el monasterio de san francisco de santiago por su alma y por las personas de las que está a cargo y se pague por estas misas de sus bienes. que se hagan en la iglesia mayor de santiago 4 misas rezadas por el obispo y se pague de sus bienes</p>	<p>NO</p>	<p>Perteneciente a la cofradía del santísimo sacramento de la veracruz</p>

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
	perú/ India natural de las probrincias del peru, yanacona, criada del obispo cofrade de la cofradía del santísimo sacramento de la veracruz; yanacona que sirvió a primer obispo de santiago Rodrigo González Marmolejo.	Sí	enfema de cuerpo, sana de la boluntad en my seso e juyso que su alma entre en carrera de salvación y <b>que su alma sea perdonada</b>

	perú/ yndia del peru		Enferma en cama
	perú/ doña ynés gonzález yndia		

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temyendome de la muerte que hes cossa natural.</p>	<p>temyendome de la muerte <b>que hes cossa natural</b>, encomiendo mi alma a dios nuestro señor</p>	<p>Sepultar en la iglesia de señor san francisco de santiago junto a don alonso de bobodalla (pagar limosna acostumbrada), misa de requiem cantada de cuerpo presente con vigilia y responso y ofrendada de pan y vino y que se pague de sus bienes; vayan por su cuerpo la cofradía con cruces altas. en monasterio de san francisco, que sus religiosos den 10 misas en su nombre y que se pague de sus bienes. que se hagan 10 misas en la iglesia mayor de santiago por el cura de esa iglesia y sus sacerdotes, 10 misas más de requiem por ella y por sus difuntos, que se pague de sus bienes. que se hagan 7 misas por su alma y la de sus difuntos en el monasterio de nuestra señora de las mercedes por los religiosos y sacerdotes y se pague de sus bienes. hacer novenario de misas rezadas en el monasterio de san francisco de santiago por su alma y por las personas de las que está a cargo y se pague por estas misas de sus bienes. que se hagan en la iglesia mayor de santiago 4 misas rezadas por el obispo y se pague de sus bienes</p>

<p>Se acordó después de hacer testamento "a recurrido su memoria y los cargos de su conciencia pa descargo de la cual tiene acordado que" se ha servido de 10 piezas (yanaconas) encomendadas a antonio gonzález para trabajar parte de su hacienda manda a pagar a cada uno con animales. Declara que la casa en que vive es de ella y está pagada y que a los yndios de Pico que están ahí ella les pagó con comida y puercos y que ellos están en pleito con ella por decir que le deben intereses.</p>		<p>manda a que se digan cuatro misas por el alma de su marido en el monasterio de señor san franciscoy que se paguen de sus bienes las limosnas acostumbradas</p>
<p>se acordó de declarar que le debía a francisco rubio 80 pesos de buen oro de 150 que rubio le había prestado a ella y a don alonso su marido.</p>		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
NO	2 vestidos de algodón de resto de un solar vendido, 120 pesos adeudados por Juano Gomez vecino de Stgo; 200 pesos de Rodrigo Bolante; Antonio Sanchez un caballo castaño valorado en 50 pesos, una tercia de chamelote azul y dos de mantas	7 pesos a yanacona de Rodrigo de Quiroga; 8 pesos y medio a lucas ynga (inca) su yanacona, 5 pesos de oro a don Rodrigo, 25 hanegas de trigo a cezilia gomez; <b>a quien declare bajo juramento deuda de hasta cuatro pesos, que se le pague</b>

<p>Pagar a las 10 piezas de yanaconas los servicios en su hacienda con animales; vender una yegua que le había dado a una "china" fallecida para que con esos dineros se paguen misas en nombre de la "dicha yndia llamada maria".</p>	no aplica	no aplica
	no aplica	no aplica

bienes	finalidad de los bienes
<p>chacra conchali que le regaló el obispo y que fuera donada ante escribano luyz cartajena: casas del solar que compró a Hernán Ruiz de Arce: 11 cabezas de yeguas e potros que están en la encomienda del Obispo González, Marmolejo:10 cabras y 10 ovejas en su chacra en poder del inca; 20 puercas con sus crías en la chacra de conchalí; describe objetos varios: muebles, ropa, objetos de casa.</p>	<p>La chacara de conchalí se dispuso a que se heredara la mitad de ella con el agua que le perteneciere sin que ella mejorara en la una parte que en la otra del hospital de la ciudad, para que asistieran los pobres enfermos, y la otra mitad mandó a Lucas y alonso e xriptoval e francisca e luytica y su hermanito francesquillo y mi sobrino llamado juanyco y rodrigo hijo del dicho lucas y una hija suya llamada lucia y la mujer del dicho lucas llamada ana y leonorica y beatriz de los juries y una criada de la dicha ana llamada myncha de quyllota a todas las cuales dichas piezas de yndios e yndias</p>

