

Cultura legal y espacios de justicia en América *siglos XVI - XIX*

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ
RAFAEL GAUNE CORRADI
RODRIGO MORENO JERIA
(Compiladores)



Cultura legal y espacios de justicia en América,
siglos XVI-XIX

© 2017, MACARENA CORDERO. RAFAEL GAUNE. RODRIGO MORENO

Inscripción N° 275.136, Santiago de Chile.

ISBN 978-956-244-383-8

Derechos de edición reservados para todos los países

Comité científico	
Benedetta Albani / Max Planck Institute, Frankfurt	Claudio Rolle / Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago
María Eugenia Albornoz / Editora Revista Historia y Justicia, París	Mauricio Rojas / Universidad del Biobío, Concepción
Teresa Contreras / Universidad de la Frontera, Temuco	Carlos Salinas / Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso
Ricardo Cubas / Universidad de los Andes, Santiago	Jorge Traslosheros / Universidad Autónoma de México, México D.F.

EDITOR

Marcelo Rojas Vásquez

IMAGEN DE PORTADA

Jean Dumont, *Corps universel diplomatique du droit des gens*, Amsterdam, P. Brunel, 1726-1731, 8 vols., see vol 1.

Lillian Goldman Law Library, Yale University, available in <http://library.law.yale.edu/>

DISEÑO DE PORTADA

Arturo Molina Burgos

Texto compuesto en tipografía *Berling 11/14*

Se terminó de imprimir, en enero de 2017,
en los talleres de Salesianos Impresores S.A.,
General Gana 1486, Santiago de Chile.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Macarena Cordero
Rafael Gaune
Rodrigo Moreno
(compiladores)

*Cultura legal y espacios
de justicia en América,
siglos XVI-XIX*

ÍNDICE

Espacios en tránsito: normatividades e intersticios legales <i>Macarena Cordero, Rafael Gaune, Rodrigo Moreno</i> (compiladores)	9
---	---

PRIMERA PARTE RELIGIOSIDADES Y CONFLICTOS ECLESIASTICOS

Escenarios de sorpresa: matrimonios clandestinos ante la audiencia eclesiástica de Lima, siglo XVII <i>Pilar Latasa</i>	21
Las causas de canonización de los jesuitas Juan Sebastián y Francisco del Castillo. Procedimientos y avatares. Siglos XVII-XX <i>René Millar</i>	45
Configuraciones eclesiásticas del territorio. Una propuesta de abordaje: la diócesis de Buenos Aires en clave parroquial (siglo XVIII) <i>Miriam Moriconi</i>	73
Los conflictos entre la jurisdicción real y episcopal a fines del siglo XVIII: El caso del obispo Gregorio Alonso de Ortigosa 1776-1793 <i>Ana de Zaballa /Ianire Lanchas</i>	93
El bajo clero rioplatense: modos de abordaje de historias de gobierno local y de mediación social <i>Maria Elena Barral</i>	119

SEGUNDA PARTE
LENGUAJES NORMATIVOS, PRÁCTICAS SOCIOCULTURALES
Y ANDAMIAJES POLÍTICOS

Un manual en tiempos de guerra: Joost de Damhouder y la normatividad de la paz en <i>Praxis Rerum Criminalium</i> (1554) <i>Rafael Gaune</i>	145
<i>Venta es dar una cosa cierta por precio cierto</i> . Cultura jurídica y esclavitud infantil en pleitos fronterizos chilenos (1673-1775) <i>Ignacio Chuecas</i>	167
Estrategias indígenas ante los foros de justicia. Traducción y resignificación de las prácticas judiciales <i>Macarena Cordero</i>	195
Discurso y concepción jurídica del cautiverio colonial. El caso de los cautivos de la frontera en Chile <i>Yéssica González</i>	213
Gobierno, territorialización y justicias. El curato de Corcorto (ciudad de Mendoza) en el período de cambio de jurisdicción de la capitanía de Chile al virreinato del Río de la Plata. <i>Inés Sanjurjo de Driollet</i>	237
Juicios de conciliación: raigambre en la cultura jurídica e hitos normativos. Chile, 1824-1836 <i>Víctor Brangier</i>	261
La justicia de paz en la provincia de Santa Fe (1833-1854): justicia de proximidad, justicia de transición <i>Darío G. Barriera</i>	289
Sobre los autores	313

ESPACIOS EN TRÁNSITO: NORMATIVIDADES E INTERSTICIOS LEGALES

*Deus est Respublica, et qui gubernat Rempublicam gubernat Deum.
Item Deus est iustitia, et qui facit iustitiam facit Deum.*

(Consejero de la República florentina, 31 de julio de 1431)

Un consejero de la República de Florencia, el 31 de julio de 1431, pronunció las siguientes palabras: “Dios es República y quien gobierna la República gobierna a Dios. Del mismo modo, Dios es justicia y quien efectúa la justicia construye a Dios”. Este célebre fragmento, utilizado como epígrafe en el capítulo dos del libro de Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*¹ y, posteriormente, analizado por Paolo Prodi en su importante texto *Una storia della giustizia*², sintetiza de modo magistral las intersecciones entre el poder temporal y el poder espiritual en los tiempos del Antiguo Régimen. Podemos intuir que el consejero dialogaba apócrifamente con el monje cisterciense Bernardo de Claraval, que expresaba que la Iglesia se acercaba al poder temporal porque poseía la capacidad de juzgar y, sobre todo, de castigar las acciones del hombre³. La Iglesia Católica –antes, durante y después de la reforma protestante– siempre fue parte del poder temporal y de las relaciones políticas internacionales, vinculándose con las nuevas configuraciones estatales que emergían en torno a su centro político. Las Iglesias en el Antiguo Régimen, al estar cercanas al poder temporal, inexorablemente ingresaron a la dimensión política, como evidenció el consejero florentino en 1431 y, luego otro toscano, Nicolás Maquiavelo, lo profundizó en sus *Discursos* y *El príncipe*. Y esa dimensión –hasta el día de hoy– nunca ha sido abandonada por la religión y la Iglesia⁴.

¹ Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, p. 45. Esa cita fue sacada de Francesco Pellegrini, *Sulla repubblica fiorentina ai tempi di Cosimo il Vecchio*, p. cxxxiii.

² Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Paolo Prodi ha trabajado esa línea investigativa en *Il sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Aquí, en pocas líneas resume su denso objeto de estudio: “Oggetto di questo studio è il tentativo di cogliere alcuni aspetti del rapporto tra spirituale e temporal nell’esercizio concreto del potere da parte del papato della prima età moderna all’incirca dalla metà del secolo XV alla metà del XVII”, p. 7. Giorgio Agamben ha desarrollado también esos vínculos desde una perspectiva de “teología política” donde se vinculan la *auctoritas* y *potestas* y el *regnum* y *gubernaculum*. Véase *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*.

³ Paolo Grossi, *El ordenamiento jurídico medieval*.

⁴ Sobre la larga duración de esa problemática véanse Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion*; Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*; Harold

El poder temporal debía coexistir también con otro tipo de configuraciones que intentaban disputarle el poder o, en su defecto, hacer circular en varios niveles sus imposiciones hegemónicas. Las formas políticas, las resoluciones de conflictos y, sobre todo, la justicia, tuvieron que cohabitar con las negociaciones, transacciones, acomodos y transgresiones. Esto fue denominado por el historiador del Derecho Mario Sbriccoli –luego de las discusiones sobre el *pluralismo legal* y la *infrajusticia*– como *justicia hegemónica* y *justicia negociada* que demostró cómo las normas, la burocracia y el ordenamiento jurídico creaban una simbiosis legal con las prácticas, costumbres y subjetividad de los actores generando una sinergia entre imposición estatal y adaptación comunitaria⁵. Esto último posee una larga y fecunda discusión. No obstante, este hilo argumentativo, analizado por la historiografía desde la década de los setenta del siglo XX⁶, nos permite destacar, una vez más, que las justicias en el Antiguo Régimen eran policéntricas y multidimensionales. Los delitos civiles se entrecruzaban con los pecados religiosos. Y la crueldad, la clemencia, el castigo y el perdón tenían un mismo rostro⁷. La justicia de los hombres era justicia de Dios. Hombres, leyes, política, comunidad y comunidad religiosa confluyeron en estas historias llenas de intersticios, continuidades y rupturas entre estos actores. Y, precisamente, el objetivo principal de este volumen colectivo es exteriorizar esos intersticios: las grietas, las fisuras y los pliegues donde podemos observar a través de pequeños cerrojos las culturas legales en movimiento, normas, prácticas, hombres e ideas en tránsito que configuraron diversos espacios de justicias imbricados entre el poder temporal y el espiritual, y entre la política y la comunidad.

Sin embargo, en esta ecuación de prácticas y normas falta un elemento importante: el espacio⁸. Y aquí entramos al núcleo de esta propuesta colectiva. Lo que se visibilizará en este trabajo son los espacios de justicias modela-

J. Berman, *Faith and Order: the Reconciliation of Law and Religion* y Harold J. Berman, *Law and revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*.

⁵ Mario Sbriccoli, “Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase di studi della storia della giustizia criminale”, pp. 345-364.

⁶ Para una discusión historiográfica en torno a las osmosis de las justicias en Verónica Undurraga y Rafael Gaune, “Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio de disciplinamiento”. Para el caso chileno véase el dossier de Verónica Undurraga “Formas de conciliación y mecanismos informales de resolución de conflictos en Chile, siglos XVII y XIX”.

⁷ Ese rostro unificado se puede analizar claramente en Francisco Tomás y Valiente, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*.

⁸ Es amplia la bibliografía en cuanto a la idea de “espacio” y sus implicaciones históricas. Véanse, por ejemplo, François de Dainville, *La géographie des humanistes*; Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*; Simon Schama, *Landscape and Memory*; Carlo Tosco, *Il paesaggio storico. Le fonti e i metodi di ricerca*. Para analizar las dimensiones simbólicas del espacio véanse Henry Lefebvre, *La production de l'espace*; Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*; Peter Sloterdijk, *Esfemas II. Globos*.

dos por la territorialización e institucionalización de culturas legales que se adaptaban y ejecutaban por actores locales y subjetividades particulares. Por cierto, con esto no proponemos nada novedoso. Ha sido desarrollado –para el caso americano– por Víctor Tau Anzoátegui como una forma de *poder de las costumbres*⁹ o, bien, como una expresión del *Derecho Indiano local*¹⁰ que recogía, en cierto modo, las hipótesis de Mario Góngora sobre las *convicciones jurídicas*: un sentimiento de exigir de base jurídica que sirve para estudiar, por ejemplo, el sistemático incumplimiento de las reales cédulas en América. Al margen, este vanguardista concepto –como fue demostrado por el mismo Víctor Tau en una reseña¹¹ treinta y seis años después de la formulación del término– se anticipó veinte años a las discusiones europeas sobre la polifonía de la justicia de Antiguo Régimen¹². Creemos que seguir profundizando en cómo la cultura legal operaba en diversos espacios y modelaba formas de territorialización e institucionalización sirve para entender el policentrismo de las justicias en el tránsito desde el siglo XVI al siglo XIX, como también para comprender los vínculos de la tríada actores, territorio y justicia.

En ese sentido, los artículos recopilados en este volumen colectivo manifiestan la multiformidad de la cultura legal que se acomodaba a los espacios en los que operaba. Hay una compleja configuración histórica entre cultura legal y espacialidad donde actuaban el poder temporal y el poder espiritual, las imposiciones hegemónicas estatales y las negociaciones comunitarias. Por ese motivo elegimos una gran excavación arqueológica que, al interior, posee pequeñas canteras de extracción de datos y experimentación. Son espacios fronterizos modelados por la “simultaneidad espacial”¹³ y la “simultaneidad

⁹ Véase Víctor Tau Anzoátegui, *El poder de la costumbre. Estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*.

¹⁰ Un volumen colectivo sobre las configuraciones del Derecho local en Víctor Tau Anzoátegui y Alejandro Agüero (coords.), *El derecho local en la periferia de la Monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI-XVIII*.

¹¹ Víctor Tau Anzoátegui, “Las *convicciones jurídicas*: un aporte metodológico de Mario Góngora”, pp. 325-333.

¹² Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492-1570)*. Un fragmento de ese libro es bastante indicativo: “El mandatario encargado de ejecutar la ley, cuando se planteaba la posibilidad de sobreseer, *motu proprio*, o a suplicación de los Cabildos, etc., debía operar con una noción de los intereses de su provincia, de las costumbres ya arraigadas, de los peligros de la reforma, etc., confrontándolos con el mandato regio”, pp. 309-310. El autor siguió profundizando esta perspectiva de análisis en “Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de ‘frontera de guerra’. Una contribución documental”. Víctor Tau Anzoátegui también analizó “formas de disenso” en “La ley *se obedece pero no se cumple*. En torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”, pp. 379-440.

¹³ Hemos tomado el término “simultaneidad espacial” de un ensayo de Ines G. Županov donde estudia los vínculos espaciales y temporales de las misiones jesuitas. Véase “Corrente e controcorrente. La geopolítica jesuita in Asia (XVI secolo)”.

temporal” de las prácticas y los actores¹⁴. Es así como emergen territorios locales y periféricos –el Biobío, Chillán, Chile central, Mendoza, Oaxaca, Santa Fe, Buenos Aires, el Río de la Plata, Santiago, Lima– que se convirtieron en espacios de justicias condicionados por culturas legales que operaban en esos territorios a través de instituciones, prácticas, subjetividades y mediadores específicos.

Para demostrar las convergencias y las divergencias entre espacios, los capítulos poseen un orden diacrónico, pero configurados en un orden sincrónico para demostrar esa “simultaneidad” y, al mismo tiempo, circularidad de las justicias. Las dos partes del libro, y los capítulos reunidos, exteriorizan los intersticios epidérmicos y subterráneos entre espacialidad y normatividades en diversos espacios americanos que se convierten en una muestra cualitativa de esos intrínsecos vínculos. Este volumen colectivo, en ese sentido, quiere demostrar esas prácticas liminales¹⁵ entre los poderes, los actores y el territorio¹⁶, como también entre el ejercicio efectivo de la política y las negociaciones de los mediadores y árbitros. Queremos visibilizar, entonces, las *negociaciones de saberes*¹⁷ entre los andamiajes estatales, las prácticas judiciales, las dimensiones eclesiásticas y las dinámicas de las comunidades. Y, al mismo tiempo, demostrar las convergencias y divergencias entre los espacios de justicia y la cultura legal en un marco cronológico amplio que se desarrolla entre los siglos XVI y XIX. Asimismo, no olvidamos que este volumen colectivo tiene como objetivo las múltiples dimensiones de la justicia, por lo tanto, los capítulos se interpelan –desde diversas perspectivas históricas– el sentido de lo justo, las posibilidades de acceso a la justicia, las formas de resolución de conflictos comunitarios o, bien, ante tribunales, como también los mecanismos para obtener una sentencia favorable. En relación con la configuración del volumen optamos por dividirlo en dos partes que dialoguen con el cuadro general del libro: la territorialización de las culturas legales en espacios de

¹⁴ Sobre los espacios fronterizos se ha escrito en los últimos años en modo abundante y con grandes aportaciones. La historiografía ha demostrado las distintas formas políticas, culturas y territoriales que asumían las fronteras en América y Europa. La literatura es demasiado amplia como para reportarla en una sola nota a pie de página. Sin embargo, reenviamos al lector al dossier de Diana Bonnett Vélez titulado “Una mirada histórica, teórica e historiográfica sobre la frontera”, donde se analizan las fronteras líquidas, las fronteras interiores, las fronteras exteriores, la frontera como espacio de hibridación y la conformación de las fronteras en el siglo XIX.

¹⁵ Entendemos por ‘liminal’, siguiendo las fórmulas que Victor Turner recoge de Arnold Van Gennep, esos espacios donde entran en contacto prácticas, sentidos y símbolos diferenciados que se convierten en “zonas sociales” y espacios “entremedios” de sistemas de significados. Victor Turner desarrolló esto en *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*.

¹⁶ Un volumen colectivo que une esas dimensiones por medio del término “espacio social” es Michael Parker Pearson & Colin Richards (eds.), *Architecture and Order. Approaches to Social Space*.

¹⁷ Tomamos ese término del volumen colectivo, László Kontler, Antonella Romano, Silvia Sebastiani, Borbála Zsuzsanna Török (eds.), *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View*.

justicia americanos. Y, ese plano general, se vincula también con los planos particulares modelados por espacios de conflictos religiosos y espacios de conflictos políticos.

La primera parte titulada “Religiosidad y conflictos eclesiásticos” visibiliza que, a pesar del regalismo ibérico que se desarrolló entre los siglos XV y XVIII, y los intentos de manipulación por parte de la Corona de la Iglesia americana, los actores eclesiásticos locales nunca se alejaron del poder temporal. Es más, como demuestran los estudios reunidos aquí, las acciones, las prácticas y la cultura legal propia de la Iglesia entraban en conflicto con las imposiciones de la monarquía. Actor importante que configuró una densa territorialización de la justicia y una institucionalización de un lenguaje legal vinculado a los aparatos y actores de la Iglesia: obispos, tribunal diocesano, parroquias, procesos jurídicos internos, mediadores y el bajo clero son los protagonistas de esta parte. Mientras que la segunda parte titulada “Lenguajes normativos, prácticas socioculturales y andamiajes políticos”, analiza la larga duración de las traducciones del orden jurídico en los diversos espacios locales y geografías americanas, configurando de este modo nuevos espacios de justicias mediante la praxis, la subjetividad, la participación de las comunidades y los andamios políticos locales.

En la primera parte, emergen las problemáticas relacionadas a los espacios de justicias configurados por el lenguaje, las prácticas eclesiásticas y los intersticios entre el poder temporal y el poder espiritual. Es así como Pilar Latasa realiza un interesante y acabado estudio del proceso de celebración de matrimonios clandestinos ante la audiencia eclesiástica de Lima, con el fin de averiguar si durante el siglo XVII los novios que trataron de casarse en modo clandestino recurrieron a la *sorpres*a. Lo anterior cobra importancia puesto que si los novios lograban probar que el enlace se había realizado “sorpresivamente” se entendía como válido de acuerdo con la normativa tridentina. Para ello la autora ha estudiado un conjunto de procesos judiciales que dan cuenta de esta transgresión y de qué manera reaccionó el tribunal diocesano. El estudio pretende develar quiénes eran los actores involucrados e indaga en las causas que les movieron a actuar al margen de lo establecido por el Derecho. Por su parte, René Millar, nos presenta a los jesuitas Juan Sebastián y Francisco del Castillo, que fueron postulados a la canonización en el siglo XVII por parte de la provincia peruana. Si bien ambas postulaciones fracasaron, la praxis jurídico-eclesiástica de la Compañía de Jesús ante Roma demuestra los fuertes intersticios entre las acciones misioneras, el ideal de santidad y la cultura legal de la Iglesia que respondían también a las prácticas socioculturales peruanas. A su vez, Miriam Moriconi presenta una propuesta de trabajo en el que analiza el proceso de territorialización del espacio santafesino mediante

la intervención de agencias no estatales, entre ellas la justicia eclesiástica, tendiente a la consolidación del territorio y la homologación jurídica. Luego de Trento se produjo la consolidación de la justicia eclesiástica en el orbe católico, pasando a formar parte de la pluralidad de jurisdicciones existentes en el Antiguo Régimen, contribuyendo, en definitiva, a producir espacios autónomos con rasgos distintivos. La contribución de Ana de Zaballa e Ianire Lanchas analiza el impacto de las reformas regalistas tendientes a obtener un mayor control de la Iglesia americana. Para ello las autoras estudian la diócesis de Antequera de Oaxaca durante el último tercio del siglo XVIII, época de mayor “incidencia del regalismo en América”, en la que el obispo Gregorio Alonso de Ortigosa defendió su jurisdicción eclesiástica de los ataques regalistas tendientes a mermar y controlar su autoridad. Así, las nuevas reglamentaciones relativas a las cofradías y a los matrimonios, o las sucesivas medidas por contrarrestar el poder de los curas, o las discusiones en torno a si los doctrineros podían imponer castigos a su feligresía, dan cuenta de los conflictos existentes. El último texto de la primera parte es de María Elena Barral, que aborda las parroquias rurales dirigidas por el llamado *bajo clero* del espacio rioplatense. La autora analiza los diversos papeles que les correspondió asumir a los párrocos a finales del periodo colonial: agentes culturales y agentes disciplinadores, como también un límite concreto al accionar de doctrineros y misioneros. En ese sentido, los párrocos fueron considerados un factor determinante para la institucionalización del territorio y la articulación de la sociedad colonial, ya que al asumir la condición de árbitros a través del “ceremonial de misión” podían conciliar viejos conflictos entre vecinos.

En la segunda parte modificamos el foco hacia los intersticios de la cultura legal, instituciones, prácticas comunitarias y dimensión política. Los capítulos reunidos en esta sección abordan lenguajes y prácticas normativas que se adaptaron a las dimensiones socioculturales, subjetividades locales y andamiajes políticos. El largo tránsito de los ordenamientos jurídicos, entre los siglos XVI y XIX, demuestra que la cultura legal de los actores e instituciones se moldeaba en relación con las problemáticas de cada espacio y a la subjetividad de los actores. Así, Rafael Gaune, en el primer texto de esta sección, propone a través del manual jurídico *Praxis Rerum Criminalium* (1554), del jurista Joost de Damhouder, cómo el concepto *paz*, pensado como una lenguaje normativo, un término religioso y una práctica sociopolítica, se modificaba de acuerdo con el contexto histórico, actores y subjetividades. Para ese seguimiento analiza las varias ediciones del manual condicionadas por la explosión de la guerra de los ochenta años entre España y los Países Bajos, realizando una mirada a contraluz con las problemáticas americanas. La paz, entonces, se convirtió en una forma de regulación social que dependía del

contexto, los actores y el modo de percibirla. A su vez, en el segundo texto, se demuestra que la cultura legal americana no fue uniforme puesto que en los diversos espacios existió una tradición propia que se edificó a partir de la praxis jurídica. Así, la diversidad de formas que tomó la esclavitud infantil indígena, analizada y estudiada por Ignacio Chuecas, tuvo un barniz de legitimidad mediante la costumbre y las prácticas de los agentes coloniales que actuaron al margen de la ley, haciendo caso omiso, por ejemplo, de las *Siete Partidas* y otros ordenamientos que regularon la esclavitud indígena. Lo anterior, supuso la edificación de un espacio normativo que, por efecto de la traducción local del ordenamiento global, generó uno de carácter local divergente con la normatividad de la esclavitud. Y, siguiendo con esa lógica, el tercer capítulo, de Macarena Cordero, nos muestra cómo los indígenas de las zonas rurales de Chile central debieron enfrentar numerosos conflictos que fueron, en muchas ocasiones, resueltos por el sistema judicial indiano. Esto visibiliza que los indígenas tradujeron y resignificaron estratégicamente el sistema de justicia para hacer valer sus derechos y establecer qué era lo justo y legítimo para ellos. Asimismo, la conservación de los registros devela que los indígenas pudieron acceder a los foros de justicia indianos para resolver las diversas disputas que enfrentaron. La generación de un nuevo espacio normativo específico referente al cautiverio en la frontera es el objetivo del trabajo de Yéssica González. Mediante un recorrido histórico da cuenta de las distintas reglamentaciones que se han hecho cargo de la situación, lo que cobra relevancia, pues el concepto *cautivo*, como sus alcances, variaba de geografía y tiempo histórico. Así, la autora logra establecer los principios y bases teóricas globales que rechazan el cautiverio, las que traducidas por la población de una localidad implicaba la edificación de un espacio normativo específico.