no declara	
manda que sus albaceas y testamentarios se los paguen	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>La mitad de la chacra de Conchalí la lega al hospital de los naturales de Santiago; la otra mitad a los indios de su servicio; <b>Francisca, india de su servicio</b>; alonso my criado, leonorica, criada; luyssillo, criado; juanyco, sobrino; xriptoval yanacona, yeatriz, yndia de los juries (argentina); francesquillo, hermano de luyssica; muger de alonso y a su hija ynes; <b>Francisca ynga (que llama su madre)</b>; leonorica; felipa de araya una aquexo de bicuña de cumbe para que ruegue a dios por mi; a cada anacoca e indios se les dé un asadon para que siembren; a cada una de las mandas forzosas reserva un peso y las aparta de los bienes; que se pague las deudas de hasta 4 pesos de quien declare ser acreedor bajo juramento; a Francisca le deja una yegua, otra a su sobrino juano; a leonorica y luyssica una potranca a cada una; Ynés, hija del yanacona alonso recibe una potranca; a lucía, hija de lucas, otra potranca; beatriz recibe chumbe; los remanentes que quedaran de sus bienes, deudas, acciones, casas y bienes contenidas en ellas las lega a " <b>my unyversal heredero la santa yglesia y monasterio del señor san francisco desta e a la fabrica e caja de la dicha yglesia para quel perlado" (prelado) para que lo gaste en las obras y ornamentos y ruegen por ella a dios, hagan misas por ella y sus difuntos para que rueguen por su alma</b></p>	<p>Rodrigo de Quiroga, juano hurtado escribano público, pedro gonzalez</p>	<p>Diego rubio, Francisco de Uryas Francisco de Ruvio, Francisco Torres, Andrés Barona.</p>
	<p>Rodrigo de Quiroga, juano hurtado escribano público, pedro gonzalez</p>	<p>pedro de castro, francisco ruvio, andres barona e diego rubio</p>
	<p>Rodrigo de Quiroga, juano hurtado escribano público, pedro gonzalez</p>	<p>francisco moreno, Pablo Flores, padre fray Francisco de Príja, guardián del convento de señor San Francisco</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
lo dicta y no firma porque no sabe	Escribano da fe de que conoce	Johan de la peña	declara no saber firmar. Testigo andres barona y ante ella joan de la peña escribano publico
lo dicta y no firma porque no sabe			ella no firma, firma un testigo y el escribano de fe de ello
lo dicta y no firma porque no sabe			el escribano, joan de la peña, da fe de conocer a ynes y porque no sabe firmar pide a un testigo que firme por ella

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Juan Cayo	carta Testamento	17 junio 1600	Santiago	Cusco	cusco, indio habitante de la Chimba	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	Lugar de entierro
X	X	en el nombre de dios todo poderoso /encomienda su alma a dios y el cuerpo <b>a la tierra para donde fue formado</b> . Cree en la santa madre iglesia de Roma tomado a la virgen como su abogada	Misas el dia de su entierro	Convento del monasterio de nuestra señora de la merced, en la sepultura donde se encuentra enterrada su primera mujer.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Misas, con lo recaudado por la venta de su solar, para el y su primera esposa, Juana, realizada por los frailes. Dos misas en el altar del señor obispo por su anima y por la de su primera mujer	x	x	x

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	cusco, indio habitante de la chimba	no lo menciona, habitante de la Chimba	enfermo de cuerpo pero en su juicio y en tendimiento natural

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
temiéndome de la muerte que es cosa natural, deseando poner su alma en carrera de salvación		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>un solar al lado del solar en el que vive se venda y le den 10 pesos de oro a su mujer y lo demás se diga en misas por su alma y la de su primera mujer muerta, juana. Que estas misas se digan en el convento de la merced por los frailes y se les dé un peso de limosna por cada unay dos misas en el altar del señor obispo por su alma y la de su mujer y que sean dichas por los curas de la santa iglesia y se pague un peso de limosna por cada una. manda que se le dé a pedro horro sastre del cusco el solar en el que vivey dos tinajas que tiene porque <b>tiene pensado hacer el bien por su alma</b> y manda se vendan otras tinajas que tiene por le bien de su alma y se pague su entierro, el mosto que hay en las tinajas se venda y se digan misas que el albacea decida con qué clérigos o frailes</p>	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
solar	Que se vendan todos sus bienes, el solar, el mosto en sus tinajas, para hacer bien por su anima y se realice su entierro y misas. También pagar las limosnas de estas y los que signifiquen su realización.

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
pedro horro su heredero del solar en el que vive y todo lo que en este hay para que haga bien por su alma	pedro horro albacea (sastre del cusco)	ginés de toro mazote (el mozo, el hijo del escribano) juano de barona, juano chanbo indio y luis, indio del padre juano pardo y alonso, indio de indio de francisco sanchez de la alba

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
lo dicta y lo firma Juan Barona ante Ginés de Toro y Mazote	Escribano da fe de que conoce	Gines de toro mazote	declara que no pudo presentar más testigos por estar en el campo. Hijo del escribano es testigo

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Juan Obispo	Testamento	21 de febrero 1617	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	Yndio natural desta Provincia	no se menciona
Juan Obispo	Testamento	4 de marzo 1617	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	Yndio natural de esta tierra Chile	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	Lugar de entierro
Casado con Catalina	x	En el nombre de dios todo poderoso amen	Misa o misas que a su mujer le paresiere y pide se haga con el menor costo, porque es pobre	Yglesia mayor desta ciudad detrás de coro della
estuvo casado conMagdalena con quien tuvo un hijo llamado Pedro Carrillo, quien se casó con otra india llamada Magdalena con la que tuvo una hija llamada Isabel a la que declara su nieta. Casado con catalina la yndia sin hijos legítimos	cristiano	En nombre de dios todo poderoso	Una misa cantada por el cura del dicho ospital, de cuerpo presente con su responso	Yglesia del ospital real donde estoy junto a la pila de agua bendita

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
	medio real a cada una conque aparta de sus bienes	no	no
Sus albaceas hagan decir misas que les pareciere conforme a su poco caudal.	dos reales cada una	no	no

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
"reboco otros cualquier que alla hecho y otorgado y poderes que aya dado para testar porque quiero balga solo este en cuyo testimonio lo otorgue en santiago"		no lo menciona	Estando enfermo de cuerpo y en mi entero juicio
"con lo cual revoco y doy por ningunos y de ningun efecto y de balor cualquier testamento codicillos e poderes que antes de este alla hecho y otorgado porque quiero no valgan sino este mi ultima voluntad."		no lo menciona	enfermo de cuerpo y en mi juicio y memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
Redactar su última voluntad	La muerte, cosa natural	
temiendo de la muerte y deseando poner su anima en carrera de salvacion		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	no se menciona	no se menciona
	no se menciona	No debe a nadie

bienes	finalidad de los bienes
un solar, plantado y edificado	sea heredado a su mujer, que una vez muerta se venda y se haga bien en su anima y la de ella.
un solar de en la chimba. Dos asadones y un podon y cuatro mantas y dos camisetas la de una de paño una barrena grande una barreta una plana de albañil y otras cosas de poco monto	La mitad del solar y de todos sus bienes sean para su mujer

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
su mujer y al secretario melchor hermandez de la cerna y al capitan juano perez de caceres	su mujer y al secretario Melchor Hernandez de la Cerna y al capitán Juano Pérez de Cáceres	Andres Barona y Juano Pérez de Cáceres Mendossa y Francisco Gutiérrez
su nieta ysabel	al padre Marcos Rubio, presbítero	Pedro Xuárez e Juan Navarro, mulato libre y Joan Pérez Catena

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firma porque dice no saber, firma juano perez de caceres mendosa	da fe que conoce	Juan donosso pajuelo	
no firma porque no sabía, firmé Pedro Juárez	da fe que conoce	Diego rutila escribano publico	no se pudieron hallar otros testigos

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Juana	carta Testamento	26 junio 1610	Santiago	Imperial	india ladina natural de la ciudad Imperial. Se casó con Diego según la orden de la santa madre iglesia	encomendada

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
x	x	en nombre de dios. Encomienda su alma a dios	cuerpo acompañado por el cura de la iglesia mayor	en la iglesia de san agustin de esta ciudad (santiago)

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
4 misas resadas el día de su entierro, en la dicha iglesia y por sus frailes.			

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
	india ladina natural de la ciudad imperial. Se casó con Diego según la orden de la santa madre iglesia	sí, de Gonzalo Rodríguez, ya fallecido	enfema de cuerpo y en juicio y memoria natural

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
		<p>Y manda que sea enterrada en la iglesia de san Agustín y acompañen su cuerpo el cura de la iglesia mayor. Una misa del alma con 4 mas rezadas con cuerpo presente el dia de su entierro en la misma iglesias por los frailes.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>que todos sus bienes se vendan en almoneda (subasta) y que con esto se digan misas por su alma y la asienten por hermana de la cofradia de nuestra señora de la candelaria. Si por las leyes no puede dejar todos sus bienes en beneficio de su alma, y que estos se deban heredar a su hija y nietos (se entiende que el hijo estaría muerto) manda que se saquen de sus bienes todo lo que quede del quinto libre para disponer y que con eso se pague el testamento y se le digan misas y y en todo lo demas de sus bienes a sus herederos</p>	no	no