La construcción de nuevos espacios políticos –ordenado por la Junta de Población de Santiago de Chile– se llevó a cabo por distintos agentes coloniales, relata en su artículo Inés Sanjurjo. Alcaldes del cabildo y jueces inferiores de la ciudad de Mendoza les correspondió indistintamente la fundación de nuevas villas en la provincia de Cuyo, lo que fue posible debido a que se trataba de agentes que tuvieron, como era propio de la cultura jurisdiccional del Antiguo Régimen, funciones de gobierno y justicia. Esto conllevó una superposición y una pluralidad de jurisdicciones que modelaban espacios políticos y jurídicos con particularidades propias en los tiempos de las reformas impulsadas por los Borbones en América. Por su parte, Víctor Brangier, realiza un recorrido a través de los juicios de conciliación, mediante los cuales es posible obtener “una solución equitativa y clausurar el conflicto” entre las partes interesadas. Su análisis vincula el espacio judicial como una instancia política en el sentido de que se trata de un mecanismo que logra conservar

la tranquilidad local entre los diversos habitantes del vecindario. Más aún, exalta la figura del juez local que, aunque constituye una instancia menor en el aparato judicial, logra la ansiada paz cotidiana. Al autor le interesa destacar que el juez sella la conciliación sobre la base del Derecho como también de la costumbre local y el llamado arbitrio judicial. El último capítulo es de Darío Barrera, que formula una crítica a la forma en que la historiografía ha analizado y reflexionado la justicia y, propone, además, cambiar el lente de observación para develar el real funcionamiento del sistema de justicia a lo largo de la historia. Para eso, aborda los *jueces de paz* de la ciudad de Rosario, Argentina, quienes sobre la base de la *equidad*, resolvían los conflictos que eran sometidos a su conocimiento, los que permiten descubrir el por qué los sujetos concurrían ante las instancias judiciales, cuáles eran sus problemas y hasta qué punto constituían la cotidianidad. La mirada sugerente de Darío Barrera, nos hace transitar por una historia global en la que cobran importancia los espacios normativos europeos y americanos.

Desde diversas perspectivas, formas de escritura y alcances metodológicos, los casos que componen este volumen generan un denso entramado de geografías, actores y poderes en diálogo. Es imposible abordar todas las preguntas y respuestas que los avances de la historiografía sobre las justicias produce día a día en todos los rincones del mundo. Sin embargo, creemos que es una excavación arqueológica llena de canteras que permite comprender los vínculos entre cultura legal y espacios de justicia y, sobre todo, proponer nuevas conjeturas y caminos de investigación en torno a las intrincadas tramas de los poderes –temporal, espiritual, comunitario– que operaron en América entre los siglos XVI y XIX.

* * *

Parte de los textos reunidos en este libro fueron presentados como ponencia en el seminario internacional “Dimensiones de la justicia: Estado e Iglesia en América siglos XVI-XIX”, desarrollado en la Universidad Adolfo Ibáñez el 5 y 6 de agosto de 2014 que, a su vez, fue financiado por el proyecto FONDECYT Iniciación N° 11121315 “Prácticas y representaciones de las actuaciones judiciales indígenas ante los foros de justicia: siglos XVII-XVIII-XIX, zona Central de Chile”. Asimismo, debemos agradecer a la Universidad Adolfo Ibáñez el financiamiento de este volumen colectivo, como también a Rafael Sagredo, director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, haber evaluado el manuscrito para su publicación en los prestigiosos volúmenes de la Institución. Aprovechamos de agradecer al comité científico del libro compuesto por: Benedetta Albani,

María Eugenia Albornoz, Teresa Contreras, Ricardo Cubas, Claudio Rolle, Mauricio Rojas, Carlos Salinas y Jorge Traslosheros, quienes evaluaron los artículos reunidos en este volumen. Sus apreciaciones y aportes han sido fundamentales para el desarrollo del libro. Por último, agradecer a los autores de los capítulos por su gentileza y compromiso con el proyecto.

LOS COMPILADORES
VERANO, 2016

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN GIORGIO, *Véase Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* [2007], Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- BACHELARD, GASTON, *La poétique de l'espace*, París, PUF, 2008.
- BERMAN, HAROLD J., *Faith and Order: the Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing, 1993.
- BERMAN, HAROLD J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.
- BERMAN, HAROLD J., *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.
- BERMAN, HAROLD J., *The Interaction of Law and Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1974.
- BONNETT VÉLEZ, DIANA, "Una mirada histórica, teórica e historiográfica sobre la frontera", en *Historia crítica* N° 59, Bogotá, 2016.
- DAINVILLE, FRANÇOIS DE, *La géographie des humanistes*, Genève, Slatkine Reprints, 1969.
- GÓNGORA, MARIO, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492-1570)*, Santiago, Instituto de Investi-
- gaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951.
- GÓNGORA, MARIO, "Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de 'frontera de guerra'. Una contribución documental", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 76 Santiago, 1967.
- GROSSI, PAOLO, *El ordenamiento jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.
- KONTLER, LÁSZLÓ, ANTONELLA ROMANO, SILVIA SEBASTIANI, BORBÁLA ZSUZSANNA TÖRÖK (eds.), *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View* New York, Palgrave, 2014.
- LEFEBVRE, HENRY, *La production de l'espace*, París, Anthropos, 1974.
- PARKER PEARSON, MICHAEL & COLIN RICHARDS (eds.), *Architecture and Order. Approaches to Social Space*, [1994], London-New York, Routledge, 2005.
- PELLEGRINI, FRANCESCO, *Sulla repubblica fiorentina ai tempi di Cosimo il Vecchio*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1880.
- PRODI PAOLO, *Il sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale*

- nella prima età moderna* [1986], Bologna, Il Mulino, 2013.
- PRODI, PAOLO, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- SBRICCOLI MARIO, "Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase di studi della storia della giustizia criminale", in Marco Bellabarba, Gerhard Schwerhoff e Andrea Zorzi (a cura di), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- SCHAMA, SIMON, *Landscape and Memory*, London, Fontana Press, 1996.
- SLOTERDIJK, PETER, *Esferas II. Globos*, Madrid, Siruela, 2004.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, *El poder de la costumbre. Estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, "La ley se obedece pero no se cumple. En torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, N° 9, Ciudad de México, 1985, pp. 379-440.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, "Las convenciones jurídicas: un aporte metodológico de Mario Góngora", en *Historia*, N° 22, Santiago, 1987.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR y ALEJANDRO AGÜERO (coords.), *El derecho local en la periferia de la Monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2013.
- TREXLER, RICHARD C., *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1980.
- TOMÁS Y VALIENTE FRANCISCO, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990.
- THOMAS, KEITH, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Harmondsworth, Penguin, 1984.
- TOSCO, CARLO, *Il paesaggio storico. Le fonti e i metodi di ricerca*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- TURNER, VICTOR, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1967.
- UNDURRAGA, VERÓNICA y RAFAEL GAUNE, "Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio de disciplinamiento", en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (ed.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar editores, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2014, vol. 292.
- UNDURRAGA, VERÓNICA, "Formas de conciliación y mecanismos informales de resolución de conflictos en Chile, siglos XVII y XIX" [dossier], en *Revista de Historia social y de las mentalidades*, vol. 19, N° 2, Santiago, 2015.
- ŽUPANOV, INES G., "Corrente e controcorrente. La geopolítica gesuita in Asia (XVI secolo)", in Paolo Broglio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.

PRIMERA PARTE
RELIGIOSIDADES Y CONFLICTOS ECLESIAÍSTICOS

ESCENARIOS DE SORPRESA: MATRIMONIOS CLANDESTINOS ANTE LA AUDIENCIA ECLESIAÍSTICA DE LIMA, SIGLO XVII*

Pilar Latasa

INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del siglo XII las decretales de Alejandro III desarrollaron la doctrina consensualista sobre el matrimonio, según la cual era la voluntad común de los esposos al contraerlo la que creaba el vínculo matrimonial. La introducción de esta doctrina innovadora supuso un extraordinario cambio, desde un punto de vista jurídico y teológico. En la práctica, la facilidad para contraerlo en virtud del solo consentimiento mutuo expreso, sin intervención de la Iglesia y sin el apoyo de la solemnidad, propició –según ha destacado Luigi Nuzzo– la proliferación de matrimonios clandestinos, de uniones ilícitas (entre parientes) y casos de bigamia y poligamia. De ahí que muy pronto se tratara de rodear el sacramento de una formalidad¹.

Fue Inocencio III quien, recogiendo las recomendaciones de concilios precedentes y haciendo propia la necesidad de una certeza formal que rodeara el intercambio del consentimiento situó la publicación en el centro de la disciplina matrimonial. Así, la introducción de los cánones 50-51 del IV concilio de Letrán (1215) manifestaba este nuevo modo de sentir. El Papa, consciente de que a menudo se recurría al matrimonio clandestino con el fin de superar los impedimentos dentro del séptimo grado, bajó estos al cuarto grado y, en cambio, sancionó la obligación que los novios tenían de dar noticia mediante la proclama de amonestaciones, de modo que quien quisiera pudiera manifestar legítimos impedimentos².

Por lo tanto el concilio de Trento, al establecer la publicidad del matrimonio canónico y sancionar los clandestinos, trató de acabar con una práctica extendida en el mundo católico. Lo hizo logrando un difícil equilibrio entre

* Publicación dentro del proyecto de investigación “Justicia eclesiástica y conformación de la sociedad en la América Hispana colonial” (HAR2012-35197), del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

¹ Luigi Nuzzo, “Il matrimonio clandestino nella dottrina canonistica del Basso Medioevo”, pp. 352-387. Es también de interés el artículo de José Sánchez-Arcilla Bernal, “La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media”, pp. 7-47.

² Nuzzo, *op. cit.*, pp. 385-389.

la doctrina consensualista y el deseo de formalizar el matrimonio. Tras largas y difíciles discusiones, se optó por respetar la dicha doctrina sobre la materia del sacramento y hacer necesaria para la validez una determinada forma de recepción basada en dos requisitos: la publicidad, concretada en la publicación de tres amonestaciones previas y la solemnidad, que suponía formulación del mutuo consentimiento delante del propio párroco (*in faccie ecclesiae*) y de dos o tres testigos³.

El decreto *Tametsi* preveía que los contrayentes solicitaran que la celebración fuese privada, sin publicidad, si había razones para temer que se estuviera forzando la voluntad de los novios. Una ceremonia de esas características implicaba dispensa de amonestaciones, dada por el Obispo, y respeto del secreto por parte del celebrante y los testigos⁴. Sin embargo, el recurso al llamado matrimonio secreto no impidió la pervivencia del clandestino⁵. A pesar del esfuerzo globalizador que supuso el concilio de Trento, el matrimonio clandestino siguió practicándose, según han demostrado ya bastantes trabajos referentes a ámbitos locales, tanto europeos como americanos⁶. En realidad, se transformó en el llamado “matrimonio de sorpresa” en el que los novios buscaban casarse sin dar noticia previa de su intención, es decir, eludiendo la publicidad y solemnidad que Trento había concretado en la publicación de tres amonestaciones y la celebración en una ceremonia pública, delante del propio párroco y testigos⁷.

Así, el matrimonio clandestino postridentino prescindía de las amonestaciones –que no afectaban al sacramento– y, en cambio, trataba de cumplir los requisitos establecidos por Trento relativos a la materia y, sobre todo, a la forma del mismo: el consentimiento mutuo debía darse estando presentes el propio párroco y al menos dos o tres testigos. De hecho, se generalizó entre

³ Charles Donahue, “The Canon Law on the Formation of Marriage and Social Practice in the Later Middle Ages”, pp. 144-147, explica con detalle cómo el consensualismo del papa Alejandro III prevaleció en Trento a pesar de fuertes presiones, sobre todo por parte del rey de Francia, partidario de que el consentimiento paterno fuera esencial para la validez del matrimonio si los contrayentes estaban todavía bajo la tutela de sus padres. La discusión de Trento sobre el matrimonio clandestino está sintetizada en Eloy Tejero, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, pp. 348-358.

⁴ Los matrimonios secretos prescindían de algunos aspectos de la normativa buscando el secreto que consideraban necesario en situaciones específicas como duelos, guerras, persecuciones, circunstancias familiares, etc. María Luisa Candau Chacón, “El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino”, p. 177.

⁵ Véase Jean Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, pp. 349-350; Daniela Lombardi, *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, pp. 38-41, 94-96.

⁶ Por ejemplo, Beatrice Gottlieb, “The Meaning of Clandestine Marriage”, pp. 49-53, al estudiar el matrimonio clandestino en dos diócesis francesas en la segunda mitad del siglo XV puso en evidencia la complejidad de variedades de desviación de la norma en la formación del matrimonio que se catalogaban como “clandestino”.

⁷ Para el “matrimonio de sorpresa” en Indias véase el pionero trabajo de Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, pp. 215-218.

los canonistas la idea de que para asistir válidamente a la celebración, el sacerdote y los dos testigos no era necesario que estuvieran presentes con una presencia “activa”, sino que bastaba la “pasiva”. De ahí que en la mayor parte de los matrimonios clandestinos postridentinos los novios sorprendieran al párroco e, incluso, a los testigos, con el fin de lograr su objetivo. Se puede afirmar, por tanto, que con esta práctica transgresora las personas involucradas pretendían lograr un verdadero matrimonio que la Iglesia se viera luego forzada a reconocer⁸.

Lo expuesto manifiesta de forma clara el interés del tema para la historia social. El clásico estudio de Charles Donahue, que aborda el tema para el final de la Edad Media y Renacimiento en un estudio de historia comparada entre diócesis de Inglaterra y Francia, puso en evidencia las enormes posibilidades que este enfoque ofrece al vincular matrimonio clandestino a la intención de sustraerse de la autoridad paterna⁹. Más recientemente, el volumen coordinado por Silvana Seidel y Diego Quaglioni ha evidenciado la riqueza de los pleitos eclesiásticos para el estudio de la historia social¹⁰.

Para España existen estudios referentes a tres tribunales diocesanos: Sevilla, Pamplona y Zamora, que permiten confirmar la práctica del matrimonio clandestino postridentino, aunque como un recurso minoritario¹¹. Para la América hispana tan solo se cuentan con estudios referidos a casos concretos pertenecientes, además, a la época colonial tardía¹².

En este trabajo se ha recurrido al estudio de procesos clandestinos ante la audiencia eclesiástica con el fin de averiguar durante el siglo XVII los novios que trataron de casarse clandestinamente en este ámbito geográfico recurrieron a la sorpresa para contraer matrimonio respetando la mencionada forma de recepción establecida por Trento para la validez; también se ha tratado de averiguar cómo reaccionó el tribunal diocesano ante estas transgresiones, así como conocer a los actores involucrados e indagar en las causas que les movieron a actuar al margen de lo establecido.

⁸ Federico R. Aznar Gil, “La celebración del sacramento del matrimonio en las Indias”, pp. 214-215.

⁹ Charles Donahue, *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages*.

¹⁰ Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni (a cura di), *Matrimonio in dubbio: unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2001.

¹¹ Candau Chacón, *op. cit.*, pp. 176-182; María del Juncal Campo Guinea, “Los procesos por causa matrimonial ante el tribunal eclesiástico de Pamplona en los siglos XVI y XVII”, pp. 377-390; Francisco Javier Lorenzo Pinar, “El tribunal diocesano y los matrimonios ‘de presente’ y clandestinos en Zamora durante el siglo XVI”, pp. 49-61.

¹² Edda O. Samudio, “Un matrimonio clandestino en Mérida en el ocaso del período colonial”; Francisco José Falcón Gómez Sánchez, “El matrimonio clandestino de María Isabel Cavero. Conflicto entre amor, leyes e Iglesia, en Truxillo del Perú, a fines del siglo XVIII (1794)”.

ESCENARIOS DE SORPRESA EN LIMA

Al igual que en otros lugares, la justicia eclesiástica se enfrentó en el territorio de la archidiócesis de Lima con la pervivencia de esta fórmula desde los siglos XVI y XVII¹³. Como es lógico las censuras principales de las asambleas diocesanas fueron dirigidas contra los matrimonios clandestinos, ya penados en el sínodo de Lima de 1613 con excomunión *ipso facto* para los contrayentes y testigos involucrados, es decir, se recogían las penas ya dispuestas por los sínodos peninsulares y, al igual que en estos, se fueron con el tiempo aumentando con otras penas añadidas y diferentes penas pecuniarias¹⁴.

“cuando menospreciando lo dispuesto en el dicho Santo Concilio con varios fraudes y trazas intentan contraer los dichos matrimonios, sin preceder las amonestaciones ni nuestra licencia, intentando hacer fuerza a los curas para que se hallen presentes o pareciendo repentinamente ante nuestros vicarios y desposándose sin que los puedan impedir”¹⁵.

Se presentan a continuación diez causas por matrimonio clandestino vistas por el tribunal eclesiástico de Lima en las que la sorpresa fue fundamental para lograr contraer un verdadero vínculo. Los curas párrocos debían estar presentes de forma activa desde el comienzo del proceso con la elaboración de informaciones sobre los novios y la publicación de amonestaciones. Al suprimir estas etapas preliminares, los procesos que hemos trabajado muestran a curas párrocos que, asombrados y sin tener, aparentemente, noticia previa de la voluntad de los cónyuges, presenciaban un matrimonio por sorpresa, es decir, se veían forzados a recibir el consentimiento matrimonial. Así, los curas alegarán en su defensa, tanto desconocer que la boda iba a tener lugar como haber tratado por diferentes medios de esquivar su compulsivo papel en la misma¹⁶.

¹³ Gaudemet, *op. cit.*, pp. 349-350, señaló que los matrimonios clandestinos se dieron tanto en Francia como en otros lugares de Europa, sobre todo hasta 1680.

¹⁴ Federico R. Aznar Gil, “Penas y sanciones contra los matrimonios clandestinos en la península ibérica”, pp. 343-369.

¹⁵ “Sínodo de Lima de 1613”, tit. 3, cap. 1.

¹⁶ Lo expresa con claridad Candau Chacón, *op. cit.*, pp. 189-190: “Que el matrimonio clandestino no era cosa de dos, lo prueban los hechos. Testigos y encubridores, a veces familia de él o de ella, apostaban por la unión, en tanto que la figura del sacerdote, aquí un simple actor de reparto, traído a engaños, según pintaron las declaraciones, no parecía ser –en apariencia contradictoriamente– de gran transcendencia. Entre otras cosas, porque la pretendida unión no le requería sino corta y fugazmente, el tiempo en el que, con rapidez, los contrayentes precisasen para pronunciar la fórmula del consentimiento. Y, aunque se expusieran a la ausencia de bendición nupcial, apostaban por el triunfo del libre consentimiento”.

Tudela-Rodas

Con sorpresa y nocturnidad actuaron, por ejemplo, los jóvenes Juan Domingo de Tudela, colegial del Real de San Martín¹⁷, y Mariana de Rodas, que se propusieron contraer matrimonio clandestino en la ciudad de Lima el 3 febrero de 1607. Con ese fin, pidieron al sillero Diego de Herrera que avisara al doctor Marcelo de Aramburu, cura de la parroquia de San Sebastián, para que acudiera de inmediato a la casa de Catalina de Rodas, madre de la interesada, con el fin de administrar los santos óleos a una persona en trance de muerte. Eran las 8:30 de la noche cuando el cura, acompañado del sacristán Sebastián Gallegos y del sillero, llegó a la casa. Allí, en una sala, les esperaban dos doncellas, hijas también de la dueña de la casa, que les condujeron al aposento donde se encontraba el enfermo. Nada más al entrar en la alcoba, el doctor Marcelo de Aramburu se percató de que le aguardaban allí sentadas algunas personas, entre las que solo reconoció a Catalina de Rodas, a otra de sus hijas, a un tal Diego de Arce y “a un persona que sabía que era colegial del Colegio Real porque hacía pocos días que lo había visto en hábito, de nombre Tudela”. Entonces, la mencionada pareja se puso en pie, se dieron la mano e intercambiaron el consentimiento matrimonial en presencia del párroco recién llegado y de los testigos convocados con ese fin¹⁸.

La reacción del párroco, según testimonio del sacristán, fue salir huyendo y, a pesar de que “algunas personas presentes” cerraron las puertas y le retuvieron por la fuerza –de modo que estuvieron a punto de rasgarle el sobrepelliz–, logró salir a la calle y escapar mientras Catalina de Rodas le amenazaba con que “algún día se lo pagaría el dicho cura”. A lo largo de este expediente queda claro el intento de contraer matrimonio clandestino –calificado promotor fiscal del arzobispado como delito “atroz y grave”– por parte de Juan Domingo de Tudela y Mariana de Rodas con la colaboración y apoyo de la madre y hermanas de ella, de otros testigos y, al parecer, con el desconocimiento del párroco Marcelo de Aramburu, que alegó no haber oído el consentimiento completo, circunstancia que pudo dificultar la validez del matrimonio clandestino. El expediente se haya incompleto y no es posible confirmar esto último; tampoco sabemos por qué los novios optaron por este recurso fuera de la norma¹⁹.

¹⁷ El Colegio Real de San Martín, llevado por los jesuitas, fue el primero de carácter universitario establecido en Lima. Fue fundado en 1582 por el virrey Martín Enríquez siguiendo el modelo de los de Salamanca y Alcalá. Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima*, pp. 292-296.

¹⁸ “Juan de Tudela y Mariana de Rodas, causa por matrimonio clandestino”. Lima, 1607, en Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Esponsales, leg. 1, n. 4.

¹⁹ *Ibid.*

Torres-Paredes

Una estrategia parecida fue utilizada el 6 de marzo de 1674, también en la ciudad de Lima, por el cirujano Juan de Torres, español de treinta y cuatro años, y Juana de Paredes, criolla de la Concepción, en el reino de Chile. En esta ocasión una mujer –identificada más tarde como amiga de la novia– fue a buscar al párroco para que confesara a una persona en peligro de muerte, que resultaría después ser el mismo novio. Así, cuando Bernardo Armaolea, rector de la iglesia catedral, llegó a la vivienda del moribundo y se dirigió a su lecho, alrededor del cual había tres o cuatro personas, Juana de Paredes salió de donde estaba escondida y, dando la mano al enfermo, explicó al párroco que la gravedad de Juan de Torres recomendaba contraer matrimonio en ese momento. El cura, sin embargo, los separó y se dispuso “enojado” a retirarse, instante que aprovechó doña Juana para proclamar: “este hombre es mi marido”; a lo que Juan de Torres respondió: “es mi mujer”²⁰.

La sentencia final confirmó que Bernardo de Armaolea había actuado correctamente al no ceder a las presiones de los novios, quienes, en cambio, fueron excomulgados y condenados a seiscientos pesos de multa. Del mismo modo, dos de los testigos presentes en la boda clandestina fueron identificados y excomulgados, además, se les puso una multa de cincuenta pesos a cada uno. Sin embargo, gracias a la ambigüedad de las declaraciones de los novios, los otros implicados se libraron de las penas: Juan de Torres declaró no saber quienes eran las personas que había alrededor de su lecho y, por su parte, Juana de Paredes, aunque reconoció que había sido una amiga suya la que había ido a buscar al párroco, afirmó haber olvidado su nombre²¹.