bienes	finalidad de los bienes
<p>150 ovejas que le dejó su amo gonzalo rodríguez y que están en el ganado de martin rodríguez. Tiene un caballo y una yegua, una silla ginete vieja con estribos de latón y dos fustes de jinetes. Dos frenos de jinetes y dos erratas una caja con dos vestidos de paño y camisas y faldin y tres baras de paño que le dio su amo. declara tener una india auca vieja y un muchachuelo de 4 o 5 años que lo compró de un soldado llamado benavidesun hijo suyo que se lo dio a ella. declara que tiene en su casa una liquida y punzones de plata y un vaso de vidrio y dos fajas y otras cosillas. una frazada en su cama.</p>	<p>ser vendidos en almoneda y que con esto se digan misas por su anima, y se le asienten por hermana de la cofradia de nuestra selora de ka candelaria en el dicho convento del señor agustin. De no ser posible lo anterior que sus vienes sean heredados apor su hija y nietos se paguen los testamentos y se cumplan sus misas</p>

Herederos			albaceas /testamentario	testigos
<p>tiene una hija legítima de legítimo matrimonio llamada consyansilla casada con un indio llamado berrabé que está con francisco martínez en quillota. Tres nietos</p>	<p>padre fray Pedro Figueroa de la orden de san Agustín y Pedro Ponce, mayordomo de la cofradíade la Candelaria Cristóbal Díaz Mercader</p>	<p>Cristóbal Díaz, Diego de Barona, Pedro de Bizama</p>		

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
firma por ella testigo. Escribano declara conoerla. Juan rosa de narvaez	Escribano da fe de que conoce	Juan Rossa de narvaez	no declara temer a la muerte. El hijo compró un niño y se lo dio. No dice que no sabe firmar

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Leonor Titima	carta Testamento	20 enero 1601	Dictado en Santiago	Cusco	Cusco, india	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
X	pecadora	que la virgen sea su abogada e intercesora para que junto a San Pedro y San Pablo ruegen a dios por ella pecadora y deseando que su alma se salve hace este testamento . Encomienda su alma a dios	Que el cuerpo sea acompañado por el cura y sacristan de la matriz con la cruz alta. Que se entierre en un ataúd	Convento san francisco de la ciudad de santiago, en la parte y lugar que al guardian del dicho convento paresciere.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Misa cantada por los frailes de dicho convento	dos tomines a cada una	no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	cusco, india	no lo menciona	Estando muy vieja "tanto que cada día espero la muerte" esperando la muerte, en su buen juicio y cumplida memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
Vejez. Deseando poner su alma en carrera de salvación	la espera por su vejez	El día de su entierro acompañe su cuerpo el cura y sacristán de la matriz con la cruz alta y se pague de sus bienes la limosna acostumbrada. Manda que entierren su cuerpo en el convento de San Francisco donde el guardián del convento estime y que la entierren con el hábito de san Francisco y se pague sus bienes. que en este convento se digan misas hechas por los frailes cantadas con vigilia y se paguen de sus bienes. que la entierren en un ataúd que manda se pague de sus bienes.

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
mandas forzosas: dos tomines cada una que las aparta de sus bienes	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
<p>solar en la chimba cercado y plantado que linda con solar de isabel india y otro solar de pedro de hoquendo con una casta cubierta de paja . 100 pesos en oro que tiene en su caja. Declara que francisco cuzco , padre de maría su nieta le dejó un solar que ella vendió en 20 pesos y que también le dejó sesenta pesos en oro y ella manda que se le den para su casamiento. que su solar se divida cuando maría su nieta se case y le deja a ella la mitad del solar y la otra mitad manda a pedro cuzco y a beatriz su mujer y afrancisquito y alonisto y alvaro oara que ellos lo hayan y lleven como cosa suya y sucedan en él. "declaro que el llamar nieta a maría es por haberla criado" . dos cajas con su llaves y vestidos dentro y otras ropas y alajias de la casa se los den a maría china y las demás se den y partan entre ella y el dicho pedro y su mujer. manda otra caja a la mujer de pedro. declara tener cien pesos que pide se los pasen a su albacea y que con esto se pague la cruz y acompañamiento sepultura, ataúd, misa cantada y lo que quedare le digan misas por su alma los frailes de dicho convento y "alguno del dicho oro no se ha marcado"</p>	<p>Se usen para pagar casamiento de su "nieta" , como tambien para pagar su cruz, ataúd y misas por su anima, especificamente los 100 pesos declarados.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>le deja a pedro horro, a quien llama hijo, su casa. Su alma para que lo quede se destine a misas</p>	<p>Fray Domingo Villegas. Pedro Horro a quien tengo en lugar de hijo y está en su casa su albacea que deberán usar este poder al padre guardarían frai domingo de villegas de la orden de san francisco y no de otra manera. Cumplido y pagado su testamento lo quede para su alma.</p>	<p>Padre Fray Juan Pastene y padre Fray Gregorio de mercado guardarían de Osorno y Diego Rotal y la dicha otorgante. El escribano da fe que la conoce y que fray gregorio firmó por ella</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>lo dicta, no firma porque no sabe. Escribano melchor herrandez</p>	<p>da fe que conoce</p>	<p>Melchor Hernandez</p>	<p>le deja sus bienes a niña que no es su nieta y que la considera como tal por haberla criado . Que la llame nieta puede comprenderse (hipótesis) porque también crió a su padre o madre o porque era hija de un indio que ella tenía para su servicio. esto último es más posible porque la llama "china". declara que a pedro lo tiene en lugar de hijo. ver si pedro horro sastre es el mismo pedro que considera su hijo. Pide ser sepultada en un ataúd.</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Magdalena	carta Testamento	20 agosto 1597	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	india natural de esta tierra	no se menciona
Magdalena	Codicilo	22 de agosto 1597	Santiago	No es mencionado	india	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
X	X	en el nombre de dios sepan que esta carta testamento. Poner su alma en carrera de salvación toma a la virgen como su abogada e Intercesora para que perdone su alma y la lleve al paraíso	Que acompañe su cuerpo el cura y sacristán con cruz alta.	Sea sepultada en la casa y convento de el señor san francisco de la ciudad de santiago, junto a la pila de agua bendita
X	X	por el rey nuestro señor	X	lo que le parezca a los albaceas

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forsozas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Una misa en su nombre el día de su entierro o al día siguiente.	Un tomin con que las aparto		
lo que sus albaceas estimen pertinente			x

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
<p>Por el presente reboco y anulo y doy por ningunos otros cualquier testamentos codicillos poderes para testar que antes deste alla hecho y otorgado porque solo este que ahora otorgo quiero que valga por mi testamento y ultima boluntad en testimonio.</p>	<p>india natural de esta tierra</p>	<p>no lo menciona</p>	<p>enfema del cuerpo en una cama y sana de mente</p>
<p>Revoca la clausula que pide misa cantada por los padres del coneto a cambio que se haga en el entierro y sepultura lo que sus albaceas les pareciere porque haya mas remanente se hagan misas por Francisco Ramrez</p>	<p>india</p>	<p>x</p>	<p>entendimiento cumplido</p>

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
enfermedad	encomienda su alma a dios y su cuerpo a la tierra	que su cuerpo sea sepultado en la casa y convento de de la iglesia de san francisco junto a la pila de agua bendita y se pague de sus bienes y ruega al superior del convento que hagan caridad en la limosna de tal sepultura en lo que pudiere. Misa cantada por los padres del convento el día de su entierro u otro día si los bienes le alcanzan para ello. que su cuerpo lo acompañe el cura sacristán con cruz alta si alcanzan los bienes y les parece a los albaceas.
declaración de bienes	x	revoca cláusula que pide misa cantada por los padres del convento a cambio de que se haga en el entierro y sepultura lo que a sus albaceas les pareciere porque haya más remanente y se hagan misas por francisco ramírez

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
<p>declara que es su voluntad que el remanente de sus bienes los tome el padre ramírez y diga por su alma misas con responsos todas las que alcance</p>	<p>declara que juano de garay le debe y que se le mande cobrar para destinar esa deuda a los bienes</p>	<p>debe a una india de pedro de saldivia 2 pesos que manda se paguen con sus bienes. Debe a una hija de marco antonio 1 peso y medio y pide que se pague con la deuda de garay. Declara que le debe 2 pesos a geronima herandez mujer de un marinero y que se pague con la deuda de garay.</p>
<p>...las que les parezca a los albaceas según los bienes.</p>	<p>Juano Garay tiene dos quellos y manda que se los cobren y que quede como sus bienes</p>	<p>x</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>declara ropa de cama. Ropa de comedor, ropa con pasamnos de oro y una liquida con pasamano de plata; aparta un tomin para las mandas forsozas. Franjas de hilo</p>	<p>Pagar sus deudas y limosnas. Y que todos queden en disposicion del padre Ramyrez</p>
<p>declara como bien un rosario de llano pequeño. Declara tener una caja pequeñita en la que tiene un dedal de plata y algunas menudencias</p>	<p>No menciona heredores. Se entiendo que deja los bienes para que albaceas decidan.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
declara no tener herederos	clérigo, Francisco Ramírez, albaceas y Blas Pereira	Rodrigo de Ávila, Luis Hernández, Melchor Sánchez,
X	clérigo, Francisco Ramírez, albaceas y Blas Pereira	Pedro Padilla