No obstante las penas, el objetivo se había logrado: el matrimonio clandestino fue considerado válido por José Dávila Falcón, canónigo y provisor del obispado en sede vacante, que conminó a los interesados a no cohabitar hasta que se publicaran las tres amonestaciones y recibieran después en la iglesia las bendiciones nupciales²². Es decir, se impuso la doctrina consensualista, pero se exigió a los cónyuges que antes de consumar el vínculo le dieran la publicidad y solemnidad establecidas por Trento²³.

²⁰ “Autos seguidos contra Juan de Torres y doña Juana Paredes sobre la realización de su matrimonio clandestino forzando al licenciado don Bernardo de Armaolea, cura de la catedral, para que lleve a cabo la ceremonia”, Lima, 1674, en AAL, Causas criminales de matrimonio, leg. 5, n. 7.

²¹ *Ibid.*

²² Jorge Traslosheros indica que una de las competencias destacadas de la audiencia eclesiástica en la defensa del sacramento e institución matrimonial era disolver aquellos vínculos que, con pretensión de ser matrimonios, no lo eran; del mismo modo también le correspondía validar los que sí se habían contraído. Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: la audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, pp. 150-153.

²³ “Autos seguidos contra Juan de Torres y doña Juana Paredes...”, *op. cit.*

A lo largo del proceso quedó claro el móvil del matrimonio clandestino. Los novios reconocieron que habían vivido amancebados bajo promesa; durante ese tiempo doña Juana había cuidado del enfermo, razón por la cual don Juan, viendo que su enfermedad empeoraba, no había querido dejarla “desamparada”. Las declaraciones de los testigos confirmaron los hechos y evidenciaron la oposición al enlace por parte de algunos españoles, paisanos de don Juan, que entendían que ella era una mujer “pobre”, que aprovechaba la falta de salud de Juan de Torres para lograr una buena boda²⁴.

Cordero de Santiago-Ortiz de las Casas

Con la misma sorpresa que la pareja del primer caso actuaron Melchor Cordero de Santiago y María Ortiz de las Casas, quienes entre las 9 y las 10 de la noche del 4 de agosto de 1625 irrumpieron “con fuerza y violencia”, junto con otras cuatro personas, para contraer matrimonio clandestino, en el alojamiento del bachiller Antonio de Valladares, quien en ese momento –por ausencia del titular– ejercía de párroco de la villa de Ica. Dos días después, este último compareció ante el beneficiado García Galeano, vicario y juez eclesiástico del lugar, para declarar que nada más ver lo que ocurría y empezar a decir el novio “séanme testigos”, se levantó diciendo “que eran demasías libertades aquellas” e intentó salir de la habitación, pero uno de los presentes le detuvo por la fuerza, a lo que protestó diciendo: “séanme testigos de la fuerza y agravio que me hacen estos señores”. Según Antonio de Valladares, “con la cólera y enojo que tenía, no oyó las palabras que decían” los contrayentes²⁵.

La rotunda declaración del presbítero y, sobre todo, la información aportada después por los testigos, le eximieron de toda culpa. Sin embargo, tanto el vicario de Ica como después el provisor de la diócesis concluyeron que Antonio de Valladares sí había escuchado el consentimiento y, por lo tanto, había tenido lugar el vínculo clandestino, ilícito, pero válido, por el que la pareja junto con sus cuatro cómplices y testigos fueron excomulgados y encarcelados²⁶.

Pero, ¿por qué recurrieron los contrayentes a esta desviación con respecto a la norma? A lo largo del pleito queda claro que el objetivo había sido eludir la oposición familiar al enlace, personalizada por Pedro Cordero de Santiago, hermano mayor del novio, entonces regidor y sargento mayor de la villa de Ica²⁷.

²⁴ “Autos seguidos contra Juan de Torres y doña Juana Paredes...”, *op. cit.*

²⁵ “Autos seguidos contra Melchor Cordero de Santiago y doña María de las Casas sobre la realización de un matrimonio clandestino en complicidad con otras personas forzando al cura del valle de Ica, 1625”, en AAL, Causas criminales de matrimonio, leg. 1, n. 17.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Expediente de confirmación del oficio de regidor de Valverde de Ica a Pedro Cordero de Santiago”. Lima, 16 de diciembre de 1611, en Archivo General de Indias (AGI), Lima 181, n. 21.

Don Melchor era huérfano y dependía por completo de su hermano mayor: “a quien tiene respeto y esta en su casa y tiene en lugar de padre”, según él mismo declaró en el proceso. Se trataría, por lo tanto, de un caso de oposición familiar clara, reforzada, además, por el poder que don Pedro ostentaba en la localidad²⁸.

Llama la atención en esta causa, al igual que ocurría en la de Juan de Tudela y Mariana Rodas, la implicación de la madre de la novia²⁹. En efecto, Petronila de las Casas, viuda de Salvador Ortiz de Zúñiga, estuvo detrás de la solicitud de dispensa de amonestaciones presentada por los novios ante el vicario de la villa, que fue remitida al Obispo³⁰. Aunque García Galeano había seguido el procedimiento adecuado, el temor a que el retraso favoreciese la obstrucción de la boda por parte del sargento mayor de la villa, precipitó el recurso al matrimonio clandestino para que se cumpliera la promesa dada, recomendado por la propia madre de la novia. De hecho, el juez eclesiástico interrogó después a todos los implicados acerca de su conocimiento de la normativa canónica sobre la publicidad del matrimonio. El protagonismo de Petronila de Casas puede deducirse, además, de dos coincidencias: por un lado, la viuda y otro hijo suyo, Jerónimo Ortiz de las Casas, fueron dos de los cuatro testigos que acompañaron a los novios en su intento nocturno; por otro, el cura Antonio de Valladares se alojaba en casa de una sobrina de doña Petronila, que les habría facilitado la entrada. Fue también la viuda la que pidió al vicario que suavizase las penas a “mujeres principales, hijas de padres nobles, de los conquistadores y pobladores de reino, la una viuda sola y la una sin su marido”.

Tal petición y, sobre todo, la contrastada oposición del hermano del novio, sin duda pesaron en una benigna sentencia dada en diciembre de ese mismo año por el provisor y vicario general, García Martínez de Cabezas en nombre del arzobispo Gonzalo de Ocampo, en la que se condenó a los contrayentes a un año y seis meses de destierro voluntario de la villa de Ica, más las costas de la causa. Los cuatro testigos presentes fueron también castigados con el destierro voluntario de la población por tiempo de seis meses³¹.

²⁸ “Autos seguidos contra Melchor Cordero de Santiago y doña María de las Casas...”, *op. cit.*

²⁹ La participación de padres y parientes en estas causas fue ya destacada por Juan Javier Pescador, “Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el provisorato eclesiástico de México, siglo XVIII”, p. 210.

³⁰ Entre las competencias del tribunal eclesiástico estaban las dispensas que, según explica Jorge Traslosheros, eran perdones especiales concedidos por la Iglesia sobre algún impedimento o procedimiento para contraer matrimonio. En el caso de las dispensas de amonestaciones su concesión fue un trámite ordinario siempre que se probaba que publicitar el matrimonio podría suponer presiones por parte de personas que trataran de impedirlo. Traslosheros, *op. cit.*, pp. 134-138. Sobre la solicitud de estas dispensas para esquivar el control paterno véase Pilar Latasa, “Publicidad y libertad en el matrimonio: autoridad paterna y dispensa de amonestaciones en Lima, 1600-1650”, pp. 52-68.

³¹ La pena de destierro podía ser perpetua o temporal, en el segundo caso se podía distinguir entre “preciso” o absoluto y “voluntario”, este último dependía de la conducta y de la enmienda demostrada

López de Haro-Lucero

El sargento mayor de la villa de Ica, Pedro Cordero de Santiago, reaparece involucrado de forma colateral en un segundo caso que tuvo lugar trece años después en la misma población. El 16 de noviembre de 1638 fue depositada en casa del sargento mayor María Lucero, tras haberse probado a instancias de Diego López de Haro, que ambos se habían dado “palabra de casamiento” y la interesada no era libre de contraerlo porque su madre y padrastro lo desaprobaban. A pesar de ello, esa misma noche, sobre las 8, doña María y don Diego entraron, de la mano, intercambiándose el consentimiento matrimonial y acompañados de dos testigos –el tío y hermano de la interesada– en la casa del entonces vicario del lugar, Luis Arriaga de la Roca, que compartía la velada con otros dos vecinos. Así, “contra lo dispuesto y ordenado por la Iglesia conforme a la solemnidad que por derecho se debe hacer” –según anotaría más tarde el propio vicario– se casaron por sorpresa en su presencia. Luis Arriaga, enfadado, les amenazó con castigarles por la “desvergüenza y libertad” con las que habían procedido mientras los echaba de su morada “a empujones”³².

Pero, ¿por qué se precipitaron en este caso los novios eligiendo el matrimonio clandestino? La oposición de la familia de la novia se había resuelto ya con el depósito. La argumentación del abogado de la pareja parece sacada de una obra literaria. Los jóvenes, desconocedores de la normativa, habían actuado “sin malicia”, movidos por su amor:

“la ignorancia de mis partes, por su poca edad y no saber en lo que incurrian, les salva de cualquier pena porque su intención no fue cometer delito, ni ir contra los mandatos de la Iglesia, a cuya corrección se reducen y piden misericordia”³³.

Remitida por el vicario de Ica al tribunal eclesiástico de Lima, la causa fue sentenciada a fines de enero de 1639 por el provisor del obispado, Juan de Cabrera Benavides quien, en efecto, tuvo clemencia de Diego López de Haro y María Lucero condenándoles tan solo a pagar cuatro libras de cera y una botella de aceite para alumbrar el Santísimo Sacramento y la Virgen de la Antigua de la catedral –ni siquiera se les cobraron las costas de la causa–. Por su parte, los dos testigos involucrados, Juan Gómez Beltrán y Francisco Beltrán, tío y hermano de la novia, fueron multados cada uno con diez pesos

por el reo. Antonio García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, p. 384.

³² “Diego López de Haro y María Lucero, causa por matrimonio clandestino”, Lima, 1638, AAL, Esponsales, leg. 3, n. 10.

³³ *Ibid.*

de a ocho reales. Los demás protagonistas, tanto el vicario y como los otros testigos, consiguieron demostrar su inocencia alegando la sorpresa que les produjo la boda clandestina³⁴.

La causa no permite concluir más, solo conjeturar si el papel de los parientes de la novia fue más decisivo o si el vicario Luis Arriaga no era tan desconocedor del intento, después de todo fue él el instructor de la causa y pudo presentarla de modo que todos salieran bien parados³⁵. Por lo tanto, se trató de nuevo de un matrimonio clandestino en el que se impuso la validez del consentimiento, dado ante el párroco y testigos según las exigencias tridentinas. El vínculo fue después ratificado por los contrayentes cumpliendo las exigencias de publicidad y solemnidad. A lo largo del proceso queda claro que la infracción principal fue no haber esperado a la publicación de amonestaciones, puesto que María Lucero estaba ya fuera del domicilio familiar y era libre para casarse.

Solano-Rodríguez

Blas Solano y Catalina Rodríguez, vecinos en este caso de Lima, procedieron de forma muy parecida en la noche del 29 de julio de 1625: forzaron la puerta de la vivienda de la casa de Diego Dávila, vicario de la villa de Chancay³⁶, e irrumpieron en su habitación, acompañados por varios testigos, dándose el consentimiento matrimonial. El vicario declaró pocos días después, ante el provisor del obispado, cómo habían tenido lugar los hechos:

“...estándome desnudando para acostarme me abrió la puerta de mi aposento con grande violencia, y comenzando a expresar sus voluntades entre los dos para casarse. Me tapé los oídos y con alta voz dije: ‘¡váyanse de ahí!, ¡qué picardía es esta!’; y a la puerta del aposento tenían cuatro o cinco testigos que me atajaban el paso y los eché con voces de mi casa”³⁷.

La versión de Diego Dávila fue confirmada por el sacristán Francisco de Atocha, que se acercó al oír los gritos; también la corroboraron el esclavo

³⁴ “Diego López de Haro y María Lucero...”, *op. cit.*

³⁵ Según ha señalado Miriam Moriconi, dentro del amplio abanico de materias que dirimían los jueces eclesiásticos, destacaba su competencia en materia matrimonial. Esta jurisdicción les daba un enorme poder en el ámbito local dentro de la comunidad. Miriam Moriconi, “Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII)”.

³⁶ En la documentación aparece indistintamente citada como villa de Arnedo o de Chancay. A partir de 1757 se impuso el segundo nombre.

³⁷ “Blas Solano y Catalina Rodríguez, causa por matrimonio clandestino”, Lima, 1625, AAL, Esponsales, leg. 3, n. 1.

del vicario, un negro llamado Juan y un indio ladino, Juan Huamán, que se encontraba en la morada. Diego Dávila reconoció haber oído a los novios declararse marido y mujer, por lo que, de nuevo, prevaleció el consensualismo frente a la falta de publicidad y solemnidad exigidas por Trento. El matrimonio era válido porque el mutuo acuerdo se había expresado delante de los testigos que acompañaban a Blas de Solano y Catalina Rodríguez y del “sorprendido” vicario³⁸.

Fue este último quien planteó la única posible objeción a que el casamiento fuera efectivo: el domicilio de los contrayentes en Chancay era temporal y, por lo tanto, eran feligreses “prófugos” que debían haber contado con licencia del ordinario para casarse en esa villa³⁹. Sin embargo Diego Dávila admitió que ambos estaban vinculados con aquella población: Blas de Solano, aunque era vecino de Lima, se desplazaba con asiduidad a Chancay para un negocio de ropa; por su parte, Catalina Rodríguez, procedente también de Lima, se había trasladado a vivir a la villa seis meses antes con su madre y hermanos⁴⁰.

¿Qué había llevado en este caso a los protagonistas a buscar un matrimonio por sorpresa? El vicario explicaba que Blas de Solano tenía en la Ciudad de Los Reyes a su madre y “parientes poderosos”, que se hubieran opuesto al vínculo por ser doña Catalina una “mujer pobre con necesidad”. Concluía Diego Dávila recomendando que se reconociese porque el novio no se atrevía a regresar a Lima si no estaba casado, y “porque la moza no quede perdida”. Una vez más, la oposición familiar, en este caso ante un matrimonio socialmente “desigual”, habría propiciado el vínculo clandestino⁴¹.

A la vista de los informes del vicario, el provisor del obispado ordenó embargar los bienes de los novios y sus cómplices y traerlos presos a Lima. Los testigos pidieron en reiteradas ocasiones al provisor que les dejase regresar a sus casas porque eran labradores y no podían dejar desatendidas las sementeras. Aun así la causa no se concluyó hasta fines de 1625 dándose por válido el matrimonio contraído, que fue más tarde bendecido en la iglesia de Santa Ana de la capital virreinal, parroquia del novio. A pesar del “grave delito” cometido al casarse sin amonestaciones, “a deshoras de la noche”, “cautelosamente”, “en presencia del dicho vicario” y “teniendo para el efecto testigos”, los contrayentes fueron solo castigados con una multa de cincuenta pesos de a ocho reales cada uno; a Blas de Solano se le condenó también en un año de destierro voluntario de la villa de Chancay y al pago de las costas

³⁸ “Blas Solano y Catalina Rodríguez...”, *op. cit.*

³⁹ El *faccie ecclesiae* tridentino hacía referencia al párroco de alguno de los contrayentes. Los sínodos de la archidiócesis de Lima, como no podía ser de otra forma, recogieron esta prescripción.

⁴⁰ “Blas Solano y Catalina Rodríguez...”, *op. cit.*

⁴¹ *Ibid.*

procesales. Entre los testigos y cómplices solo fueron castigados Bartolomé de León, compadre de Blas de Solano y dueño de la casa donde se alojaba en Chancay, y Juan de Colonia: ambos alegaron desconocer que el matrimonio que se iba a contraer era clandestino, pero la hora y el lugar no dejaban lugar a dudas y fueron sancionados con las mismas penas que el novio. Tampoco dio crédito el juez eclesiástico al desconocimiento de la normativa aducido por Catalina Rodríguez, quien se presentó como “mujer ignorante”, “que no sabe de estas cosas y de poca edad”, que había actuado en todo momento confiada en su marido, sin saber que cometía delito alguno⁴².

Avellaneda-Bohórquez

Los novios clandestinos buscaron, como queda patente, la noche para lograr su objetivo sin enfrentar obstáculos: era más fácil pasar desapercibidos y localizar a los clérigos en sus viviendas. Del mismo modo, también las horas tempranas del día propiciaron las bodas por sorpresa. Así, Tomás de Avellaneda, colegial de santo Toribio⁴³, de edad de diecinueve años, natural y vecino de Lima, trató de casarse clandestinamente con Josefa de Bohórquez, de dieciocho, criolla de esa ciudad, a las 7 de la mañana del 26 de mayo de 1630. Con ese fin irrumpieron en las casas de la morada del párroco de Santa Ana, Diego de Encinas, quien se encontraba descansando en su estudio. La mujer —que iba tapada a la usanza limeña para guardar su anonimato— entró primero en la casa alegando que tenía un negocio que tratar con el cura. Tras ella accedieron también el novio y otros tres hombres y, en pocos segundos, delante del párroco y testigos, se declararon marido y mujer⁴⁴.

En este proceso, el párroco basó con éxito su defensa en el asombro que le produjo la llegada de los novios y procuró dejar claro que había salido del aposento sin escuchar, por lo tanto, la fórmula matrimonial; así lo corroboró también Lucas de Alfaro, su esclavo negro. Sin embargo, el cerrajero sevillano Juan de los Reyes, que fue uno de los testigos implicados por los contrayentes, declaró más tarde ante el juez eclesiástico que el cura “aunque parecía que se tapaba los oídos, según las voces que dieron, no pudo dejar de oírles todo lo que decían”. En la sentencia final de la causa criminal, fechada el 6 de julio, Diego de Encinas quedó libre de toda pena. La determinación de

⁴² “Blas Solano y Catalina Rodríguez...”, *op. cit.*

⁴³ Fundado por santo Toribio de Mogrovejo en 1594 con el fin de preparar a futuros sacerdotes en Teología, Derecho Canónico y Leyes. Se estableció con una renta para sustentar a treinta colegiales. Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima, 1580-1657*, pp. 299-300.

⁴⁴ “Tomás de Avellaneda y Josefa de Bohórquez, causa por matrimonio clandestino”, Lima, 1630, AAL, Esponsales, leg. 1, n. 14.

la validez del vínculo fue aplazada por el provisor Feliciano de Vega para un examen más detenido. Sí procedió, en cambio, a castigar a los novios y sus cómplices por haberse casado sin amonestaciones en contra de lo dispuesto por Trento aplicando a los cinco la pena de excomunión prevista por el sínodo de Lima de 1613 para los matrimonios clandestinos. Además, condenó al novio, Tomás de Avellaneda, en dos años de destierro “preciso” o absoluto en servicio del Rey en Chile, hacia donde debía de embarcarse en el primer navío que partiera, después de haber obtenido la absolución. Por su parte, la novia, Josefa de Bohórquez, fue condenada a dos años de reclusión en uno de los recogimientos de Lima “para que esté allí en pena de su culpa”⁴⁵. Menos duras fueron las penas para dos de los testigos, Pedro de Carvajal, carpintero limeño, y Juan de los Reyes, cerrajero sevillano, condenados a pagar de multa cincuenta pesos cada uno y a un año de destierro “preciso” a veinte leguas de la ciudad de Lima. Aunque tanto los novios como estos testigos trataron de negar su complicidad alegando que pasaban por la calle en el momento en que fueron instados a entrar en la casa del cura, su connivencia fue demostrada por la confesión del testigo principal, el también colegial Juan Hurtado de Mendoza, que fue castigado, con penas semejantes a las del novio por su destacado protagonismo en los hechos:

“Y si el dicho Juan Hurtado de Mendoza no acompañara al dicho don Tomás y doña Josefa a poner por ejecución el dicho casamiento, no llegaría a los términos que llegó, pues mediante su ayuda, favor y asistencia los susodichos fueron a la parroquial de Santa Ana y de allí a la casa de doctor don Diego de Encinas, en donde quisieron celebrar el dicho matrimonio clandestino sirviendo el dicho Juan Hurtado de Mendoza de testigo, como consta de los autos y de su confesión...”⁴⁶.

Esta implicación acarreo la pérdida de la beca de colegial de santo Toribio y una pena de destierro de dos años del territorio del arzobispado, a partir los diez días siguientes a la publicación de la sentencia. Las severas condenas para las cinco personas implicadas manifiestan que el juez eclesiástico actuó de forma ejemplarizante ante lo que entendió que era una injustificada transgresión de la norma. Aunque, de nuevo, los novios alegaron oposición familiar a su matrimonio⁴⁷, esta pudo no estar justificada y, en cualquier

⁴⁵ Estas instituciones fueron de hecho muy utilizadas para depositar a mujeres en casos de este tipo o semejantes, véase Nancy E. van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly: the Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, pp. 71-80.

⁴⁶ “Tomás de Avellaneda y Josefa de Bohórquez...”, *op. cit.*

⁴⁷ El 14 de junio Tomás de Avellaneda declaró: “por temor de que si precedieran los dichos requisitos viniera a noticia de los parientes de este confesante y de la dicha doña Josefa lo estorbarían y que

caso, podían haber eludido la publicidad mediante la dispensa de amonestaciones.

Arias-Menacho

Los matrimonios clandestinos no tuvieron lugar solo en horas extremas. Los momentos centrales del día ofrecían otras ventajas: los clérigos eran localizables en el rutinario ejercicio de su labor pastoral.

Por ejemplo, en 1614, en la localidad de Santa, Cristóbal Arias y María Menacho esperaron a que el vicario de la villa, el bachiller Juan García Román, acabase de celebrar misa para abordarle cuando salía de la iglesia, pronunciando el mutuo consentimiento, acompañados de testigos⁴⁸.

Rivera y Córdoba-Arbildo

Del mismo modo, el doctor Pedro de Ortega, cura rector de la catedral del Lima fue requerido el jueves 20 de junio de 1624 por Catalina de Lagos, viuda del general Diego Dávila, entre las cuatro y cinco de la tarde, cuando se dirigía a la catedral “para entrar a la administración de su oficio de cura”. El sacerdote envió con un “negro ladino” un mensaje a la viuda “diciéndole que si el negocio no era muy forzoso iba después que saliese de la iglesia, por no faltar a lo que se ofreciese en ella”. Sin embargo, el esclavo regresó para comunicarle que la viuda “le pedía encarecidísimamente se llegase a su casa, porque se le ofrecía una grande necesidad en queste declarante la ayudase”. Sin quitarse siquiera el sobrepelliz, don Pedro se marchó entonces a casa de Catalina de Lagos donde la viuda, le entretuvo contándo “cautelosamente” el asunto por el que había reclamado su presencia⁴⁹. Sin embargo, en el momento en que el rector se despedía, salieron de otra estancia un hombre y una mujer jóvenes de la mano, seguidos por otra mujer –después identificada como hermana de la novia– y contrajeron matrimonio en su presencia. Pedro de Ortega supo luego que se trataba de Graciana de Arbildo y Jorge de Rivera y Córdoba –sobrino de la viuda e hijo del que fuera gobernador de Chile, Alonso de Rivera⁵⁰–. En su declaración ante el provisor y vicario

por eso usó de la dicha traza y medio que tiene declarado”. “Tomás de Avellaneda y Josefa de Bohórquez...”, *op. cit.*

⁴⁸ “Cristóbal Arias y María Menacho, causa por matrimonio clandestino”, Lima, 1616, AAL, Esponsales leg. 1, n. 7.

⁴⁹ Por el testimonio del sacerdote sabemos que la viuda le pidió que mediara con Luis de Mendoza, amigo de Pedro de Ortega, que le había pedido casarse con ella.

⁵⁰ Gobernador de Chile en dos periodos: entre 1601-1605 y 1612-1617. En el ínterin fue gobernador de Tucumán.

general del arzobispado, el cura de la catedral tuvo que reconocer que oyó el consentimiento y los jóvenes sin duda “quedaron casados”. De hecho fue ratificado más tarde *ad cautelam*⁵¹.

Tras estudiar la causa, el provisor del arzobispado, Juan de Cabrera Benavides, consideró que Pedro de Ortega había sido manipulado y sorprendido y le declaró inocente. Tampoco fueron condenadas las cuatro mujeres, cómplices de los novios, que actuaron como testigos de la boda clandestina: la viuda, sus dos hijas –primas del novio– y la hermana de la novia; quedó impune Lorenzo de Casaus, que había ido a buscar al sacerdote. Pero, sobre todo, el juez eclesiástico actuó con “misericordia” hacia los novios “atento a su poca edad y a otras justas causas” y, aunque reconoció que se les debía condenar con “muy graves penas”, tan solo les impuso un año de destierro de la ciudad de Lima y el pago de seis libras de cera para alumbrar en Semana Santa el Santísimo Sacramento. Las fechas del destierro quedaron, además, al arbitrio del provisor, quien en función de la enmienda manifestada por los novios pudo reducir su duración e, incluso, exonerarles de la pena. Aunque no es posible saber si las “justas causas” se referían a la oposición familiar –que ambos contrayentes denunciaron a lo largo del proceso–, parece que en este caso la edad de la pareja pesó más en la benevolente actitud del juez eclesiástico⁵².

Flores y Castro-Álvarez

De forma parecida, el 16 del mes de mayo de 1683, Juan Flores y Castro y Antonia Álvarez entraron en la sacristía de su parroquia, la iglesia del monasterio de Santa Ana de Santiago de Chile, donde su rector, Bartolomé Hidalgo, se estaba revistiendo para la misa; Juan Flores asió al cura y la pareja comenzó a darse en alto el consentimiento matrimonial, en presencia de los feligreses que esperaban⁵³.

En el proceso se averiguó que los novios habían tratado antes de conseguir la licencia matrimonial utilizando nombres falsos, con el fin de soslayar la oposición familiar.

Siete meses después de que tuvieron lugar los hechos, en diciembre de 1683, Cristóbal Sánchez de Abarca, provisor y vicario general del obispado de Chile, condenó al matrimonio a dos años de destierro en la plaza de Valdivia

⁵¹ “Autos seguidos contra Jorge de la Rivera y Córdoba y doña Graciana de Arbildo sobre la realización de su matrimonio clandestino en complicidad con otras personas”, Lima, 1624-1625, AAL, Causas criminales de matrimonio, leg. 1, n. 16.

⁵² *Ibid.*

⁵³ “Juan Flores y Castro y Antonia Álvarez, apelación por matrimonio clandestino”, Lima, 1683-1685, AAL, Esponsales, leg. 6, n. 4.

y las costas de la causa. Los interesados recurrieron en segunda instancia al tribunal eclesiástico de Lima, donde se volvió a juzgar el caso y el provisor, Francisco de Cisneros y Mendoza, dio la sentencia definitiva el 19 de septiembre de 1685. En ella se confirmó que, aunque el vínculo clandestino celebrado dos años antes había sido válido, los interesados habían procedido con “desacato, exceso y osadía”, violentando al sacerdote y despreciando lo dispuesto por el concilio de Trento. La nueva sentencia se remitía a la dada anteriormente como “justa y a derecho conforme”, pero revocaba la pena de destierro y rebajaba la condena a una multa de cien pesos y el pago de las costas de la causa⁵⁴.

Una vez más, los interesados lograron contraer matrimonio a pesar de no cumplir con la normativa tridentina referente a la publicidad y solemnidad del sacramento. Lo lograron mediante la sorpresa y aprovechando la inminente celebración de la misa para contar con la asistencia del párroco y testigos que demandaba la validez del vínculo. Además, la apelación a una segunda instancia favoreció que dos años más tarde se rebajara la condena⁵⁵.

Márquez de Mansilla-Ocampo

De igual modo buscaron contar con párroco y testigos asegurados Pedro Márquez de Mansilla y Bernarda de Ocampo –ambos de quince años de edad– cuando el 16 de agosto de 1652, festividad de san Roque, sorprendieron a Juan Bautista Ramírez, entonces cura rector de la catedral de Lima, mientras oficiaba en este templo el bautizo de un esclavo⁵⁶ y, en su presencia y la de algunos testigos que les acompañaban, se dieron el mutuo consentimiento. A pesar de los esfuerzos del sorprendido párroco, que “hizo muchas demostraciones contra los susodichos por la libertad con que llegaron y delito que cometieron”, el matrimonio “no pudo excusarse”, es decir, quedaron casados clandestinamente⁵⁷.

Al día siguiente el provisor del obispado interrogó sobre lo sucedido al clérigo de órdenes menores, Luis de Monzón, quien relató que sobre las cinco de la tarde del 16, estando en el baptisterio de la catedral, se le acercaron cuatro mujeres con el rostro cubierto, entre las que reconoció a Jacoba de Ocampo –hermana de la novia–, quien le preguntó qué curas había en ese

⁵⁴ “Juan Flores y Castro y Antonia Álvarez...”, *op. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Era un esclavo de casa de Andrea de la Maza.

⁵⁷ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo y otros sobre su matrimonio clandestino, interrumpiendo un bautizo en el baptisterio de la catedral”, Lima, 1652-1653, AAL, Causas criminales de matrimonio, leg. 3, n. 2.

momento en el templo, a lo que respondió que únicamente estaba el licenciado Juan Ramírez⁵⁸.

Dos días después, el 19 agosto de 1652, Martín de Velasco y Molina, chantre del cabildo eclesiástico y provisor y vicario del arzobispado, ordenó que, con el auxilio de la justicia real, se recluyera en la cárcel eclesiástica a los novios y al sargento Julián Corbo, hermano de la novia, que había estado presente según el testimonio de Luis de Monzón⁵⁹.

Sin embargo, ese mismo día Bernarda de Ocampo compareció ante el mencionado provisor para declarar que, a pesar de haber contraído con Pedro Márquez de Mansilla “verdadero matrimonio por palabras de presente ante legítimo párroco”, en la catedral, en presencia de “muchos testigos que se hallaron presentes” y, por lo tanto, “sin faltar forma esencial ninguna de lo que dispone el santo concilio de Trento”; tras haber cohabitado y consumado el matrimonio, Joseph Márquez, padre de su marido, había irrumpido ese día en casa de su tía, donde se alojaban, acompañado del alcalde ordinario Francisco de la Cueva⁶⁰, y se había llevado a su marido, a quien –según tenía entendido– pretendía enviar a España en la Armada que estaba a punto de salir de El Callao, “sin temor de dios ni respeto a la justicia eclesiástica”. Es interesante como, ante el secuestro de su marido por un padre opuesto a ese matrimonio, la mujer sabe esgrimir con habilidad ante la audiencia del arzobispado los argumentos claves: en primer lugar, el matrimonio había tenido lugar según lo dispuesto por Trento, solo se habían obviado las amonestaciones debido a la oposición de la familia del novio; en segundo lugar, este desacuerdo familiar era tal que el padre trataba de forzar el alejamiento de los cónyuges, impidiéndoles hacer vida maridable⁶¹.

El provisor actuó con celeridad. El mismo 19 pasó la causa al promotor fiscal del arzobispado, quien ordenó notificar tanto al padre, deudos y parientes del novio como al general, almirante, pilotos, maestros y contra maestros de la Armada del Mar del Sur, que no sacaran de la ciudad a Pedro Márquez de Mansilla ni se lo llevaran a España “en grave perjuicio del matrimonio que contrajeron y de la causa que está pendiente”. Cinco días después los novios transgresores fueron excomulgados, aplicando el provisor la pena prevista en las sinodales de Lima de 1613 para estos casos⁶².

Estando así las cosas, el novio cambió de parecer y presentó, a comienzos y fines de septiembre de ese año, sendas demandas de nulidad del matrimonio

⁵⁸ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo..”, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Juan Bromley, “Alcaldes de la ciudad de Lima en el siglo XVII”, pp. 39-40.

⁶¹ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo..”, *op. cit.*

⁶² *Ibid.*

contraído ante el tribunal eclesiástico. En la primera, su abogado trató de alegar que el párroco no había identificado a los contrayentes y que las palabras que ambos intercambiaron pudieron hacerle pensar que ya estaban casados. Desestimada esta petición, en una segunda oportunidad fue el propio Pedro Márquez de Mansilla quien compareció ante el provisor del arzobispado y declaró que, aunque había intentado casarse con Bernarda de Ocampo, el rector, al oírle decir la fórmula del consentimiento, se tapó los oídos y empezó a gritarles por lo que ambos se retiraron y doña Bernarda “no dijo nada”, es decir, no les fue posible declararse marido y mujer⁶³.

No obstante, un mes después de esta última comparecencia, Pedro Márquez de Mansilla se presentó ante el escribano Nicolás Sánchez Márquez, acompañado de Bernarda de Ocampo, para hacer una escritura por la que ambos reconocían haber contraído el matrimonio clandestino. Al día siguiente, la pareja presentó la escritura ante la audiencia eclesiástica pidiendo que se les permitiera ratificarlo o celebrarlo de nuevo. Como era de esperar, el novio reconoció haber solicitado las dos nulidades en contra de su voluntad, por temor a su padre. El último día de octubre, Pedro Márquez de Mansilla fue interrogado por el canónigo Sancho de Paz con el fin de confirmar el asentimiento del interesado y asegurar que no actuaba bajo coacción. El novio reiteró, entonces, que se había casado clandestinamente de forma voluntaria, que había solicitado las nulidades intimidado por su padre y que el matrimonio se había consumado⁶⁴.

Más difícil fue para el tribunal eclesiástico averiguar si los testigos habían sido “ocasionales” o eran cómplices de los novios. El sargento Julián Corbo de Ocampo, que servía en el batallón del capitán Álvaro de los Ríos y Villafuerte⁶⁵ y era hermano de la novia, había sido el único encarcelado junto a los novios al comienzo del proceso. Sin embargo, el 7 de septiembre de 1652, el acusado declaró que en el momento de la boda se encontraba jugando a las cartas en una casa particular, donde tuvo noticia de lo ocurrido –llama la atención que el sargento no mencionara el nombre del dueño de la casa, como era habitual–. De forma contradictoria, a fines de ese mismo mes, el novio echó por tierra la coartada del sargento al asegurar que el hermano de doña Bernarda estuvo en el templo en el momento de celebrarse la boda, aunque no la presenció. Por su parte, la novia enredó todavía más el asunto al afirmar que pudo ver en la capilla del baptisterio durante la boda a “un

⁶³ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo...”, *op. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Alcalde ordinario de la Ciudad de Los Reyes en 1644, recibió dos años más tarde el hábito de Alcántara. En la fecha del matrimonio clandestino desempeñaba, en efecto, el cargo de capitán de caballos del número de la ciudad de Lima. Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, vol. 1, p. 219.

sargento que no sabe su nombre”, pero negó que fuera su hermano. Ante la disparidad e inverosimilitud de los testimonios, el juez eclesiástico optó por exonerar a Julián Corbo de Ocampo de su participación en el matrimonio clandestino de su hermana⁶⁶.

También salieron indemnes las mujeres que habían acompañado a los contrayentes, de nuevo gracias a los confusos testimonios de los mismos. El novio involucró a Jacinta Flores y a Jacoba de Ocampo, según él, tía y hermana de doña Bernarda; sin embargo, esta última solo reconoció que estuvo Jacinta Flores –que no era su tía, sino una amiga–, negó la presencia de su hermana Jacoba de Ocampo y admitió haber visto también, en la capilla del baptisterio, a Juana del Águila y a otra Juana –cuyo apellido no recordaba– parientes suyas; en cualquier caso, aseguró que estas mujeres “habían venido a la iglesia mayor a un bautismo y acertaron a hallarse presentes a el tiempo, con el dicho don Pedro, su marido”. Las contradicciones e imprecisiones jugaron también a favor de estas testigos y cómplices. No parece casual que marido y mujer coincidieron, en cambio, en mencionar la presencia de Francisco Correa, que había partido en la Armada hacia Panamá y, por lo tanto, no podía ser citado en la audiencia del arzobispado. Debido a estas incoherencias, el castigo final de los testigos implicados fue delegado en el promotor fiscal del arzobispado para que continuara la investigación. Fueran o no condenados, es de suponer que se les impuso una pena bastante leve a juzgar por la reducida condena aplicada a los novios⁶⁷.

En efecto, en la sentencia final del pleito, dada el 20 marzo de 1653, siete meses después el provisor Martín de Velasco y Molina reiteró la pena de excomuniación a los novios y “usando de toda benignidad” les puso una multa de cien libras de cera, aplicadas para alumbrar el Santísimo Sacramento, más las costas de la causa. El 2 de abril la sentencia fue notificada a Pedro Márquez de Mansilla y Bernarda de Ocampo quienes, por supuesto, convivían ya como marido y mujer “en las casas de su morada”, al lado de la plazuela de Santo Domingo. Sin duda, la juventud de los transgresores y la demostrada oposición a la boda del padre del novio favorecieron la clemencia del juez eclesiástico ante la fórmula transgresora⁶⁸. Se impuso una vez más la voluntad y libertad de los cónyuges frente a la publicidad y solemnidad establecidas por Trento⁶⁹.

⁶⁶ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo..”, *op. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Algunos autores entendían que la “falta de juicio” y búsqueda de libertad de los jóvenes enamorados les hacía proclives a esta práctica. Candau, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁹ “Autos seguidos contra Pedro Márquez de Mansilla y doña Bernarda de Ocampo..”, *op. cit.*

CONCLUSIONES

De una u otra forma, los casos mencionados evidencian que, al igual que ocurría en otros lugares, en el territorio de la archidiócesis de Lima el factor sorpresa fue esencial para contraer un matrimonio clandestino. De ahí que los diversos métodos empleados tuvieran este elemento en común. Los novios buscaron asegurar la presencia del párroco, que aparece como sujeto pasivo y manipulado, y evitar que otras personas impidieran lograr su objetivo. Tanto la noche como las horas tempranas del día les permitían pasar inadvertidos y localizar con mayor facilidad a los curas que debían hallarse en el intercambio del consentimiento, bien irrumpiendo en sus casas, bien llevándoles por engaño a otra casa particular, alegando que se trataba de atender a enfermos o a alguna persona que les necesitaba con urgencia. También parece frecuente el recurso al cura en las horas del día que dedicaba al ejercicio pastoral, con el fin de asegurar su asistencia.

Actuando como sujetos pasivos o manipulados, los curas párrocos consiguieron, en los casos estudiados, librarse de las penas impuestas por el Derecho Canónico a los clérigos que colaborasen en casamientos de este tipo. Es decir, fueron convincentes en demostrar la sorpresa que les produjo la inesperada transgresión y su actitud reacia a colaborar con los novios.

Las formas se presentan, por lo tanto, variadas, pero, en cualquier caso, útiles para conseguir el objetivo propuesto: eludir lo dispuesto por Trento acerca de la publicidad y solemnidad y, sin embargo, lograr que se reunieran los requisitos de materia (consentimiento) y forma (ante párroco y testigos) para que el sacramento fuera válido. De hecho, en los diez pleitos analizados en este trabajo, se acabó ratificando el matrimonio en siete de ellos, dándose la circunstancia de que, en los tres casos restantes los expedientes están incompletos y no aportan esa información.

Para lograr este reconocimiento, las parejas casi siempre recurrieron, también, a buscar testigos propios que les acompañaran y fueran cómplices en su delito. En los casos en los que se pudo confirmar esta implicación, los testigos fueron castigados por la audiencia del arzobispado de Lima. Pero no fue tan fácil inculparlos: se puede hablar, a partir de los casos analizados, de un esfuerzo de los contrayentes por eximir de culpa a sus testigos, bien encubriendo su identidad con declaraciones ambiguas y confusas, bien insistiendo en que su presencia en la boda clandestina había sido accidental e involuntaria.

Esto último fue más difícil cuando los testigos eran parientes cercanos: madres, tías, hermanas y hermanos, primos; también hubo amigos y vecinos. En los casos en los que el móvil de la boda clandestina era una previsible oposición de la familia de una de las partes, fue frecuente que parientes de

la otra cobrarán un destacado protagonismo en los hechos. Tal vez los casos más significativos en este sentido son los de Tudela-Rodas y Cordero-Casas en los que las madres de las novias, más allá de actuar como meros testigos, parecen ser las promotoras de la transgresión, con el fin de conseguir un buen matrimonio para sus hijas. De hecho, cabe destacar la iniciativa con que se comportaron las mujeres implicadas, aunque hay excepciones, en general son conecedoras de la normativa, que saben utilizar a su favor, bien demostrando que la dominan, como fue el caso de Bernarda de Ocampo, bien alegando que la ignoraban, como fue el caso de Catalina Rodríguez, quien afirmó haberse dejado llevar por su marido, sin saber que cometía delito.

Pero, ¿merecía la pena correr el riesgo de ir contra la norma? Sin duda, el recurso al vínculo clandestino fue algo poco usual, las cifras lo demuestran: solo se han localizado veintiocho casos para la archidiócesis de Lima en el siglo XVII. Los diez pleitos estudiados nos revelan casi siempre el deseo de casarse, eludiendo el desacuerdo de la familia de al menos una de las dos partes, sino de ambas. Con frecuencia la causa de esta resistencia era una boda socialmente “desigual”. Al igual, por tanto, que en la Sevilla del siglo XVII, los matrimonios clandestinos fueron en Lima consecuencia de uniones sentimentales sin consentimiento paterno, o de estrategias de ascenso social por parte de familias de condición inferior⁷⁰. Por ese motivo se podría afirmar que esta transgresión fue utilizada con el fin de buscar una libertad para el matrimonio que también propugnó Trento. De esta manera los novios consiguieron la mayor parte de las veces su objetivo de contraer un matrimonio válido.

Esta tesis cobra fuerza si se presta atención a las penas impuestas a los transgresores. La excomunión a novios y testigos implicados, dispuesta por el sínodo de Lima de 1613, único castigo común a los casos analizados, se levantaba con la misma facilidad con que se imponía. La pena de destierro fue, en cambio, aplicada con laxitud: solo en el caso Avellaneda-Bohórquez se trató de un destierro “preciso” y, por lo tanto, inevitable. Es interesante hacer notar que en este caso fue el ilustre canonista Feliciano de Vega quien actuó con ese rigor. En otros casos, el destierro se quitó al recurrir a Lima en segunda instancia y, en los restantes, o se trató de un destierro voluntario o, por no ser “preciso”, es más que probable que esta pena no fuera aplicada si se verificó el buen comportamiento posterior de los sancionados. La pena

⁷⁰ Así lo concluye para Sevilla: Candau *op. cit.*, p. 175. Por su parte, María del Juncal Campo Guinea, “Evolución del matrimonio en Navarra en los siglos XVI y XVII: el matrimonio clandestino”, pp. 206-208, considera igualmente que para todos los casos estudiados, el matrimonio clandestino manifestaba las disputas originadas por la elección personal y voluntaria de la pareja frente a la oposición de los miembros del grupo familiar, para el que se trataba de una parte esencial de sus estrategias sociales y económicas.

más común fue pecuniaria: los novios tuvieron que afrontar el pago de una multa, de mayor o menor cuantía, y, casi siempre, de las costas del juicio. Se ha podido comprobar que la juventud de los novios favoreció la benignidad del juez eclesiástico a la hora de imponer penas pecuniarias, que en algunos casos se redujeron a limosnas piadosas.

BIBLIOGRAFÍA

- AZNAR GIL, FEDERICO R., “La celebración del sacramento del matrimonio en las Indias”, en Adolfo González Montes, *La primera evangelización de América: contexto y claves de interpretación*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 1992, vol. 18.
- AZNAR GIL, FEDERICO R., “Penas y sanciones contra los matrimonios clandestinos en la península ibérica”, en *Anales de la Facultad de Teología*, vol. 57, Nº 1, Santiago, 2006.
- BROMLEY, JUAN, “Alcaldes de la ciudad de Lima en el siglo XVII”, en *Revista Histórica: órgano del Instituto Histórico del Perú*, vol. 23, Lima, 1957-1958.
- CAMPO GUINEA, MARÍA DEL JUNCAL, “Evolución del matrimonio en Navarra en los siglos XVI y XVII: el matrimonio clandestino”, en Jesús María Usunáriz Garayoa e Ignacio Arellano Ayuso (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico: siglos XVI y XVII*, Madrid, Visor, 2005.
- CAMPO GUINEA, MARÍA DEL JUNCAL, “Los procesos por causa matrimonial ante el tribunal eclesiástico de Pamplona en los siglos XVI y XVII”, en *Príncipe de Viana*, vol. 55, Nº 202, Pamplona, 1994.
- CANAU CHACÓN, MARÍA LUISA, “El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino”, en *Estudios de historia de España*, Nº 8, Buenos Aires, 2006.
- COBO, BERNABÉ, *Historia de la fundación de Lima, 1580-1657*, Lima, editado por Manuel González de la Rosa, Imprenta Liberal, 1882.
- DONAHUE, CHARLES, “The Canon Law on the Formation of Marriage and Social Practice in the Later Middle Ages”, in *Journal of Family History*, vol. 8, Nº 2, Ottawa, 1983.
- DONAHUE, CHARLES, *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2007.
- FALCÓN GÓMEZ SÁNCHEZ, FRANCISCO JOSÉ, “El matrimonio clandestino de María Isabel Cavero. Conflicto entre amor, leyes e Iglesia, en Truxillo del Perú, a fines del siglo XVIII (1794)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, 2007.
- GARCÍA-MOLINA RIQUELME, ANTONIO, *El régimen de penas y penitencias en el tribunal de la Inquisición de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.
- GAUDEMET, JEAN, *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus, 1993.