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firma porque no sabe y firma por ella rodrigo de avila, escribano gerónimo de venegas	da fe que conoce	miguel geronimo de venegas	Se asume la voz de ella en el texto. Pide rebaja en el pago de la sepultura, no firma porque no sabe
no firma porque no sabe y firma por ella pedro padilla ante gerónimo venegas	da fe que conoce	miguel geronimo de venegas	El escribano habla por ella. Al parecer ella compareció en presencia, en cama

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Mayora	carta Testamento	5 febrero 1602	Santiago	No es mencionado	india, viuda de Juan Cayo.	no se menciona

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Viuda de Juan Cayo	Pecadora que cree fielmente en todo que cualquier fiel cristiano debe creer	en nombre de dios todo poderoso, padre, hijo y espíritu santo que son tres personas y un solo dios.	Entierro con cruz baja	Monasterio del señor san agustin de la ciudad de santiago, en la parte donde sus albaceas peresciera.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Cuatro misas rezadas, tres en el convento san Agustín por los frailes de él y una misa rezada por uno de los curas en el altar de el señor obispo, y se dé un peso de limosna		no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	perteneca a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicillos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	india, viuda de <b>Juan cayo</b> . Pecadora que cree fielmente en todo que cualquier fiel cristiano debe creer	señala ser hija de un hombre perteneciente a una encomienda	enferma del cuerpo y sana del entendimiento

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
enferma deseando que su alma se salve	encomienda su alma a dios y su cuerpo a la tierra	que su cuerpo sea enterrado en el monasterio de san agustin en la parte que sus albaceas estimen. Entierren con cruz baja y se pague la limosna acostumbrada. Que se le digan cuatro misas rezadas: tres en el convento de san agustin y una en el altar del obispo rezda por uno de los curas y se dé un peso de limosna.

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
no menciona	

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
su padre Fernando.	amo de su padre Hernando Escudero a quien su padre le sirve	jusepe de quevedo, pablo rodríguez, tomás nuñez

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
no firma porque no supo, firmolo por ella un testigo, jusepe de quevedo	da fe que conoce	Gines de toro mazote	deja a su padre como heredero y como albacea a quien tiene a su padres a su servicio

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Pedro	Testamento	21 de enero 1613	Santiago	Villarica	Yndio oficial de carpintero natural de la ciudad Rica (Villarica)	oficial de carpintero

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado y "belado" según orden de la santa madre yglesia con Maria yndia natural de esta tierra	Católico cristiano	En nombre de dios amen encomiendo mi anima a dios nuestro señor	Una misa cantada en nombre de su anima y de las personas a quien tiene obligación. Desea que su cuerpo sea enterrado con el <b>hábito de el señor san francisco</b> . Pide por amor de dios que se pague de sus bienes la limosna que todo montare	convento del señor san Francisco

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
	dos reales a cada una con las que aparta de sus bienes		si

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoco y anulo y doy por ninguno y de ningún valor ni efeto los demás testamentos que antes de este "alla echo" para que no valgan ni hagan fe salvo este testamento		no lo menciona	enfermo de cuerpo y en su juicio

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
temiendo de la muerte y deseando poner su anima en carrera de salvacion	entendimiento natural	

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	Dean geronimo lopes de agurto dos reales. Xriptobal de samudio cumbreira 20 reales. Juano de cordoba tres patacones. Agustin Negrete tres pesos de oro. Luis deToledo cuarenta pesos de oro y 10 patacones. Andrés Samudio cinco patacones. El cuchillero le debe aderezar una hacha, una boca de hacha y cuatro reales y una hechura de una puerta de mesón por tres pesos de oro.	Debe a don Gerónimo Lopez de Agurto tres patacones, debe al padre xriptobal de Samudio una cumbreira y una tixera y un humbral de algarrobo.

bienes	finalidad de los bienes
<p>dos asadones dos hachas y una juntera y una gurbia grande dos medianas un botador un compas, un escoplo pequeño dos martillos y uno pequeño otro martillo de orexa grande una caja de arado de punta nuevo con su armason veinte ramas de carretas nuevas de algarrobo doce horcones grandes y chicos dos bancos de carpinteria de algarrobo otro de espigar dos sepillos con loxas un candadillo flamenco con sus armellas dos yernos de garlopa un pertigo nuevo hormado de carreta que tiene bartolome de escobar en una carreta. Un sombrero verde y una sogá de serda. Un cuarto de solar</p>	<p>El cuarto de solar se benda en almoneda, la mitad del valor para limosnas de la cofradia para misas por su anima. Pagar limosnas de cada año a que debe a la cofradia. Tres monedas de oro para la imagen de nuestra señora de copacabana de la dicha cofradia. todo lo que sobre de ellos se diga de misas por el y por los que es en obligacion en el dicho convento de san francisco. Una sementera de mais y porotos y 100 obejas que le dejo su amo, manda a que todo se de al convento de el señor san francisco en pago de abito y cordon.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
Su alma	padre Fray Juano de Armenta de el orden de el señor santo domingo y a fray Juan Coronado de el orden de el señor san Francisco y Bartolome de Escobar	"padre fray andres de san bisente y fray de buenabentura el capitán bartolome martiens de leyba y sebastian migueles y baltasar tolten "