- GOTTLIEB, BEATRICE, "The Meaning of Clandestine Marriage", in André Burguière, Robert Wheaton y Tamara K. Hareven (eds.), *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.
- LATASA, PILAR, "Publicidad y libertad en el matrimonio: autoridad paterna y dispensa de amonestaciones en Lima, 1600-1650", en Jesús María Usunáriz Garayoa y Rocío García Bourrellier (eds.), *Padres e hijos en España y el mundo hispánico: siglos XVI y XVIII*, Madrid, Visor, 2008.
- LOHMANN VILLENA, GUILLERMO, *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, Madrid CSIC, 1993.
- LOMBARDI, DANIELA, *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- LORENZO PINAR, FRANCISCO JAVIER, "El tribunal diocesano y los matrimonios 'de presente' y clandestinos en Zamora durante el siglo XVI", en *Studia Zamorensia*, vol. 2, Zamora, 1995.
- MORICONI, MIRIAM, "Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, 2012.
- NUZZO, LUIGI, "Il matrimonio clandestino nella dottrina canonistica del Basso Medioevo", in *Studia et documenta. Historiae et Juris*, vol. 64, Roma, 1998.
- PESCADOR, JUAN JAVIER, "Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el provisorato eclesiástico de México, siglo XVIII", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia A. Rabell (eds.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- RÍPODAS ARDANAZ, DAISY, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.
- SAMUDIO, EDDA O., "Un matrimonio clandestino en Mérida en el ocaso del período colonial", en *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales*, vol. 4, Mérida, 2003.
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, JOSÉ "La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media", en *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. 17, Madrid, 2010.
- "Sínodo de Lima de 1613", tit. 3, cap. 1, en *Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Bartolomé Lobo Guerrero, Fernando Arias de Ugarte*, estudio introductorio de José María Soto Rábanos, Madrid-Salamanca, Centro de Estudios Históricos del CSIC. Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia, 1987.
- TEJERO, ELOY, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona, Eunsa, 1971.
- TRASLOSHEROS, JORGE E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: la audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.
- VAN DEUSEN, NANCY E., *Between the Sacred and the Worldly: the Institutional and Cultural Practice of Recognition in Colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

LAS CAUSAS DE CANONIZACIÓN DE LOS JESUITAS JUAN SEBASTIÁN Y FRANCISCO DEL CASTILLO. PROCEDIMIENTOS Y AVATARES. SIGLOS XVII-XX*

René Millar Carvacho

INTRODUCCIÓN

La provincia peruana de la Compañía de Jesús durante el siglo XVII postuló a la canonización a cuatro de sus miembros. En este trabajo nos referiremos a los casos de dos de ellos, separados en el tiempo por cerca de cincuenta años, los padres Juan Sebastián (1546-1622) y Francisco del Castillo (1615-1673)¹. Fue aquella una época de gran efervescencia religiosa en el virreinato, en la que las diferentes órdenes rivalizaban por tratar de colocar en los altares a alguno de sus miembros. La Compañía, que en poco tiempo había logrado un significativo posicionamiento en la sociedad peruana, trató de que esa influencia se reflejara en un reconocimiento efectivo por parte de Roma a la labor que aquí desarrollaban. Ese era uno de los objetivos perseguidos en América por las diferentes órdenes al postular candidatos a la santidad.

En este artículo analizaremos la evolución de las causas de los dos jesuitas mencionados. Nos detendremos en la reconstrucción de las etapas por las que pasaron y en los aspectos formales que las rodearon. Pero además, trataremos de explicar el fundamento de dichas postulaciones, por qué la provincia se inclinó por esos candidatos. Para responder a esa interrogante nos abocaremos al análisis de la imagen que sus compañeros y los fieles proyectaron de ellos. Por último, profundizaremos en las razones de la disímil suerte que corrieron los procesos y examinaremos el fracaso de ambas postulaciones. Para lograr esos objetivos, utilizamos como fuentes las hagiografías escritas sobre los candidatos, la correspondencia de las autoridades romanas de la Compañía con la provincia que se encuentra en el archivo central de la orden en Roma

* Este artículo es producto del proyecto FONDECYT N° 1130434. Agradezco a Magdalena Urrejola su colaboración en el fichaje y transcripción de fuentes documentales.

¹ Los otros dos candidatos fueron los padres Diego Martínez y Juan de Alloza, ambos estudiados por Alexandre Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)* y *En compañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ [1597-1666]*.

(ARSI). También utilizaremos los expedientes de los diferentes procesos de beatificación, que en el caso del padre Francisco del Castillo están en el Archivo Arzobispal de Lima, en el Archivo Secreto Vaticano y en el Archivo de la Postulación General de la Curia Generalicia de la Compañía en Roma, en el que también se encuentra el proceso del padre Juan Sebastián.

1. LOS PROCESOS: ESTRUCTURA Y EVOLUCIÓN

El padre Juan Sebastián fue postulado a la santidad en 1630, a los ocho años de su muerte, y lo propio se hizo con el padre Francisco del Castillo en 1677, cuatro años después de su fallecimiento. De acuerdo con la tradición de la Iglesia, la santidad de una persona debía nacer de un reconocimiento del pueblo cristiano. Eso había acontecido en ambos casos y se había expresado al momento de la muerte y de sus exequias, que congregaron a cientos de fieles de todas las condiciones sociales, que se disputaban por acercarse al féretro para obtener alguna reliquia de quien consideraban un santo². Pero la tramitación oficial de las causas se originó en sendas solicitudes de los responsables de la provincia a las autoridades de la arquidiócesis para que abrieran información sobre la vida, virtudes y fama de santidad de los susodichos³. Para el inicio de un proceso se requería de una petición formal de alguna autoridad representativa, que en el caso de una orden religiosa podía ser el superior o un procurador general de la provincia, como aconteció con Rosa de Santa María y los dominicos⁴. También, la solicitud podía originarse en una petición de un laico, como se dio en la causa del indio Nicolás de Ayllón, que fue postulado por el Procurador General de los Indios José María Estela, en 1679⁵.

² Francisco de Figueroa, "Vida del V.P. Juan Sebastián. Religioso de la Compañía de H.S."; Joseph Buendía, *Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, libro quinto, capítulos XII y XIII.

³ Archivo de la Postulación. Sección Siervos de Dios. N° 54, E 10. Compañía de Jesús, Roma (APSS), Proceso de Vida y milagros del padre Joan Sebastián de la Compañía de Jesús, f. 1rv; Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Causa de Francisco del Castillo, vol. 1, f. 2. La solicitud por el padre Juan Sebastián la presentó el provincial Nicolás Durán en noviembre de 1630 al arzobispo Fernando Arias y la del padre Francisco del Castillo la efectuó en mayo de 1677, el visitador Hernando Cavero, máxima autoridad de la provincia en ese momento, al cabildo eclesiástico en sede vacante.

⁴ *Proceso original de la Vida, santidad, Muerte y Milagros de la bendita Sor Rosa de Santa Maria del Hábito de Tercera de la Religión de santo Domingo & Criolla de esta Ciudad de los Reyes*, p. 15. La solicitud la efectuó el Procurador General de la Orden de Predicadores Fr. Francisco de Balcázar en 1617. Por su parte, el cabildo de la ciudad presentó otra en los mismos términos.

⁵ Rubén Vargas Ugarte, *Vida del Siervo de Dios Nicolás de Ayllón o por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*, p. 89.

La postulación de Juan Sebastián coincidió con un momento muy determinante en la evolución del procedimiento en las causas de canonización. El papa Urbano VIII dictó diversos decretos sobre la materia entre 1625 y 1643. Con ellos, hasta cierto punto, culminó un proceso que se había iniciado en la Baja Edad Media y que buscaba centralizar en el Papa, bajo procedimientos cada vez más rigurosos, el declarar a una persona santo. En todo caso, en la década de 1620 el sistema, en su estructura moderna, estaba ya definido en sus líneas esenciales. Se contemplaba la existencia de dos procesos, el ordinario y el apostólico, y la beatificación constituía una fase previa a la canonización. La Sagrada Congregación de los Ritos, creada en 1588, era la encargada de llevar adelante el procedimiento de canonización⁶. Pues bien, la solicitud antes mencionada del provincial Nicolás Durán pretendía que se diera inicio al proceso ordinario por la beatificación del padre Juan Sebastián. Esto es, que, por autoridad del Arzobispo, se realizara la denominada información sumaria sobre la vida, virtudes y fama de santidad del personaje. El Prelado acogió dicha petición y nombró a un presbítero, en calidad de notario, para dar inicio a la tramitación de la causa. Además, requirió al provincial para que presentara testigos y un cuestionario sobre el que serían interrogados. A comienzos de enero de 1631 se constituyó el tribunal, a cargo del arcediano Dr. Juan de la Roca, que oficiaba de juez, acompañado de un notario⁷. En pocos meses se completó el interrogatorio a más de sesenta testigos, muchos de ellos religiosos de la Compañía, y en septiembre de 1631 el expediente fue enviado a Roma a las autoridades jesuitas para que se hiciese llegar a la Congregación de los Ritos solicitando las remisoriales, es decir, las cartas que validaban lo realizado e instruían la formación del proceso apostólico⁸. Se aprovechó el viaje que en 1631 emprendió a España y Roma el procurador de la provincia padre Alonso Messía para gestionar la concesión de los rótulos para las causas de Juan Sebastián y Diego Martínez. El procurador no solo llevaba el mandato de la provincia sino, además, era portador de diversas cartas al Monarca en las que solicitaban su intercesión a favor de dichas postulaciones, emitidas por las autoridades más significativas del virreinato, como el virrey conde de Chinchón, el arzobispo de Lima Hernando Arias y los cabildos secular y eclesiástico⁹.

La tramitación de la causa en la etapa ordinaria evidencia algunas peculiaridades, como consecuencia de la premura con que se actuó. La postulación

⁶ Cristian Renoux, "Une source de l'histoire de la mytique moderne revisitée: les procès de canonisation", p. 185.

⁷ APSS, N° 54, E 10, Causa de Juan Sebastián, vol. I, fs. 5r y 10v.

⁸ "Carta del general Mucio Vitelleschi al padre Juan Freylin, de 1633", en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Epístolas generales (EG), Perú 2, I, fs. 317v-318r.

⁹ Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Lima, legajo 48, N° 7; legajo 43, N° 32-A; 32-B; 32-C.

del padre Juan Sebastián se acordó en la Congregación Provincial celebrada en agosto de 1630¹⁰; en noviembre de ese mismo año se presentó la solicitud al Arzobispo; en enero de 1631 se comenzaron a recibir las declaraciones de los testigos y a mediados de ese año se cerró la causa, por lo que se concluyó en menos de siete meses. Por lo pronto, el proceso del también jesuita Diego Martínez se había extendido en su tramitación desde fines de 1627 hasta mayo de 1631¹¹. ¿Qué fue lo que llevó a las autoridades provinciales a impulsar la postulación de Juan Sebastián y luego apurar el envío de los expedientes de ambos candidatos? La llegada a Lima en abril de 1630 de las cartas remisoriales del papa Urbano VIII autorizando la realización del proceso apostólico para la canonización de Rosa de Santa María¹², el que en 1631 se encontraba bastante avanzado¹³, es muy probable que haya servido de estímulo a las determinaciones de la provincia. Por esos años, las órdenes religiosas estaban inmersas en una verdadera carrera por posicionar en los altares a alguno de sus miembros, buscando de ese modo un reconocimiento de la Iglesia universal a la labor apostólica realizada en estas tierras. Los jesuitas, que en poco tiempo habían logrado una posición prominente en la sociedad peruana, no podían quedarse atrás en esas pretensiones. También, pudieron haber incidido circunstancias internas de la provincia, como era la necesidad de reafirmarse como grupo por parte de los miembros originarios de Europa, que veían cuestionada su preeminencia por los criollos¹⁴. Los dos candidatos postulados en esa oportunidad por la provincia eran peninsulares. Otra circunstancia que llama la atención, es el compromiso que asume en la gestión y tramitación de las causas la figura del provincial. En ambos casos, él fue quien elevó la solicitud al Arzobispo, hizo llegar el cuestionario y presentó cada uno de los testigos. Estas labores las desempeñaba por lo general un procurador, como ocurrió, por ejemplo, en los procesos postulados por los dominicos respecto de Rosa de Santa María y de Martín de Porres¹⁵. Aquella actitud de los provinciales jesuitas muestra la importancia que le asignan a esas postulaciones.

¹⁰ APSS, N° 54, E 10, Causa de Juan Sebastián, vol. I, f. 1. También, ARSI, Congregaciones Provinciales, Perú 63, Congregación de 1630, f. 207. Allí se indicaba que se enviarían los escritos de los padres para que fuesen examinados.

¹¹ Alexandre Coello de la Rosa, “*Era sanctorum*: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)”, pp. 197-201.

¹² *Proceso original de la Vida...*, op. cit., pp. 599-600.

¹³ Teodoro Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, p. 23.

¹⁴ La correspondencia del General con el provincial y otros miembros de la comunidad muestra que, a lo largo de todo el primer tercio del siglo XVII, esa materia fue una preocupación importante para las autoridades romanas y la provincia peruana en general. Véase ARSI, EG. Perú 1, fs. 237, 246, 260 y 397. Perú 1°, f. 160-170. Perú 2, f. 218, 349, 404 y 434.

¹⁵ *Proceso original de la Vida...*, op. cit., pp. 16, 17, 20 y 586. *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres*, vol. I: Proceso diocesano. Años 1660, 1664, 1671, pp. 19 y 79 y ss.

El proceso ordinario por la beatificación del padre Juan Sebastián no alcanzó a recoger las modificaciones que por esos años se hacían al procedimiento en las causas de canonización. Por lo mismo, la tramitación fue muy simple. El tribunal, constituido por el juez designado por el Arzobispo, actuó con la colaboración de un notario. Por la postulación, como hemos indicado, intervino el propio provincial en calidad de procurador. Dado que se trataba de una instancia informativa, no existía una parte contradictora. La única formalidad exigida a los testigos presentados por la postulación era el juramento formal de decir la verdad y, al concluir la declaración, escuchar la lectura del testimonio dado ratificándolo con su firma. Los testigos debían responder las preguntas elaboradas por la postulación, que en este caso fueron veintitrés y que, en el fondo, buscaban que se confirmara que el candidato desde la niñez había tenido una vida virtuosa y que había gozado de determinados dones sobrenaturales. Las preguntas resumían, en gran medida, lo que refería la hagiografía escrita sobre él cuatro años antes¹⁶. Los testigos no siempre daban respuesta a la totalidad de las preguntas, pues algunas se referían a su etapa hispana, otras a sus métodos de oración o a sus prácticas ascéticas e, incluso, a las circunstancias que rodearon su muerte y exequias. Una vez concluido el proceso se sacaron copias del expediente, el que fue enviado a la curia romana de la Compañía. Allí, el general Mucio Vitelleschi detuvo la tramitación de la causa, decidiendo no solicitar a la Congregación de la Ritos las cartas remisoriales que autorizaban la segunda fase. En esa oportunidad el General consideró que no era el momento de plantear tal solicitud y la causa se archivó, al igual que la del padre Diego Martínez¹⁷. En otro trabajo nos hemos referido a los diferentes factores que pudieron incidir en esa determinación, uno de los cuales es muy probable que estuviera relacionado con el modelo de santidad que representaba el candidato¹⁸.

La causa del padre Francisco del Castillo sigue una evolución diferente. Al iniciar su tramitación en 1677 debió atenerse a los cambios realizados al

¹⁶ Figueroa, *op. cit.* La escrituras de hagiografías en la Época Moderna desempeñaron un papel muy significativo en relación con las postulaciones a la santidad. Además de lo indicado, también se escribían para entregar información sobre la vida y las virtudes del candidato a los miembros de la Congregación de los Ritos en la Santa Sede, véase Celia Cussen, *Black Saints of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres*, pp. 107-108.

¹⁷ ARSI. EG. Perú 2, f. 318r, carta del general Vitelleschi al padre Juan María Freylin de 1633. El texto es el siguiente: "En la de 12 de septiembre de 1631 me dice VR que envía las informaciones de la vida y muerte del padre Juan Sebastián y el padre Diego Martínez y un catálogo de los varones ilustres de esa provincia...; agradezco a VR con tan santa y loable ocupación; y a su tiempo, que ahora no lo es, se tratará si conviene de pedir los remisoriales". Sobre el fracaso de la causa de Diego Martínez, véase Coello de la Rosa, "*Era sanctorum...*", *op. cit.*, p. 209 y ss.

¹⁸ René Millar Carvacho, "Santidad jesuita en la provincia peruana: Juan Sebastián de la Parra SJ (1546-16229. Méritos, disonancias y fracaso de una postulación".

procedimiento por el papa Urbano VIII, algunos de los cuales fueron muy importantes. En 1625 se había dictado un decreto prohibiendo la elaboración de representaciones de cualquier tipo referente a personas muertas con fama de santidad sin haber sido beatificadas o canonizadas y, al mismo tiempo, se hacía lo propio con la publicación de “vidas” sobre ellas¹⁹. El objeto de esto era evitar que se diera veneración o culto a quien no correspondía. Pues bien, vinculado a esa norma, en 1634 se instituyó el denominado proceso de *non culto*, que obligaba a probar de manera formal que en el caso en cuestión se cumplía con lo establecido en el decreto de 1625. Este proceso debía efectuarse con anterioridad al ordinario y era un requisito para que en Roma siguiera la tramitación de la causa²⁰. Además, se creó la figura del promotor de la fe, con la facultad de intervenir en las congregaciones sobre canonizaciones y beatificaciones, de emitir en ellas voto consultivo y de hacer las objeciones que estimara pertinentes. También debía ser convocado como parte formal, a modo de procurador fiscal, en todo el proceso, independiente del lugar del mundo en que se realizara y con poder para intervenir en los interrogatorios con las protestas que considera necesarias²¹. Con el objetivo de estandarizar la tramitación del proceso apostólico se elaboró una fórmula para las cartas remisoriales y compulsoriales, tanto *in genere* como *in specie*, en la que se informaba al obispo de la diócesis del candidato acerca de la forma como instruir la causa, incluyendo el tipo de pregunta que debía hacer a los testigos y la manera de proceder en la visita al sepulcro²².

En la causa del padre Francisco del Castillo actúa como procurador, a nombre del provincial, el padre Tomás de Villalba²³. Una vez acogida la solicitud se nombró juez al canónigo Agustín Negrón y notario apostólico a Fr. Antonio Joseph de Pastrana OP, requiriéndose también la participación de Joseph de Lara Galán en su calidad de promotor fiscal de ese arzobispado. Las autoridades de la Compañía tuvieron la preocupación en esta causa de atenerse a las disposiciones sobre la tramitación de los procesos dictadas por el papa Urbano VIII. De hecho, el procurador pidió al tribunal que se publicaran aquellos decretos para atenerse en todo a ellos en la ejecución de las informaciones²⁴. En la práctica eso se reflejó en la realización de un proceso formal de

¹⁹ Benedetto XIV (Prospero Lambertini), *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*, vol. II, parte 2, pp. 499-504; *Magnum Bullarium Romanum, SS. Pontificum Urbani VIII. & Innocentii X. Constitutiones complectens*, tomus quartus, pp. 83-84.

²⁰ Benedetto XIV, *op. cit.*, p. 504 y ss.; *Magnum Bullarium...*, *op. cit.*, pp. 196-198.

²¹ *Op. cit.*, p. 529 y ss. Breve de Urbano VIII de 11 de enero de 1631.

²² *Op. cit.*, p. 532 y ss.

²³ Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Proceso de Beatificación del padre Francisco del Castillo (PBFC), vol. I, f. 1. En todo caso quien eleva la solicitud al cabildo en sede vacante para que abriera información sobre la vida y virtudes del padre Francisco del Castillo fue el provincial Hernando Cavero.

²⁴ AAL. PBFC, vol. I, fs. 8-9.

non culto, como paso previo a la apertura de las informaciones sobre la vida, virtudes, muerte y milagros del candidato. Como parte de aquel, el tribunal efectuó una visita al sepulcro para constatar que allí se cumplía la norma que prohibía cualquier expresión de veneración o culto al susodicho²⁵ y, paralelamente, se dio inicio a una información sumaria para probar el cumplimiento de lo establecido en los señalados decretos. Esto último significó interrogar a varios testigos al tenor de un cuestionario elaborado por el promotor fiscal (es decir, el que desempeña el papel de subpromotor de la fe). Se solicitó el cierre de la información, a lo que el promotor no puso objeción. El juez falló el 20 de julio señalando que, atento a los autos, declaraba que en esta causa del padre Francisco del Castillo se habían obedecido y guardado los decretos en cuestión²⁶.

El 24 de julio de 1677 se dio inicio a la información sobre la vida, virtudes, muerte y milagros del Siervo de Dios. El procurador entregó el cuestionario de veinticinco preguntas que debían responder los testigos que presentaba²⁷. Una fuente importante para la elaboración de esas preguntas fue la autobiografía que había escrito el padre Francisco del Castillo por mandato de sus superiores y la hagiografía sobre su vida elaborada por el padre Joseph Buendía, que circulaba manuscrita por esa época. Las testificaciones se extendieron por dos años y declararon más de ciento treinta testigos. En el expediente de la causa se insertaron, sin protesta del promotor fiscal, las declaraciones que algunas personas hicieron en la ciudad de Chucuito (1677), ante el juez eclesiástico de la provincia. Lo mismo se hará con otras testificaciones realizadas en Huancavelica y Trujillo. Además, se incorporó a los autos una copia de la autobiografía del padre Francisco del Castillo. El proceso se concluyó en julio de 1680 y en la medida que tenía un carácter informativo, en la práctica no existió una contraparte. El promotor fiscal se limitó a participar de manera ocasional, cuando era convocado al efecto. Copias del expediente, debidamente compulsadas, fueron remitidas a la Congregación de los Ritos. Pero pocos años después, en 1687, ante la aparición de diversas personas que desean declarar en la causa por haber recibido favores del Siervo de Dios con motivo de una peste de viruelas, se solicita al Arzobispo que autorice la realización de una nueva información para agregarla a la anterior. Se acogió la petición, constituyéndose el tribunal, que recibió las testificaciones de veintinueve testigos, las que se extendieron hasta 1689 a causa de los trastornos generados por el terremoto de 1687²⁸. Por último, en 1696 se abrió

²⁵ Archivo Secreto Vaticano. Congregación dei Riti. Processus. (ASV.CR). Causa de Francisco del Castillo, vol. 1490, fs. 15v-19v.

²⁶ *Op. cit.* fs. 55r-58v.

²⁷ AAL. PBFC, vol. I, f. 57 y ss.

²⁸ *Op. cit.*, vol. IV b, f. 44.

una información sobre la persistencia de la fama de santidad del Siervo de Dios en la que declararon veinte testigos, varios de los cuales ya lo habían realizado en las instancias anteriores²⁹.

En Roma, la causa iniciará una larga tramitación, pasando por diferentes fases. La primera se desarrolló entre 1699 y 1704 y corresponde a la introducción de ella, es decir, a un proceso, controversial, para validar el realizado en Lima. Se analiza lo expuesto por los testigos sobre el Siervo de Dios en relación con el ejercicio de las diferentes virtudes, al goce de los dones sobrenaturales, a la fama de santidad de que habría gozado en vida y después de muerto y a los milagros acontecidos a su muerte y luego de ella. El Promotor de la Fe planteó diversas objeciones de forma, entre ellas el no ajustarse el proceso a la epístola de 1631 y el haberse nombrado el tribunal por el cabildo en sede vacante, sin tener facultad para ello. En cuanto a las de fondo, se refieren situaciones que ponen en duda la fama de santidad del candidato, incluyendo críticas que tuvo al interior de la propia orden. También se cuestiona el ejercicio de las virtudes de la prudencia y de la humildad, dando como ejemplo la escritura que había realizado de su autobiografía³⁰. A las objeciones dio respuesta detallada el postulador de la causa; sin embargo, toda resolución se postergó hasta que no se examinaran los escritos del padre Francisco del Castillo, entre los que estaba la autobiografía, unas cartas, y varias oraciones, incluyendo una referente al rezo del rosario. En 1703 se efectúa el examen de la autobiografía³¹, pero como no aparecía el resto de los escritos la causa continuó suspendida. El Papa en febrero de 1741 autorizó el cierre de ella, aunque no se dispusiera de los escritos perdidos³² y el 22 de septiembre del mismo año expidió el decreto de introducción de la causa³³. En noviembre de ese año se firmaron las cartas remisoriales, que se enviaron a Lima, para que allí procedieran a abrir el proceso apostólico, es decir, el que se realiza bajo la responsabilidad de la Santa Sede. Las cartas en cuestión incluían varios documentos con instrucciones sobre la constitución del tribunal, el procedimiento a seguir, más una serie extensa de artículos que sintetizaban la trayectoria del candidato y que servían de contexto³⁴ y, por

²⁹ Armando Nieto Vélez S.J., *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*, pp. 269 y 280.

³⁰ APSS, Causa de Francisco del Castillo, vol. 6, N^{os} 1, 2, y 3. Respecto de la autobiografía, el Promotor de la Fe critica, entre otros aspectos, que el padre Francisco del Castillo se refiriera a sus imperfecciones en general y no en particular, a diferencia de lo realizado por san Agustín.

³¹ *Op. cit.*, vol. 6, N^o 6.

³² Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 281.

³³ *Index ac Status Causarum*, p. 127.

³⁴ AAL. CBFC, vol. 3, fols. 172-187. Estos artículos y posiciones habían sido elaborados por el procurador de la causa con el objetivo de evitar que "perezcan las pruebas, como también para hacer saber la fama de santidad, las virtudes, los milagros, la devoción de los pueblos". Solicitó a la Congregación que los admitiera para probar y para examinar a los testigos.

último, las cincuenta y siete preguntas a las que se someterían los testigos, enviadas por el Promotor de la Fe³⁵.

En junio de 1743 la documentación se recibió en Lima y a instancias del procurador de la causa, padre Francisco López S.J., el Arzobispo dispuso el inicio del proceso apostólico remisorial y compulsorial del Siervo de Dios, con la designación del tribunal, que lo constituirían cuatro jueces, en calidad de delegados de la Santa Sede. También se designó el subpromotor de la fe y el notario. Todos ellos, procurador incluido, se sometieron a un juramento solemne. Una vez cumplidas con todas las formalidades, en abril de 1744 se inició el interrogatorio a los testigos, el que se desarrolló con lentitud y más todavía después del terremoto de 1746, que interrumpió por varios meses la tramitación de la causa. Paralelamente, se realizaron los procesos de *non culto*³⁶ y de fama de santidad y milagros *in genere*; este último, que se había iniciado en 1748, concluyó en abril de 1750 y en agosto fue enviado a Roma³⁷. Pero respecto del proceso principal, no se completó el número mínimo de testigos requeridos por la Congregación de los Ritos, y que se había cumplido el plazo de nueve años para el cierre de esa etapa, debió de pedirse una prórroga, la que se otorgó por otros nueve³⁸. En 1753 llegaron nuevas cartas remisoriales para realizar ahora el proceso sobre la santidad, vida, virtudes y milagros *in specie*³⁹. Las declaraciones de los testigos, que alcanzaron a los treinta y cuatro, concluyeron en enero de 1755, por lo que el procurador de la causa solicitó que, para la conclusión definitiva, se compulsaran los procesos informativos de 1677 y 1687 y se certificara el fallecimiento de los testigos que no se habían ratificado por ese motivo. A eso se agregó otra solicitud para que se realizara una visita judicial a la tumba del Siervo de Dios⁴⁰. El proceso de compulsión de la documentación, que incluía la corrección de los numerosos errores de transcripción, se realizó con extrema lentitud, al punto que el procurador de la causa protestó por la demora, generándose una controversia un tanto vehemente con el Promotor de la Fe. Esa labor concluyó en enero de 1758 y en marzo los jueces dieron fe del trasunto de los procesos⁴¹.

³⁵ ASV.CR., vol. 1493, f. 2 y ss.

³⁶ AAL.PBFC, vol. 7c. Entre enero y febrero de 1743 se realizó el proceso de *non culto*, que implicó la revisión de la tumba y de los huesos del Siervo de Dios y la posterior declaración de varios testigos. En abril de ese año se solicitó que fuesen presentados algunos opúsculos y otros escritos del padre Francisco del Castillo, a lo que se agregó el libro del padre Antonio Ruiz de Montoya, el *Silex del divino amor*, los que una vez recibidos fueron remitidos en 1744 por el Arzobispo a la Congregación de los Ritos.

³⁷ AAL.PBFC, vol. 4.

³⁸ *Op. cit.*, vol. 3, f. 461.

³⁹ ASV, vol. 1494. Causa de Francisco del Castillo, fs. 2-52.

⁴⁰ *Op. cit.*, vol. 1495. Causa de Francisco del Castillo, fs. 1-2, 24-25.

⁴¹ *Op. cit.*, f. 430 y ss.

En la Congregación de los Ritos el proceso apostólico es sometido a un juicio para determinar su validez. Con anterioridad a esa instancia, la postulación debió presentar un documento impreso denominado *Positio*, en el que se sintetizaban las diferentes etapas de los procesos, pues también se volvía a analizar el informativo⁴². El volumen contiene diversa documentación, entre ella la lista de testigos, con una síntesis de sus declaraciones respecto de cada una de las virtudes, separados por proceso. En la causa de Francisco del Castillo, el juicio se falló en 1763, y en marzo se dictó el decreto que validaba los diferentes procesos⁴³. Esa fue la última determinación que se tomó en la Congregación respecto de esta causa antes de la supresión y posterior extinción de la Compañía⁴⁴. La provincia peruana debió esperar hasta comienzos del siglo XX para lograr su reactivación. En 1910 se publicó en Roma la *Positio Super Virtutibus in Specie*, que corresponde a un documento impreso que sintetiza los procesos realizados, señalando la lista de testigos y una detallada presentación del ejercicio de cada una de las virtudes a partir de las declaraciones de aquellos; además contiene un compendio de la vida del Siervo de Dios. A ese material se agregó, constituyendo un solo volumen, el texto impreso, en 1912, de las denominadas animadversiones u objeciones que hace el Promotor de la Fe y las respuestas del abogado de la postulación⁴⁵. La *Positio* era la fuente fundamental que utilizaría el tribunal, integrado por el cardenal prefecto de la Congregación de los Ritos, el Cardenal Ponente y otros tres cardenales, para determinar el ejercicio heroico de las virtudes por parte del Siervo de Dios. Esto debía realizarse en tres congregaciones o juntas, la antepreparatoria, la preparatoria y la general⁴⁶. En la causa del padre Francisco del Castillo solo alcanzó a realizarse la primera de aquellas juntas el 4 de junio de 1912; a partir de esa instancia el proceso ha estado paralizado hasta hoy⁴⁷. Lo único significativo que ha acontecido en los últimos años es el reconocimiento de sus restos realizado en 1933, a instancias de la Congregación de los Ritos, el traslado de ellos a la iglesia de San Pedro en 1956⁴⁸ y la publicación en 1992, por parte del padre Armando Nieto, actual vicepostulador de la causa, de una biografía del padre Francisco del Castillo, de acuerdo con los requerimientos de la Congregación de los Santos, para

⁴² APSS, Causa de Francisco del Castillo, vol. 17.

⁴³ Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁴ En 1863 el prelado peruano Pedro García y Sanz publicó en Roma la biografía titulada *Vida del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús* con el objetivo insinuado de reactivar su causa y promover el retorno a Perú de la Compañía de Jesús.

⁴⁵ APSS, Causa de Francisco del Castillo, vol. 17.

⁴⁶ Lorenzo Miguélez, Sabino Alonso y Marcelino Cabrerros, *Código de Derecho Canónico*, canon 2100, y 2102.

⁴⁷ Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 275-278.

ser incorporada al expediente⁴⁹. A ello habría que agregar las menciones que hizo a la figura del padre Francisco del Castillo el papa Juan Pablo II en sus visitas a Perú, lo que, sin embargo, no implicó cambios en el proceso.

2. FACTORES CONDICIONANTES DE LAS POSTULACIONES

2.1. Los candidatos: Diferencias y similitudes

Los candidatos Juan Sebastián y Francisco del Castillo eran muy diferentes entre sí, más allá del marco temporal en que vivieron. El primero, nació en Daroca, Aragón, España, en 1546, en el seno de una familia noble de muy buena situación económica, y falleció en Lima en 1622. Por su parte, Francisco del Castillo, hijo de un hidalgo peninsular y de una joven de Bogotá, nació en Lima en 1615 y murió en la misma ciudad en 1673. Quedó huérfano de padre al año de vida y tuvo una infancia de estrecheces. Juan Sebastián gozó de una educación esmerada desde su niñez, en que contó con preceptor particular para culminar después en la Universidad de Alcalá de Henares y en el Colegio de la Compañía de esa ciudad, destacándose siempre como un aventajado estudiante, al punto de iniciar una actividad académica como profesor de Teología, en que logró alcanzar cierto renombre llegando a relacionarse con destacadas figuras del mundo intelectual castellano de la época⁵⁰. Francisco del Castillo, a su vez, comenzó a estudiar recién en torno a los nueve o diez años y gracias a la generosidad del deán de la catedral; hizo los estudios de Gramática en la Compañía, a la que ingresó en 1632, es decir, a los diecisiete años. Fue un estudiante mediocre a lo largo de toda su formación, pasando con muchas dificultades las diferentes etapas, al punto que vivía angustiado pensando en que iba a fracasar en los estudios y que lo echarían de la orden⁵¹. De hecho no siguió el plan de estudio ordinario de la Compañía, permitiéndosele hacer lo mínimo exigido para el sacerdocio⁵². En suma, mientras uno poseía una excelente formación, sobre todo en Filosofía y Teología, que quedó en evidencia en su obra en dos volúmenes, titulada *Del bien. Excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal* (Sevilla 1615,

⁴⁹ Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁰ José Luis Betrán Moya, "Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú (1546-1622)", p. 120. Millar Carvacho, "Santidad jesuita...", *op. cit.*

⁵¹ *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte, capítulo II.

⁵² Nieto Vélez, *op. cit.*, pp. 43-46. Cursó solo año y medio de Teología en vez de los cuatro habituales.

1620). El otro, desde el punto de vista intelectual, era un jesuita muy distante de los parámetros habituales de la orden, como lo refleja el catálogo secreto de la provincia de 1660, que, en la categoría aprovechamiento en letras, le considera como “mediano”⁵³.

Pero ahí no paran las diferencias. Juan Sebastián, desde su etapa hispana, dio muestras de poseer grandes cualidades de gobierno, siendo rector del colegio de Ocaña con treinta y dos años. En Perú tuvo ese cargo en varios colegios, incluyendo el de San Pablo, y se desempeñó como provincial en dos periodos, cosa de por sí muy excepcional. A eso se agrega otra serie de nombramientos en oficios que iban desde visitador, consultor hasta prefecto de espíritu⁵⁴. En cambio, el tipo de actividades desempeñadas por Francisco del Castillo estuvo muy distante de aquellas. Nunca salió de la zona de Lima y el Callao y su labor se centró en el apostolado de los sectores sociales marginales. Se destacó por las prédicas en el Baratillo, un sitio a orillas del Rímac, que servía de mercado a donde acudían de preferencia personal de servicio y numerosos esclavos. Los negros constituirán uno de los objetivos preferentes de su labor apostólica⁵⁵. A ellos se agregaban los niños pobres y abandonados, para los que estableció una escuela de primeras letras, y las mujeres de vida licenciosa, a las que buscó ayudar fundando una casa para las arrepentidas de su vida anterior⁵⁶.

Se diferenciaron también en su relación con el poder político. Francisco del Castillo fue muy cercano al virrey conde Lemos y a su esposa, tanto como para ser confesor de ambos y padrino de bautismo de varios de sus hijos, todo lo cual, según manifiesta, habría efectuado en cumplimiento del voto de obediencia. Además, obtuvo del Virrey apoyo material y compromiso espiritual para las diversas obras que emprendió; entre ellas, la reconstrucción de la capilla de Los Desamparados, donde residía; la realización de esa obra justificó su traslado a vivir un tiempo al palacio virreinal, junto a otros compañeros, para mantener el culto a la Virgen de los Desamparados, cuya imagen se había instalado en la capilla real⁵⁷. Juan Sebastián, en cambio, trató de mantener siempre las distancias con el poder político. Se preocupó de guardar las buenas relaciones y de hecho su persona siempre fue bien valorada

⁵³ ARSI, Perú 4, f. 476. Catálogo secreto de 1654. También, Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁴ Millar Carvacho, “Santidad jesuita...”, *op. cit.*

⁵⁵ *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, capítulo VIII. Jean-Pierre Tardieu, *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, pp. 462-474.

⁵⁶ Buendía, *op. cit.*, libros 2º y 3º. También, Nieto Vélez, *op. cit.*, capítulo XIII; *Un místico del siglo XVII...*, capítulo XXVII.

⁵⁷ Buendía, *op. cit.*, libro 3º. Rubén Vargas Ugarte, *Vida del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, capítulo VIII. Rubén Vargas Ugarte, *D. Pedro Antonio Fernández de Castro. X conde de Lemos y virrey del Perú*, capítulo X.

por las autoridades. Estas, con frecuencia, solicitaban su consejo en materias graves de gobierno⁵⁸ y le pedían que predicase en las fiestas y ceremonias importantes, pero muchas veces en presencia de virreyes u oidores no se inhibía en censurar conductas y determinaciones, sobre todo los abusos que se cometían contra los indios⁵⁹. Mostraba mucha reticencia para confesar a los poderosos y más todavía a los virreyes, según decía, “no tanto por los pecados que confiesan, cuanto por los que dejan de confesar y por los que otros hacen por ellos”⁶⁰.

Otro aspecto que los distinguía tenía que ver con la manera de ser de cada uno. Juan Sebastián tenía una personalidad fuerte, de mucho carácter, que se expresaba en el ejercicio de la autoridad, al no trepidar en tomar medidas duras y aplicar sanciones a quienes desobedecían las instrucciones y disposiciones disciplinarias de la orden. Con frecuencia, se hacían llegar quejas al General por el excesivo celo que mostraba⁶¹. La propia provincia, al caracterizar su temperamento, dice de él que era colérico sanguíneo y consideraba su inteligencia (ingenio) como muy buena, lo que correspondía a la valoración máxima que se otorgaba. A la hora de indicar el ministerio para el que tenía cualidades se señalaba que las poseía para el gobierno y la predicación, dejándose expresa constancia de que era un muy buen predicador⁶². Por su parte, Francisco del Castillo, como lo hemos indicado, tenía una inteligencia mediana y un buen juicio. Su temperamento era considerado flemático, lo que según el *Diccionario de autoridades* de 1732 significaba “perezoso, tardo y detenido en las operaciones”. Pero la provincia al indicar el ministerio para el que tenía talento, destacaba su condición de “obrero insigne”⁶³. Con ello estaban indicando que poseía dotes especiales para la labor pastoral, en la sociedad hispanizada, no necesariamente en el ámbito de la evangelización de los indios. Aunque el catálogo no lo destaca, Francisco del Castillo fue un gran predicador, como se evidencia en la labor realizada en el Baratillo donde, en un ambiente poco propicio, era capaz de conmover el corazón de las personas con su palabra, no adornada ni pulida de conceptos y pensamientos sutiles, pero muy clara y con ejemplos para que todos entendieran⁶⁴.

⁵⁸ Su hagiógrafo señala: “algunos virreyes, especialmente don Luis de Velasco y el marqués de Montesclaro no determinaban cosa tocante al buen gobierno de este reino si el padre no daba primero su parecer en ello”, Figueroa, *op. cit.*

⁵⁹ Sobre sus cualidades como predicador, Betrán Moya, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁶⁰ Figueroa, *op. cit.*, libro II, capítulo X.

⁶¹ Antonio Egaña (ed.), *Monumenta Peruana*, pp. 347-350.

⁶² ARSI, Perú IV. Catálogos secretos de las calidades de los sujetos de la Provincia del Perú, años 1601 y 1607, pp. 75 y 117.

⁶³ Nieto Vélez, *op. cit.*, pp. 318-319.

⁶⁴ *Un místico del siglo XVII...*, *op. cit.*, p. 32. Esa era una de las pocas aptitudes que compartía con el padre Juan Sebastián.

No obstante lo distinto que eran ambos candidatos, tenían un elemento en común: la espiritualidad que asumían y el tipo de oración que practicaban. Ambos se identificaban con la oración contemplativa. Juan Sebastián la conoció en España, y en Perú continuó con su práctica⁶⁵. Cuando él hablaba de oración estaba pensando de preferencia en la oración mental. No rechazaba la vocal, pero era aquella la que consideraba importante y de hecho inherente a la condición sacerdotal. Elaboró y puso por escrito un método para lograr los mayores frutos de la oración, que implicaba pasar por tres etapas o grados, que le permitirían alcanzar la unión del alma con Dios. Gran parte de los conceptos sobre el tema los expone en su libro *Del bien. Excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal*. Francisco del Castillo también se identificaba con ese tipo de oración, a la que llegó de manera intuitiva, pero que pudo perfeccionar gracias al padre Juan de Alloza⁶⁶ y sobre todo merced a la guía que tuvo del padre Antonio Ruiz de Montoya. Este fue quien lo sacó de las vacilaciones en que había caído y le mostró con detalle el camino que debía seguir. Le escribió especialmente un libro para que le guiara en las complejidades de la oración contemplativa, su título: *Silex del Divino Amor*⁶⁷. Los dos candidatos alcanzaron un alto grado de perfección en esa forma de acercamiento a la divinidad, al punto que cada uno era capaz de llegar a la cúspide del objetivo buscado, que era el encuentro del alma con Dios. También gozaron de dones sobrenaturales asociados a esas instancias como el experimentar éxtasis, locuciones y visiones⁶⁸. Además, es muy posible que ambos fuesen melancólicos. Así lo expresa la provincia para Juan Sebastián y lo mismo puede suponerse de Francisco del Castillo a partir del relato que hace de sus angustias en la autobiografía⁶⁹. La melancolía, que corresponde a la depresión moderna, era muy frecuente en los místicos⁷⁰.

⁶⁵ Betrán Moya, *op. cit.*, pp. 122 y 140.

⁶⁶ Alexandre Coello de la Rosa, *Conciencia criolla y espiritualidad en la Lima colonial. Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza (1597-1666)*, p. 55. También, Fermín de Irizarri, *Vida admirable y heroicas virtudes del seraphin en el amor divino, el venerable padre Juan de Alloza*, pp. 155-156.

⁶⁷ Antonio Ruiz de Montoya, *Silex del Divino Amor*, capítulo XVII. El manuscrito de esta obra permaneció inédito hasta el año 1991, en que José Luis Rouillón lo publicó en el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

⁶⁸ Figueroa, *Vida del V.P. Juan Sebastián...*, *op. cit.*, capítulo VI; Vargas Ugarte, *Vida del Venerable...*, *op. cit.*, capítulo V.

⁶⁹ ARSI, Perú 4, Catálogo Secreto de 1607, folio 117. Francisco del Castillo, *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, pp. 16-17.

⁷⁰ Teresa de Ávila se refiere a ella cuando trata de la oración, *Camino de Perfección*, capítulo 24, y cuando señala cómo deben tratadas las personas que la padecen, *Las Fundaciones*, capítulo 7.

2.2. *Las postulaciones*

a) Razones: coyunturales y conceptuales.

Sustentación de un modelo

¿Qué lleva a la provincia jesuita del Perú a postular estos candidatos tan disímiles entre sí? Esas postulaciones y las de otros miembros peruanos de la orden están en parte asociadas a factores coyunturales. En ese sentido son muy decidoras las fechas de presentación de las diferentes candidaturas. La santidad, como lo hemos expresado, entre sus muchas implicancias, significaba una cuestión de prestigio para las órdenes religiosas⁷¹. En Perú se vivía una verdadera competencia para demostrar el aporte realizado por cada una en el proceso de evangelización y desarrollo de la fe⁷². Muchos religiosos pensaban que se vivía una etapa muy particular en el marco de la historia de la salvación a partir de lo que representaba el descubrimiento e incorporación de estas tierras y pueblos a la Iglesia⁷³. Veían su labor como parte de un proceso refundacional del cristianismo, que contribuiría al fortalecimiento de la Iglesia en general. El contar con un santo local, implicaría una demostración del éxito del trabajo apostólico y, al mismo tiempo, un reconocimiento a la inmensa obra realizada por la orden a quien aquel representaba. En ese contexto, como lo hemos hecho notar, en abril de 1630 se iniciaba en Lima el proceso apostólico por la canonización de Rosa de Santa María. Ese era un paso muy importante en la oficialización de su santidad, pues mostraba la validez de lo realizado con anterioridad y permitía suponer que la causa iba bien encaminada al objetivo final. Los jesuitas no podían quedar atrás en esa carrera. Por lo mismo, apuraron la postulación de dos candidatos, uno de los cuales fue el padre Juan Sebastián⁷⁴. Cuatro décadas después Rosa era canonizada, constituyéndose en la primera santa americana, con lo que la orden de Santo Domingo se llenaba de gloria. De inmediato, con más bríos, aquella se movilizaba para obtener las remisoriales en la causa de Fr. Martín de Porres, las que llegaron en 1678⁷⁵. Por su parte, los franciscanos en 1675 lograban ver

⁷¹ René Millar Carvacho, "Rosa de Santa María. Génesis de santidad y primera hagiografía", en *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*, pp. 46-47; Fr. Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la Provincia de S. Juan Bap.ta del Perú, del orden de Predicadores*, Dedicatoria y preámbulo.

⁷² Coello de la Rosa, *El pregonero...*, *op. cit.*, p. 255.

⁷³ Fr. Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras, natural de Lima, de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo*, f. 1 y ss.

⁷⁴ En junio de 1631, a instancias del cabildo eclesiástico de Lima, se abría información por la beatificación de Toribio de Mogrovejo, véase Rubén Vargas Ugarte, *Vida de Santo Toribio*, p. 125 y ss). En 1628 se tuvo la recepción pública de las remisoriales que autorizaban el proceso apostólico del franciscano Fr. Francisco Solano.

⁷⁵ Rubén Vargas Ugarte, *La vida de Fray Martín de Porras. Patrono de asistencia social*, p. 167. El 28 de junio de 1679 el papa Inocencio XI dictaba el breve de la beatificación de Toribio de Mogrovejo,

beatificado a Francisco Solano. En ese ambiente de exaltación religiosa y de competencia por colocar un cófrade en los altares, los jesuitas postularon en mayo de 1677 al padre Francisco del Castillo⁷⁶.