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
"no firmo porque dijo no sabia, asu ruego firmo un testigo fray andres de san vicente"	Escribano da fe de que conoce	Manuel de toro mazote	

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Pedro Poma	carta Testamento	17 agosto 1598	Santiago	Guayaquil	natural de Guayaquil, criado del reberendo obispo fray Diego de Medellín. <b>Hijo legítimo de Pedro, cacique</b> del valle de Guayaquil y de Beatriz.	hijo legítimo de cacique. Natural de Guayaquil, criado del reberendo Obispo fray Diego de Medellín. Hijo legítimo de Pedro, cacique del Valle de Guayaquil y de Beatriz.

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	Identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado con María de Lastur	x	en el nombre de dios, amén. Toma a la virgen como su abogada para llegar al paraíso	que su cuerpo sea acompañado por el cura y sancristan con la crus alta y se doblen las campanas. Junto con los mayordomos de la cofradia con la sera de dicha cofradia	en el convento de el señor san Agustín desta ciudad en la parte y lugar donde pareciere a sus albaceas

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
realizar por su anima una misa cantada de cuerpo presente con su vigilia en el convento san agustin. Que se diga una misa en el dia de los finados, junto con seis misas resadas por todas aquellas personas a quien tengo obligacion.	un tomin con lo cual las aparto de sus bienes		Perteneccio a la cofradia de la compania de Jesus

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud fisico y mental
revoca y anula y da por ninguno todos cualquier testamento codicilos poderes para testar que antes deste alla fecha y otorgado para que no valgan.	natural de guayaquil, criado del reberendo obispo fray diego de medellin. Hijo légitimo de pedro, cacique del valle de guayaquil y de beatriz.	criado de obispo	enfermo del cuerpo, en una cama

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
<p>temiéndome de la muerte que es cosa natural, deseando poner su alma en carrera de salvación</p>		<p>cruz alta y se doblen las campanas. Ser sepultado en el convento de san agustín, misa cantada de cuerpo presente con vigilia. Mayordomos de la cofradía acompañen su cuerpo con la cera de la cofradía y de use media libra de cera de sus bienes. Los padres del convento san agustín se hagan 6 misas rezadas y se pague de sus bienes. las mandas forzosas un tomin que aparta de sus bienes.</p>

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	<p>padre francisco ramíres le debe presbítero peso y medio de buen oro que me quedo a dar por diego serrano mando se cobre de él. Gregorio mulato le debe un peso y 10 tomines. Pedro ponce mulato le debe un peso y 10 tomines. Julián zapatero le debe u peso.</p>	<p>declara no tener deudas, salvo a la cofradía de la compañía de jesús, debe un peso.</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>un solar, ropas, objetos de casa, un puerco sebon que terna un año. Se refiere a bienes gananciales del matrimonio para señalar la parte del solar que le corresponde a su mujer.</p>	<p>Para su esposa que goce del solar hasta que ella muera, luego pasa a ser del convento de San agustín. También lo pude rentar. Si lo renta el convento, que con esos recursos se hagan misas para él y su mujer, que esas misas se hagan el día de los difuntos y el día de la asunción de nuestra señora. de los bienes que queden, deja a su alma como heredera para que se le hagan misas con esos recursos. que con estos recursos se paguen las limosnas de las misas que declara que se hagan. que si su esposa desea algo de este testamento, sus albaceas se lo den.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>su anima, su mujer y el convento</p>	<p>Padre vicario del convento de san Agustín fray Juan Francisco Sáez, y a Francisco de Tapia, clérigo de menores órdenes</p>	<p>Fray Francisco Gutiérrez de la orden de san Agustín, Gerónimo López Arriagada y Melchor Sánchez, Juan de Aguilera y Antonio de Azpetia el mozo (hijo) y el otorgante</p>

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
<p>no firma porque podía ver por la vista y firma por él un testigo de esta carta Hieronimo López Arriagada. Escribano Gerónimo Venegas escribano público.</p>	<p>da fe que conoce</p>	<p>miguel geronimo benegas</p>	<p>no firma porque no sabia, firmó a su ruego un testigo, Hieronymo lopez arraygada</p>

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Rodrigo	carta de testamento	5 de febrero 1612	Santiago	Coquimbo	indio Cuzco natural de Quispecancha y Guaypa y que nació en Coquimbo.	al parecer es albañil

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
Casado con ysabel yndia natural de coplapo, pero <b>no sabe si está viva</b>	Creyente de la fe catolica	en el nombre de dios		en el convento de nuestra señora de las Mercedes.

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
Doce misas rezadas en el dicho convento con la plata cobrada a sus deudores.			sí, pertenece a la cofradía de nuestra señora de Guadalupe

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	pertenece a encomienda	Estado de salud físico y mental
revoco y anulo y doy por ninguno y de ningun valor ni efecto los demás testamentos que antes de este "alla echo" para que no valgan ni hagan fe salvo este testamento	indio cuzco natural de Quispecancha y Guaypa y que nació en coquimbo.	no lo menciona	enfermo del cuerpo y en juicio de entendimiento

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
miedo a la muerte y deseando poner su alma en carrera de salvación		

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
	no se menciona	<p>El capitán Agustín Pérez de la Cuadra por Francisco Hernández difunto que quedó a su cargo sesenta patacones de la obra de albañero. Martín García ciento y treinta patacones de la obra que hice en las casas de la plaza. 7 patacones. Andrés Paéz de Aldana un patacón y el licenciado García Paredes escribano otro patacón y Simón de Valdés otro patacón que se cobren del. Juan García Salguero lo que pareciere por la cuenta que conmigo tiene en su libro. Luis Pérez, ciento pesos de oro, por persuadir por la venta de un solar el cual no le ha pagado.</p>

bienes	finalidad de los bienes
<p>una plana, una barena, una sierra de una mano, una regla, un nivel que tiene en su poder Fulano Leal mando se cobre de él.</p>	<p>lo cobrado a sus deudores será usado para pagar las misas y limosnas que pide a nombre de su anima, junto con la entrada de limosna que debe de dicha cofradia que no la ha pagado. Se paguen 8 pesos de oro a la cofradia por la obra de la capilla.</p>

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
<p>Sus tres hijos</p>	<p>Juan García Salguero</p>	<p>xriptoval Lopez Carnero y Juan de Cespedes y Miguel de Otarola</p>

<b>firma/no firma</b>	<b>escribano conoce/no conoce</b>	<b>nombre escribano</b>	<b>observaciones</b>
no firma, porque dice no saber, firmo un testigo	No se menciona	Juan Rossa de narvaez	relata que es un indio cuzco, que es natural de quispacancha guaypa y que nació en coquimbo. Se entiende que vivió en la provincia de coquimbo donde estaba casado

nombre	tipo de documento	fecha	Desde dónde testa (o dicta)	dónde nace	identidad étnica/cultural	identidad social (encomendado, deudor, acreedor, otro)
Teresa Guidines	carta Testamento	22 de marzo 1606	Santiago	Santiago (natural de esta tierra)	yndia natural de Santiago	yndia

identidad civil (viuda, soltero, casado, hijos, nietos, otros)	identidad religiosa expresa	Invocación religiosa	disposiciones sobre entierro (ritos y cuerpo)	lugar de entierro
hijas Antonia de la Cueva y Francisca Cardosa	X	desea poner su alma en salvación y toma como abogada a la virgen para el perdón de su alma.	acompañen su cuerpo el cura y sacristán y se paguen de sus bienes las limosnas. Sepultada al lado del agua bendita en el convento del señor san francisco, misas hechas por los padres del convento	al lado de la pila del agua bendita en el convento de san Francisco

disposición sobre celebración de misas u otros ritos posteriores al entierro	mandas forzosas con fines piadosos	fundación de capellanías	pertenencia a cofradías
misas post mortem	un tomyn que aparta de sus bienes	no se menciona	no se menciona

cómo revoca hechos pasados	Identificación/ caracterización de quien testa	perteneca a encomienda	Estado de salud físico y mental
no se menciona		no se menciona	enferma de cuerpo y sana del entendimiento y memoria

Razones que motivaron la creación del testamento	Reflexiones sobre la muerte	Disposiciones funerarias
enferma en una cama	cosa natural	

disposiciones no religiosas	Acreencias	Deudas
deja por bienes su ropa de vestir	no se menciona	no se menciona

bienes	finalidad de los bienes
su ropa de vestir	pagar misas y entierro

Herederos	albaceas /testamentario	testigos
dos hijas que heredaron de sus padres	su yerno gerónimo de miranda	padre francisco ramírez y francisco bueso y juano

firma/no firma	escribano conoce/no conoce	nombre escribano	observaciones
no firma	da fe que conoce	geronimo de venegas	los padres las han heredado y las pueden tener por tales porque por descargo de conciencia declara que son sus hijas y no ponen los nombres de ellas por convenir así