Lo anterior explica por qué la provincia, en esas fechas, pretendió la santidad para uno de los suyos, pero nada nos dice respecto a las razones de la elección de esos nombres. En ese sentido, es evidente que lo hicieron porque ambos murieron con fama de santidad, reflejada en sus exequias masivas⁷⁷. Pero en la época no era extraño que situaciones de ese tipo se dieran con cierta frecuencia. Sin duda, influyeron otros factores que justificaron esas opciones. Veamos el primer caso, el del padre Juan Sebastián. En su elección no puede dejar de considerarse su condición de peninsular. Los padres originarios de Europa, que por décadas habían controlado la provincia, estaban siendo amenazados en su hegemonía por los criollos. Aquellos miraban con mucha desconfianza a los nacidos en esta tierra, atribuyéndoles una forma de ser que no se avenía con las exigencias de la Compañía⁷⁸. Los criollos, por su parte, cada vez más numerosos, se sentían menoscabados y discriminados al no considerárseles en los cargos de gobierno y autoridad. Además, sobre todo con el general Mucio Vitelleschi, habían encontrado respaldo en la curia romana, desde donde se instruía a los provinciales a que no hicieran distingos entre los nacidos en uno u otro lugar⁷⁹. Pero en la práctica la tensión estaba presente y los europeos bregaban por mantener su influencia. En ese contexto y considerando la necesidad de presentar candidatos, es que se decantan por Juan Sebastián y Diego Martínez. Por lo demás, a esas alturas aún no aparecían figuras originarias de América que pudiesen ser alternativa a aquellos. Cuarenta y siete años después, las circunstancias habían cambiado. Las postulaciones anteriores no habían encontrado acogida ni siquiera en la

véase Vargas Ugarte, *Vida de Santo...*, *op. cit.*, p. 129. En 1675 se publicaba su "vida" en Madrid por el dominico Bernardo Medina, véase Cussen, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁶ Justo doce años después, en mayo de 1689, la provincia peruana postulaba al padre Juan de Alloza, en el marco de esa política competitiva entre órdenes por elevar a los altares a uno de los suyos. Coincidiendo con el término del proceso informativo del padre Francisco del Castillo se iniciaban las testificaciones en el del padre Juan de Alloza, cfr. Alexandre Coello de la Rosa, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", pp. 627-630.

⁷⁷ Buendía, *op. cit.*, p. 588. En todo caso el mismo padre Joseph Buendía en su declaración en el proceso señala que al funeral no asistió el "vulgo" por estar "en ese entonces el dicho Siervo de Dios en medio de la tormenta y persecución que el demonio había levantado contra él". Se refería a una serie de comentarios insidiosos que habían circulado después, de la muerte del Virrey, sobre el financiamiento de la reconstrucción de la capilla de los Desamparados. AAL, f. 318r. APGR. *Positio*. Introducción de la causa de Francisco Castillo (1699-1704), vol. 6. Documento 3 Animadversiones.

⁷⁸ Bernard Lavallé, "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: El caso de la provincia peruana en el siglo XVI", p. 206 y ss. Alexandre Coello de la Rosa, "El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial", pp. 52-53 y 73-74.

⁷⁹ ARSI. Epístolas generales. Perú 1, fs. 397 y 412; Perú 1^a, fs. 169-170 y 218; Perú 2, f. 104, 126, 404 y 434v.

superioridad de la Compañía. Era necesario modificar la estrategia para no quedarse fuera de la competencia por la santidad. En ese lapso, la correlación al interior de la provincia entre europeos y criollos había experimentado un cambio significativo a favor de estos últimos y no solo cuantitativo, pues muchos naturales de estas tierras se destacaban en el campo de la evangelización de los indios, en el trabajo apostólico en la sociedad española, en el ámbito educacional e intelectual y también, por cierto, en cargos de gobierno. A esas alturas dos padres criollos habían sido nombrados provinciales⁸⁰. También había muchos que se distinguían por llevar una vida de gran compromiso con la fe y de profunda espiritualidad. Además, debe considerarse que, en el ámbito virreinal, se valoró de manera especial la canonización de Rosa de Santa María en cuanto criolla⁸¹. Los dominicos en sus panegíricos la presentaban como expresión resplandeciente de su patria⁸². Asimismo, no puede olvidarse que la causa del mulato Martín de Porres estaba muy avanzada, y, además, se aclamaba como santo y pedía la apertura del proceso de beatificación del indio Nicolás de Ayllón, fallecido en noviembre 1677. Todos esos sucesos muestran la valoración que la sociedad peruana asignaba a los virtuosos locales, demostrando la fuerza que había alcanzado el cristianismo en Perú, que no solo sería famoso por sus riquezas mineras sino, también, por sus santos⁸³. Es en tales circunstancias que la provincia levantó la postulación del padre Francisco del Castillo⁸⁴.

Pero aquellos factores todavía no explican del todo por qué se eligieron los sujetos mencionados. Como hemos indicado, ambos murieron con fama de santidad y la provincia consideró que reunían las cualidades requeridas para ser canonizados. Los atributos que habrían tenido los encontramos expresados en las hagiografías que se escribieron sobre ellos y en lo que se manifestó en los procesos de beatificación. ¿Y qué es lo que nos dice esa documentación? Nos señala que gozaron de fama de santos en vida y después de muertos. Que dicha fama se asentaba en el ejercicio heroico de las virtudes cristianas de la caridad, la pobreza, la humildad y la templanza. Sin embargo, lo que condicionó aquella

⁸⁰ Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* tomo II, p. 164 y tomo IV, p. 241. El primer provincial originario de América fue Leonardo de Peñafiel, nacido en Riobamba (1656-1657) y, el segundo, Luis Jacinto de Contreras, natural de La Paz (1666-1672).

⁸¹ Fr. Juan de Vargas Machuca, *La Rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María*, Dedicatoria.

⁸² Vargas Machuca, *op. cit.* También, Leonardo Hansen, *La bienaventurada Rosa peruana de S. María, de la Tercera Orden de Santo Domingo*, Proemio.

⁸³ Hansen, *op. cit.*; Juan Meléndez, *Vida, virtudes y muerte del Venerab. Siervo de Dios y penitente P. Fr. Vicente Vernedo*, Dedicatoria.

⁸⁴ La postulación de Juan de Alloza responde a las mismas circunstancias. La preeminencia de los criollos en el seno de la provincia se aprecia en la causa de dicho padre. En ella declararon como testigos veinticuatro jesuitas nacidos en América y cuatro en la Península. Véase Coello de la Rosa, "Agencias políticas...", *op. cit.*, pp. 628 y 633.

imagen fue el tipo de oración que practicaban, el tiempo que le dedicaban y los fenómenos extraordinarios asociados a la misma; por ejemplo, arrobos, locuciones, visiones y revelaciones⁸⁵. A ellos se agregaba el goce de otros dones maravillosos, como el de profecía y el conocer el pensamiento ajeno. En relación con la imagen que proyectaban, gran significación tuvo el estilo de vida ascético que practicaban, reflejado en la pobreza de bienes y vestidos, en la desnudez de sus habitaciones y, de manera especial, en las mortificaciones a las que sometían sus cuerpos, ya sea con los ayunos, vigiliias, disciplinas y uso de cilicios. Para ellos la mortificación era un elemento central de su religiosidad, la veían como una etapa preparatoria de la oración y también como instrumento para controlar las pasiones⁸⁶. En la medida que llevaban una vida virtuosa, el demonio los acosaba y trataba de obstaculizar sus obras de bien, incluso los atacaba físicamente, aunque siempre salían victoriosos de esos encuentros con la ayuda de los seres celestiales⁸⁷. La provincia consideraba que eran hombres santos sobre todo por esas características que habrían presentado. En otras palabras, para la provincia peruana la santidad estaba asociada con la expresión superior en el campo de la oración contemplativa, es decir, el misticismo, que era a lo que correspondía esa forma de espiritualidad que dichos religiosos vivían. Esa concepción de la santidad que postulaba la provincia y que la mantuvo en el tiempo, era coincidente con la que preconizaban las demás órdenes religiosas y con la que asumían los propios fieles. Rosa de Santa María y los candidatos de las distintas órdenes eran ante todo místicos. Ser santo en el Perú del siglo XVII era sinónimo de un ser extraordinario, tanto por el ejercicio de las virtudes como por las mortificaciones extremas y por el goce de dones sobrenaturales, vinculados, por lo general, a hechos milagrosos⁸⁸.

⁸⁵ Francisco de Figueroa en la hagiografía del padre Juan Sebastián dedica los dos capítulos más extensos a las mortificaciones y a la oración (libro segundo, capítulos 5 y 6). El provincial Nicolás Durán en su petición al Arzobispo para que se abran informaciones sobre la vida y milagros del dicho padre, dice de él que fue “varón de muy alta oración y contemplación favorecido en ella con especiales regalos y mercedes que le hizo Nuestro Señor, andando continuamente en su divina presencia, enteramente mortificado en todas las cosas posibles, continuo penitente en vigiliias, cilicios, disciplinas, ayunos de pan y agua, tratando el cuerpo rigurosamente...”. (APSSD, N° 54, E10, vol. 1). Por su parte, el padre Joseph Buendía pone por título a la hagiografía del padre Francisco del Castillo *Vida admirable y prodigiosas virtudes*, lo que es bastante decidor acerca de la orientación de la obra. A su vez, en los procesos de beatificación, tanto ordinario como apostólico hay preguntas específicas sobre los dones sobrenaturales de que habría gozado el Siervo de Dios y sobre las mortificaciones (preguntas 18 y 19 del proceso ordinario y 19, 20 y 21 del proceso apostólico. AAL, Causa de Francisco del Castillo, vol. II, f. 38 y vol. III, s/f.

⁸⁶ Millar Carvacho, “Santidad jesuita...”, *op. cit.* Respecto del padre Francisco del Castillo, la pregunta 18 del proceso ordinario dice que era “parco en el sustento de su cuerpo y moderado en el sueño porque apenas dormía lo forzoso de la vida humana con que se hallaba dispuesto a la oración y meditación”, AAL, Causa de Francisco del Castillo, vol. II, f. 38.

⁸⁷ Figueroa, *op. cit.*, libro cuarto, capítulo 6.

⁸⁸ Rafael Sánchez Concha, *Santos y santidad en el Perú Virreinal. Vida y Espiritualidad*; Millar Carvacho, “Hagiografía y santidad dominica en la provincia peruana”.

b) Resultados:

El fracaso y su causalidad

Hemos adelantado que la causa de Juan Sebastián fue detenida por el general de la Compañía en Roma, al igual que la de Diego Martínez, que se había enviado al mismo tiempo. La superioridad consideró que en ese momento no se daban las condiciones para ser presentadas a la Congregación de los Ritos. No tenemos más explicación de las autoridades al respecto, pero sí podemos indicar que la candidatura del padre Juan Sebastián presentaba varias debilidades que pudieron incidir en aquella determinación. Los superiores de la Compañía siempre valoraron las condiciones de gobierno de dicho padre y lo demostraron con los sucesivos nombramientos en diversos cargos. Sin embargo, en el ejercicio de ellos y sobre todo en el de provincial, con frecuencia, se dejó llevar por su carácter impulsivo y criterios rigoristas que granjearon la molestia de muchos miembros que terminaban quejándose ante el general. Siempre miró con desconfianza a los mestizos y criollos de la orden y durante su primer periodo como provincial la comunidad se vio enfrentada a la grave división interna entre dos bandos, uno de los cuales lo tenía a él como cabeza⁸⁹. En el segundo periodo, manejó muy mal un problema producido en el colegio de San Pablo en torno a la interpretación de la doctrina de santo Tomás, llegando al extremo de quitar la cátedra a uno de los padres, provocando con ello una oleada de protestas en la curia generalicia. También tuvo una relación compleja con algunas mujeres acusadas de falsas visionarias ante la Inquisición. Una de ellas, poco después de la muerte del padre Juan Sebastián, señaló que había tenido una visión en que lo vio ingresando a la gloria. El general se mostró muy crítico sobre el papel que los padres de la Compañía habían desempeñado en relación con esas visionarias e instruyó a las autoridades de la provincia a que prohibieran el ingreso de aquella mujer a la iglesia de la Compañía. Pues bien, en el proceso de beatificación del padre Juan Sebastián se incluyó como prueba de su santidad la visión de esa mujer cuestionada por la Inquisición⁹⁰. Todavía más, el general Mucio Vitelleschi prohibió la publicación de la hagiografía sobre el padre Juan Sebastián, argumentando que trataba de milagros, visiones y otros hechos maravillosos, lo que era contrario a lo dispuesto por el papa Urbano VIII en un decreto de 1625. En suma, esta causa fue condicionada por factores que no se relacionaban con los aspectos procesales de la misma, sino con una combinación de cuestiones que tenían que ver con la personalidad del candidato y con situaciones internas de la provincia.

⁸⁹ Giuseppe Piras, "El P. Diego Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones, pp. 125-127; Betrán Moya, *op. cit.*, p. 130.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 143; Millar Carvacho, "Santidad jesuita ...", *op. cit.*

La causa del padre Francisco del Castillo, que aún no concluye, ha tenido una larga tramitación y ha podido sortear varias etapas; sin embargo, igual, hasta este momento, puede considerarse, también, un fracaso. Con respecto a ello debemos analizar las razones que han llevado a que se alargara tanto su tramitación. En ese sentido deben considerarse cuestiones de forma y de fondo. En cuanto a las primeras, llama la atención la dilatada duración del proceso ordinario, que se inició en 1677 y se completó en 1696, después de efectuarse tres procesos sucesivos. Al inicial y más importante, que se había concluido en 1681, se le agregó otro, para incorporar más testigos, en 1687, el que se vio perjudicado en su tramitación por el terremoto que ese mismo año afectó a Lima. Por otra parte, la orden trató de aprovechar las repercusiones del sismo para impulsar las postulaciones de sus miembros virtuosos, especialmente la de los criollos de Juan de Alloza y Francisco del Castillo⁹¹. De hecho, en noviembre de 1690, el provincial Francisco Javier de Grijalva solicitaba al Rey que interpusiera su influencia para obtener de Roma el rótulo que autorizaba la continuación de las causas de beatificación de los padres Juan de Alloza y Francisco del Castillo, cuyas informaciones realizadas por autoridad diocesana se remitían a España⁹². Como parte de esa política debe entenderse también la publicación en Madrid, en 1693, de la hagiografía sobre Francisco del Castillo, escrita por Joseph Buendía. Cuando el expediente completo estaba en Roma se abrió un tercer proceso, en el que se interrogó a veinte testigos más. Después, se paralizó la introducción del proceso apostólico porque no se presentaron varios escritos del padre Francisco del Castillo y según las disposiciones de la Congregación de los Ritos era requisito previo el disponer de una censura que validara esos textos, es decir, que dijera que no había en ellos nada contra los principios de la fe⁹³. Debió dictarse un decreto pontificio en 1741 para omitir

⁹¹ Alexandre Coello de la Rosa, "La destrucción de Ninive: temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús (1687-1692)", pp. 156-159

⁹² AGI, Audiencia Lima, legajo 335, antiguo 71-4-6. Se recibió en el Consejo en febrero de 1692 y en nota al margen se señala: "Dígase a SMg se escribirá por esta... al embajador en Roma para que pase estos oficios con SS si SMg lo tuviere a bien". El 12 de marzo de 1692 el Monarca escribió al duque de Medinaceli, su embajador en Roma, sobre lo solicitado por la provincia peruana de la Compañía para que intercediera ante Su Santidad por el rótulo en orden a la beatificación de los padres Juan de Alloza y Francisco del Castillo. Y al respecto le señala: "He resuelto encargaros y mandaros, como lo hago, paséis con su Beatitud los oficios que tuvieredes por convenientes a fin de conseguir el rótulo para la beatificación de estos dos Venerables", por ser "esta obra tan del servicio de N. Señor, aumento de la devoción de los fieles y consuelo de mis vasallos que habitan aquellos reinos... y conversión de los indios viendo premiados por la Iglesia". El embajador en Roma, el 13 de abril de 1692, acusa recibo del despacho en que se le solicitaba gestionar el rotulo de las causas de los padres Juan de Alloza y Francisco del Castillo. AGI, Audiencia de Lima, legajos 24 y 14, antiguos 70-1-24 y 70-1-14, . Como indicamos en páginas anteriores, solo en 1699 se activó la causa de Francisco del Castillo en la Congregación de los Ritos.

⁹³ Pudo haber tenido alguna incidencia en la tramitación de la causa, lo acontecido con el padre Joseph Buendía. Fue autor de la primera hagiografía sobre Francisco del Castillo e importante testigo en ambos procesos. Su credibilidad pudo verse afectada por unas denuncias de sollicitación en confesión

esa cláusula y permitir la introducción de la causa⁹⁴. El proceso apostólico, como hemos visto, en su etapa de Lima se cierra en 1759 y en Roma se validan los procesos en 1763. Poco tiempo después la Compañía de Jesús es expulsada de los dominios españoles y luego suprimida por el papa Clemente XIV. Todo esto implicó una parálisis de la causa por ciento cincuenta años, pues recién se reactivó en 1911, pero sin lograr avances significativos.

En relación con las cuestiones de fondo que habrían incidido en la paralización de la causa, las animadversiones presentadas por el Promotor de la Fe en 1912 nos pueden dar un indicio al respecto. En primer lugar, aquel cuestionó a numerosos testigos por falta de credibilidad debido a la avanzada edad de los que declararon en el proceso apostólico o por ser impúberes cuando lo conocieron⁹⁵; también hizo notar que hubiesen muchos testigos de oídas, que afirmaban saber de determinada situación por habérselo escuchado, sobre todo, al padre Alonso Messia de la propia Compañía; agregaba que muchos de aquellos estaban condicionados y sustentaban sus opiniones en la lectura de la autobiografía del padre Francisco del Castillo y en la hagiografía escrita por Joseph Buendía, amén de que otros tantos mostraban una extrema credulidad. La primera de esas obras era leída a la comunidad del colegio San Martín y la segunda circuló manuscrita antes del proceso ordinario y más todavía la edición impresa de 1693⁹⁶. Pero más allá de los cuestionamientos a algunos testigos, lo significativo fue que el Promotor de la Fe consideró que no se había probado el ejercicio heroico de las virtudes por parte del padre Francisco del Castillo. Esto porque los testigos, en muchos casos, no habrían referido hechos que mostraran la práctica sistemática y permanente en el tiempo de varias de las virtudes (la castidad entre ellas), requisito ese indispensable para ser considerada su heroicidad⁹⁷. Incluso más, señalaba que sus prédicas en la Baratillo habrían demostrado una gran falta de prudencia, al referir

que la Inquisición de Lima recibió en su contra entre 1690 y 1703 y que motivaron una censura del Consejo de la Suprema a los inquisidores por no actuar con oportunidad y diligencia en este caso, véase René Millar Carvacho, *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, pp. 390 y 393.

⁹⁴ La introducción de la causa por decreto pontificio de 22 de septiembre de 1741, coincide con las gestiones realizadas por el Consejo de Indias y el Monarca ante el Pontífice para que se activara la causa del padre Francisco del Castillo. Esto se realizó a instancias del padre Ignacio Altamirano, procurador general de las provincias de Indias de la Compañía, que escribió al Monarca en ese sentido el 26 de abril de 1641 y cuya solicitud fue proveída por el Consejo de Indias el 3 de julio de 1741. AGI, Audiencia de Lima, legajo 351, antiguo 71-4-22; Nieto Vélez, *op. cit.*, p. 281.

⁹⁵ Archivo de la Congregación de las Causas de los Santos (ACS). *Positio* de la causa del padre Francisco del Castillo. Animadversiones, 9 febrero de 1912, Alexander Verderer, Promotor de la Fe, pp. 4-5. *Responsio Ad Animadversiones*, 1912?, p. 14.

⁹⁶ ACS. *Positio* de la causa del padre Francisco del Castillo. Animadversiones, p. 18.

⁹⁷ Ya en el siglo XVIII la Congregación de los Ritos había precisado el sentido y los requisitos que debían considerarse para probar la heroicidad de las virtudes. *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, pp. 338-339.

públicamente casos concretos, identificando personas que habrían cometido algún pecado que él consideraba grave. Todavía de mayor significación fue el cuestionamiento que efectuó de las declaraciones de numerosos testigos y de lo que el mismo Siervo de Dios exponía en la autobiografía sobre sucesos extraordinarios que le habrían sucedido. Critica la ingenua credulidad tanto del candidato como de los testigos y cita numerosos ejemplos que, al decir de aquellos, reflejarían la intervención de seres divinos en la labor cotidiana de Francisco del Castillo. Pone en entredicho las visiones, revelaciones y el don de profecía que habría tenido. Hace mención al auxilio recibido de la Virgen, del Ángel de la Guarda y del Espíritu Santo; también a los encuentros con los demonios y a su fuerza para derrotarlos. Por último, censura el excesivo rigor de las mortificaciones a las que sometía su cuerpo. En definitiva, el Promotor de la Fe cuestiona el contorno maravilloso y extraordinario que habría caracterizado en gran medida la imagen de santidad del Siervo de Dios.

Nos queda un elemento a destacar, que es común a los dos candidatos y al que ya nos hemos referidos. Corresponde al tipo de espiritualidad que practicaban y que permite considerarlos como místicos. Ambos, en la búsqueda de la perfección espiritual, se identificaban con la oración contemplativa. A través de ella, siguiendo determinados métodos, pretendían el encuentro con Dios. Pues bien, el misticismo siempre fue mirado con reticencias por las autoridades de la Compañía⁹⁸ y en determinados periodos lo propio aconteció con la Santa Sede⁹⁹. Su cercanía a ciertas corrientes heterodoxas hizo que a fines del siglo XVI la Compañía llegara a prohibir a sus miembros leer sobre ese modo de oración¹⁰⁰. La búsqueda de Dios como una experiencia interior e individual, que podía hacer innecesaria la institucionalidad y la mediación sacerdotal, facilitó el surgimiento de expresiones heréticas. Hubo acusaciones de alumbradismo contra la Compañía de Jesús de la primera época y como reacción, para contrarrestar esas denuncias, las autoridades tomaron medidas contrarias al misticismo. En suma, no era fácil que la curia romana de la Compañía estuviera dispuesta a levantar candidaturas de místicos, sobre todo provenientes

⁹⁸ El general Everaldo Mercurian fue quien tuvo la postura más contraria al misticismo, véase Stefania Pastore, "La svolta antimistica di Mercuriano: i retroscena spagnoli". Su sucesor, Claudio Aquaviva se mostró más abierto y manifestó que esa expresión no estaba prohibida para los miembros de la Compañía, aunque él abogaba por una forma propia de oración. El general Mucio Vitellesqui fue más crítico de la mística, a la que consideró un tipo de oración extraordinaria y peligrosa. Joseph de Guibert, S.J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, p. 155 y ss.; Michel de Certeau, "Crise sociales et réformisme spirituel au debut du XVIIe siècle: Une 'Noevelle Spiritualité' chez les Jésuites français"; Pierre-Antoine Fabre "Saggio di geopolítica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)", pp. 190-200.

⁹⁹ Jean-Michel Sallman, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, p. 135; Marina Caffiero, "Dall'esplosione mistica tardo-baocca all'apostolato sociale (1650-1850)", pp. 329-330, 343-346.

¹⁰⁰ Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, p. 359.

de tierra de misiones¹⁰¹, y más todavía cuando la Contrarreforma postulaba nuevos modelos de santidad que reconocían el liderazgo de fundadores y reformadores de órdenes religiosas y la esforzada labor del misionero¹⁰². Con todo, sí apoyó en el último tercio del siglo XVII la candidatura de Francisco del Castillo. Pero en este caso deben considerarse otros elementos además del misticismo. Se trataba de un criollo, ya de por sí un factor especial, en sintonía con la valoración que esa condición experimentaba tanto en América como en Roma. Además, era un religioso que había orientado su apostolado a los sectores sociales marginales, realizando una importante labor con esclavos negros, prostitutas y huérfanos¹⁰³. En él se daba una conjunción entre acción y contemplación, que resultaba coincidente con el ideal de espiritualidad preconizado por las autoridades romanas de la orden.

CONCLUSIONES

Las causas de estos candidatos corrieron una suerte diversa. La de Juan Sebastián ni siquiera fue vista en la Congregación de los Ritos y la de Francisco del Castillo, en cambio, pudo superar varias etapas, aunque no logró, hasta ahora, que la Congregación le reconociera el ejercicio heroico de las virtudes. Curiosamente fueron candidatos muy disímiles entre sí. Las diferencias eran muy significativas, sobre todo en materia de capacidad intelectual, de carácter, de preparación, de orientación de sus respectivos ministerios: el gobierno, el ejercicio de la autoridad, uno; la labor pastoral entre los sectores marginales de la sociedad, el otro. Sin embargo, ambos tenían en común un elemento muy importante y que tenía que ver con la oración, con el papel que le asignaban, con el tipo de oración practicada y con las manifestaciones extraordinarias o maravillosas asociadas a ella¹⁰⁴. Los unía el misticismo y, todavía más, los unía un determinado modelo de santidad, preconizado tanto

¹⁰¹ Como bien sostiene Paolo Broggio, "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo", lo que definía la identidad de los jesuitas españoles era su labor misionera, por lo mismo una propuesta que tenía como centro a la mística resultaba en contradicción con el fin último que perseguían. Por lo menos las autoridades romanas de la Compañía siempre vieron a la provincia peruana como tierra de misiones, independiente de lo que pensarán al respecto algunos miembros de ella, véase Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, pp. 45-50.

¹⁰² Massimo Leone, *Saints and signs: a semiotic Reading of conversion in early Modern Catholicism*; Agustín Redondo, "Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista. El caso del jesuita Francisco Javier.

¹⁰³ Alexandre Coello de la Rosa, "Vectores de santidad jesuita en la Lima del seiscientos".

¹⁰⁴ Según hemos visto, otro aspecto que tenían en común era la elocuencia. Ambos eran destacados predicadores; tenían un gran manejo de la oratoria y eran capaces de conmover a la audiencia, aunque variaba entre uno y otro debido a la orientación que le daban a la respectiva labor ministerial.

por la provincia jesuita como por la sociedad virreinal. Para todos ellos, santo era una persona que practicaba de manera heroica las virtudes, pero más que todo era un sujeto extraordinario, tanto por la forma como cumplía con determinadas virtudes como por los dones extraordinarios o sobrenaturales de que gozaba. Ambos sometían a sus cuerpos a durísimas mortificaciones y gozaban de gracias gratuitas concedidas por Dios, al que se unían a través de la oración, experimentando arrobos, locuciones y visiones.

La causa del padre Francisco del Castillo se prolongó en el tiempo, en parte por responsabilidad de la propia postulación, también de la arquidiócesis de Lima y de circunstancias ajenas, como los terremotos. A esos factores deben agregarse las vicisitudes que experimentó la Compañía de Jesús, que solo en 1871 volvió a establecerse en Perú. Pero, además, para entender la parálisis que afecta a la causa desde 1912, debe hacerse notar un aspecto significativo. Como hemos señalado, las objeciones del Promotor de Fe se centraron de preferencia en cuestionar las manifestaciones de lo maravilloso y extraordinario asociado a la figura del candidato. Se cuestionaba a él y a los testigos de ver en todas las acciones la intervención divina o de seres celestiales, al tiempo que aparecía en lucha constante con un demonio que formaba parte de la cotidianidad; tan es así, que cualquier hecho negativo era atribuido a su intervención. A esa concepción, que relacionaba el mundo real con el sobrenatural, se sumaba el exagerado rigor en las mortificaciones. Todo esto, que resultaba propio de la mentalidad del siglo XVII y que era asumido por la concepción que se tenía acerca de lo que debería ser un santo, no resultaba coherente con la evolución experimentada por la sociedad y por el sentido u orientación que la Santa Sede buscaba darle a la santidad tres siglos después. A esta le interesaba cada vez más que los santos fuesen sujetos más cercanos a los hombres, a los cuales no solo se les pudiera admirar sino, también, imitar¹⁰⁵. Lo extraordinario continuará teniendo presencia, pues los milagros eran lo que en último término podía definir la condición de santo. Pero el esfuerzo individual tendrá una valoración mayor, aunque al mismo tiempo se cuestionarán las efusiones de sangre y los excesos en materia de mortificaciones. Otras postulaciones del siglo XVII, sin modificar la esencia, trataron de responder a las reorientaciones que venían de Roma. Eso no ocurrió con la del padre Francisco del Castillo, al tenor de la *Positio* de 1910-1912¹⁰⁶. La

¹⁰⁵ René Millar Carvacho, "Contrapuntos hagiográficos sobre el Venerable Fr. Pedro de Urraca (Jadraque 1583-Lima 1657)", , pp. 927-928.

¹⁰⁶ El padre Armando Nieto con su biografía sobre Francisco del Castillo, publicada en 1992, trató de responder a los nuevos requerimientos que planteaba la Congregación de los Santos. Con esta obra pretendió contribuir a una reactivación de la causa, elaborando una biografía "que respondiera a los lineamientos historiográficos actuales en cuanto heurística y crítica". Por lo mismo, intentará presentar una imagen del Siervo de Dios un poco diferente a la que muestran Joseph Buendía y Sanz, tan llena,

candidatura de dicho religioso fue producto de un compromiso con un modelo que se sustentó en los criterios de su tiempo sin buscar una adecuación a la realidad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS, MELQUIADES, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- BENEDETTO XIV (Prospero Lambertini), *La Beatificazione dei Servi di Dio e la Canonizzazione dei Beati*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, vol. II, parte 2.
- BETRÁN MOYA, JOSÉ LUIS, "Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú (1546-1622)", en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos..., a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Silex, 2012.
- BROGGIO, PAOLO, "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo", in *MEFRIM*, vol. 115, Roma, 2003.
- BUENDÍA, JOSEPH, *Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Madrid, Antonio Román, 1693.
- CASTILLO, FRANCISCO DEL, *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1960.
- CERTEAU, MICHEL DE, "Crise sociales et réformisme spirituel au debut du XVIIe siècle: Une 'Noevelle Spiritualité' chez les Jésuites français", in *Revue d'ascétique et de mystique*, N° 163, Tolouse, 1965.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, "Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)", en *Hispania Sacra*, N° 57, Madrid, 2005.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *Conciencia criolla y espiritualidad en la Lima colonial. Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza (1597-1666)*, Lima, IEP Instituto de Estudios Peruanos. Documento de trabajo N° 119, 2002.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, "El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial", en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXXX, N° 159, Roma, 2011.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, "Era sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)", en *Hispania Sacra*, vol. LXI, N° 123, Madrid, 2009.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, *Encompañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ*

a su juicio, de elementos legendarios, maravillosos y truculentos. Con todo, la publicación del libro no ha tenido hasta ahora mayor trascendencia en la tramitación misma de la causa.

- [1597-1666], Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2007.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, "La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús (1687-1692)", en *Boletín Americanista*, año LVIII, vol. 58, Barcelona, 2008.
- COELLO DE LA ROSA, ALEXANDRE, "Vectores de santidad jesuita en la Lima del seiscientos", en Alexandre Coello de la Rosa y Teodoro Hampa Martínez (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América latina [siglos XVI-XVIII]*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2011.
- CAFFIERO, MARINA, "Dall'esplosione mistica tardo-baocca all'apostolato sociales (1650-1850)", in Lucetta Scarraffia e Gabriella Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e Vita religiosa in Italia*, Bari, Editori Laterza, 1994.
- CUSSEN, CELIA, *Black Saints of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- Dictionnaire de Spiritualité, ascétique y mystique*, Paris, Beanchesne, 1926, tome VII.
- EGAÑA, ANTONIO (ed.), *Monumenta Peruana*, Romae, MHSI, 1966, vol. IV.
- FABRE, PIERRE-ANTOINE, "Saggio di geopolítica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)", in Paolo Broggio (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- FIGUEROA, FRANCISCO DE, *Vida del V.P. Juan Sebastián. Religioso de la Compañía de H.S.*, inédita, en Manuscritos Biblioteca Nacional de España, Mss/9508.
- GUIBERT, JOSEPH DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1955.
- HAMPE MARTÍNEZ, TEODORO, *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1998.
- HANSEN, LEONARDO, *La bienaventurada Rosa peruana de S. María, de la Tercera Orden de Santo Domingo*, Madrid, Melchor Sanchez, 1668.
- Index ac Status Causarum*, Città del Vaticano, Congregatio de Causis Sanctorum, 1999.
- IRIZARRI, FERMÍN DE, *Vida admirable y heroicas virtudes del seraphin en el amor divino, el venerable padre Juan de Alloza*, Madrid, Diego Martínez Abad, imp., 1715.
- LAVALLÉ, BERNARD, "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: El caso de la provincia peruana en el siglo XVI", en Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en Los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, 1993.
- LEONE, MASSIMO, *Saints and signs: a semiotic Reading of conversion in early Modern Catholicism*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- Magnum Bullarium Romanum, SS. Pontificum Urbani VIII & Innocentii X. Constitutiones complectens*, Lugduni, 1692, Tomus Quartus.
- MALDAVSKY, ALIOCHA, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.

- MELÉNDEZ, JUAN, *Vida, virtudes y muerte del Venerab. Siervo de Dios y penitente P. Fr. Vicente Vornado*, Lima, 1675.
- MIGUÉLEZ, LORENZO, SABINO ALONSO y MARCELINO CABREROS, *Código de Derecho Canónico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ, “Contrapuntos hagiográficos sobre el Venerable Fr. Pedro de Urraca (Jadraque 1583-Lima 1657)”, en *Teología y Vida*, vol. XLIX, N° 4, Santiago, 2008.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ, “Hagiografía y santidad dominica en la provincia peruana”, en *Actas del 1^{er} Congreso Internacional de Historia de la Orden de Predicadores en América*, en prensa.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ, *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, Madrid, Editorial Deimos, 1998, tomo III.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ, “Rosa de Santa María. Génesis de santidad y primera hagiografía”, en René Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2009.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ “Santidad jesuita en la provincia peruana: Juan Sebastián de la Parra SJ (1546-1622). Méritos, disonancias y fracaso de una postulación”, en Claudio Rolle y María Lupi (eds.), *El orbe católico. Transformaciones, continuidades, contrastes y sentimientos de la religiosidad entre Europa y América (siglos IV-XIX)*, en prensa.
- MEDINA, FR. BERNARDO DE, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras, natural de Lima, de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo*, Madrid, Domingo García Morrás, 1675.
- MELÉNDEZ, FR. JUAN, *Tesoros verdaderos de las Indias. Historia de la Provincia de S. Juan Bap.ta del Perú, del orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681, Dedicatoria y preámbulo.
- NIETO VÉLEZ, ARMANDO, S.J., *Francisco del Castillo. El apóstol de Lima*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- PASTORE, STEFANIA, “La svolta antimistica di Mercuriano: i retroscena spagnoli”, in *Dimensioni e problemi della Ricerca Storica*, vol. 1, Roma, 2005.
- PIRAS, GIUSEPPE, “El P. Diego Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones”, en Laura Laurencich y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007.
- Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres*, Palencia, España, Secretariado Martín de Porres, 1960, vol. I: Proceso diocesano. Años 1660, 1664, 1671.
- Proceso original de la Vida, Santidad, Muerte y Milagros de la bendita Sor Rosa de Santa María del Hábito de Tercera de la Religión de santo Domingo & Criolla de esta Ciudad de los Reyes*, transcripción, introducción y notas R.P. Dr. Hernán Jiménez Salas, O. P., Lima. Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, 2002.
- REDONDO, AUGUSTÍN, “Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista. El caso del jesuita Francisco Javier”, en Ignacio Arellano y Marc Vitse (coords.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2004.
- RENOUX, CRISTIAN, “Une source de l’histoire de la mytique moderne reviu-

- sitée: les procès de canonisation”, in *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée*, vol. 105, Roma, 1993.
- SALLMAN, JEAN-MICHEL, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- SÁNCHEZ CONCHA, RAFAEL, *Santos y santidad en el Perú Virreinal. Vida y Espiritualidad*, Lima, Vida y Espiritualidad, 2003.
- TARDIEU, JEAN-PIERRE, *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, Quito, Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997.
- VARGAS MACHUCA, FR. JUAN DE, *La Rosa de el Perú, soror Isabel de Santa María*, Sevilla, 1659.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *D. Pedro Antonio Fernández de Castro. X conde de Lemos y virrey del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1965.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Aldecoa, 1963 y Aldecoa 1965, tomo II y tomo IV.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *La vida de Fray Martín de Porras. Patrono de asistencia social*, Buenos Aires, Imprenta López, 1961.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *Vida de Santo Toribio*, Lima, Imprenta Gráfica Industrial, 1971.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *Vida del Siervo de Dios Nicolás de Ayllón o por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*, 2ª ed., Buenos Aires, Imprenta López, 2007.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, *Vida del Venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Lima, editorial, 1946.

CONFIGURACIONES ECLESIAÍSTICAS DEL TERRITORIO. UNA PROPUESTA DE ABORDAJE: LA DIÓCESIS DE BUENOS AIRES EN CLAVE PARROQUIAL (SIGLO XVIII)*

Miriam Moriconi

El título con el cual incluimos este trabajo en esta *Cultura legal y espacios de justicia* quizá induzca a encontrar un análisis enfocado en el lema 'iglesia' mentado en el título del seminario desarrollado en Santiago. Sin embargo, debemos prevenir al lector(a) que, de no haber sido tan poderosa la influencia que en el medio académico argentino tuvo el debate que en la década de 1980 cuestionó tan contundentemente el uso del concepto 'estado' en la historiografía de Antiguo Régimen¹ no habría estudiado las jurisdicciones eclesiásticas y el territorio del modo que aquí proponemos.

Los sucesivos desarrollos del paradigma jurisdiccionalista del poder político antiguo regimental facilitaron una aproximación a su alteridad respecto de nuestra propia cultura política. En una de esas escaladas se consignó su multipolaridad dotada de potestad para estatuir normas y administrar justicia, creando jurisdicción bajo la premisa de que *territorium est spatium armatum iurisdictionis*². Y puede fijarse esta glosa de los juristas medievales por la pluma de António Hespanha como el disparador del interrogante sobre qué cosa era un territorio bajo condiciones en las que las circunscripciones jurisdiccionales se superponían y se solapaban unas con respecto a otras en el mismo ámbito territorial. En este sentido, el presente aporte a un estudio configuracional del territorio santafesino que había dado muestras de sólidos avances condujo a una aproximación inclusiva de las agencias eclesiásticas.

* Este trabajo se enmarca en el PIP 0023 (GI), GI "Justicias de Proximidad y organización del territorio. Normas, procedimientos y culturas jurídicas de jueces menores en Tucumán, Mendoza y Santa Fe (1782-1833)", financiado por CONICET.

¹ Una reciente descripción de este estado en la historiografía sobre el Río de la Plata en Inés Sanjurjo de Driollet, "Justicias inferiores y gobierno en espacios rioplatenses (s. XVIII y primera mitad del XIX)". Sobre las fuentes de esa recepción remito al conjunto de trabajos de António Manuel Hespanha, Bartolomé Clavero, Pietro Costa y Luca Mannori citados a lo largo de este artículo y a su síntesis en Carlos Garriga, "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen".

² António Manuel Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, p. 102 y ss.

ESTUDIOS SOBRE EL TERRITORIO

Los campos de estudio que han dirigido su atención al territorio son múltiples y esto puede corroborarse en la convergencia de intereses tanto desde la Historia, la Antropología, como de la Geografía y otras Ciencias Sociales³. De modo que el territorio es un tema investigado y hasta en los más recientes análisis acerca de los actuales procesos de globalización o los debates sobre los conflictos ambientales y la construcción de identidades territoriales se sigue apuntando a la necesidad de reflexionar de modo crítico sobre esta categoría basilar cuya acepción más extendida es la heredada de la modernidad⁴. Aunque en este diverso repertorio podríamos disentir con algunas proposiciones o, al menos, reformular algunos de sus planteos, hay un punto de partida coincidente, que es el diagnóstico común: el carácter históricamente situado de la definición de territorio determinado por una forma de poder político estatal es lo que provoca la inadecuación del concepto cuando se trata de aplicarlo a realidades territoriales ajenas o en pugna con ese cariz estatal que, sin distinción, suele asignarse a las agencias implicadas en procesos de territorialización.

Las prácticas territoriales del periodo que aquí nos ocupa no solo fueron agenciadas por laicos que imbuidos de preceptos de la teología moral y de percepciones religiosas cristianas labraban la producción jurídica que acompañaba a este tipo de empresas sino, también, por religiosos a cargo de la evangelización y personal eclesiástico imbuido de potestades jurisdiccionales eclesiásticas.

Durante el Antiguo Régimen, la extrema variabilidad de las condiciones locales de la territorialidad se debía a su intrínseca fluctuación: sobre el terreno y sobre las poblaciones no actuaba un proyecto “estatal”, sino agencias políticas, económicas y religiosas que, de manera concurrente, desplegaban sus intereses concretos y un modo de comprender su radio de acción que surtía un efecto localizado sobre el suelo, los bienes y las personas, aun cuando se tratara de intervenciones en nombre de Dios, el Papa, el Rey o de la propia monarquía hispánica. La tónica del problema puede conducir a interpretar la presente propuesta como variante de una historia “local” pero, nos anticipamos aclarando que, aun cuando nos ocupemos de una propuesta analítica para abordar la configuración del territorio parroquial, las preocupaciones que

³ Camille Vallaux, *Geografía social. El suelo y el Estado*; Jean Gottmann, “The evolution of the Concept of Territory”, pp. 29-47; Hildebert Isnard, *L'espace géographique*.

⁴ Milton Santos, “O Retorno do Território”; Márcio Cataia “A alienação do Território - O papel da guerra fiscal no uso, organização e regulação do Território Brasileiro”, pp. 397-407; María Laura Silveira, “Globalización y territorio usado: imperativos y solidaridades” pp. 1-19; Joan Nogué, “El retorno del paisaje”, pp. 123-136; Gerardo Zuñiga Navarro, “Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina”, pp. 141-155.

articulan las pautas para su indagación no se asientan en el carácter excepcional e irrepetible del mismo –rasgo característico de las historiografías locales y, sobre todo, de las localistas– sino que están vinculadas a un conjunto más amplio de reflexiones que giran en torno a una forma particular del poder político consustancial a la monarquía católica, polisinodial y agregativa, las limitaciones del reformismo del siglo XVIII y el lento, dificultoso y serpenteante proceso de homologación jurídica y consolidación de un territorio unificado⁵.

De modo que el eje propositivo de estas reflexiones está conectado con la matriz jurisdiccionalista del poder político y con la configuración policéntrica de la monarquía. En el estado de las investigaciones actuales ambas características constituyen las evidencias históricas más corrosivas de la operatividad del concepto ‘estado’ para tratar del gobierno y de las formas del poder político en el periodo que aquí estudiamos. Si se asume como verdad que, activadas en sus múltiples sedes, las formas de gobierno se desarrollaron dentro del modelo jurisdiccional castellano transferido a Indias⁶, lo cual caracterizó la “gestión judicial del poder político”⁷, resta por indagar de qué modo estas condiciones incidieron en escalas territoriales más acotadas y trazadas desde la convergencia plurijurisdiccional.

El relevamiento de esta condición plurijurisdiccional del poder político tuvo el mismo poder corrosivo respecto del concepto territorio acuñado dentro del paradigma estatalista, que el que tuvo la matriz jurisdiccionalista respecto de las formas estatales del gobierno. El territorio *no estatal*, como preferimos denominarlo, es un territorio hojaldrado de jurisdicciones; así las eclesiásticas constituyen unas de las múltiples jurisdicciones que *se realizan en estos territorios* no estatales. Pero debemos destacar que no estamos proponiendo un modelo para relevar territorios eclesiásticos, ni tampoco es el propósito tratar de graficar cómo el proceso de territorialización tridentina cambia la fisonomía diocesana. Aquí la especificidad de la propuesta radica en su potencial hermenéutico. En su utilidad para comprender y explicar la emergencia de criterios territoriales tributarios de la acción conjunta de agentes con diferentes capacidades jurisdiccionales que confluyen en el gobierno de un territorio. De este modo, no basta con testear, por ejemplo,

⁵ Conrad Russell y José Andrés Gallego, *Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?*; Xavier Gil Pujol, “¿Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territorios nas monarquias europeias dos séculos XVI e XVII”, pp. 119-144; Maurizio Fioravanti, *El estado Moderno en Europa. Instituciones y derecho*; Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, *Polycentric Monarchies How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, pp. 8-20.

⁶ Victor Tau Anzoátegui, “Órdenes normativos y prácticas socio-jurídicas. La justicia”, pp. 283-316; Carlos Garriga, “Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglo XVI-XVII)”, pp. 67-160.

⁷ Luca Mannori y Bernardo Sordi “Justicia y administración”, pp. 71-72; Luca Mannori “Justicia y administración entre Antiguo y Nuevo Régimen”, pp. 125-146.

la proliferación de territorios parroquiales como política diocesana, sino las condiciones de erección de nuevas parroquias, el modo en cómo se construyeron estos territorios en pequeñas escalas, quiénes intervinieron, con qué intereses y cómo en esos procesos convergieron agencias laicas y eclesiásticas.

Se trata, entonces, de un enfoque configuracional para el estudio del territorio, inclusivo de las agencias eclesiásticas y comprensivo de las dinámicas territoriales. El desarrollo de la perspectiva jurisdiccionalista en el campo historiográfico actual nos releva de una explicación al detalle⁸. No obstante, al incorporar las agencias eclesiásticas, la parte empírica de la investigación permitió vislumbrar muchas otras aristas del enfoque, de las cuales, en el presente trabajo, escogimos tres aspectos cruciales:

- Primero: la vacancia de estudios sobre la dimensión territorial de las jurisdicciones eclesiásticas aun cuando en los estudios sobre el territorio se ha superado el paradigma estatalista.
- Segundo: la construcción de un concepto de territorio en correlación a la forma de poder político.
- Tercero: las ventajas de acotar la escala de observación al ámbito que, desde el enfoque eclesiástico, denominamos parroquial.

TRAYECTOS Y PROYECCIONES

Si bien desde la perspectiva jurisdiccionalista se ha avanzado en el estudio del territorio, las formas del poder político y la administración de justicia secular, el enfoque eclesiástico a partir de la escala territorial diocesana confiere a este tipo de abordaje un rasgo propositivo que, sobre todo en el área bajo análisis, resulta novedoso.

En el sentido hermenéutico, que es inherente a este paradigma, el estudio de las configuraciones eclesiásticas del territorio comprende la concreción político-institucional de agencias religiosas en un espacio jurisdiccional. Esto implica considerar todos aquellos dispositivos –utilizados por agentes laicos o eclesiásticos– que contribuyeron a construir formas de autoridad en las cuales lo religioso constituyó un componente determinante.

⁸ Darío Barrera, "Por el camino de la Historia Política: hacia una historia política configuracional", pp 163-196 y *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe la Vieja, 1573-1640*; Miriam Moriconi, *Política, piedad y jurisdicción. Cultura jurisdiccional en la Monarquía Hispánica. Siglos XVI-XVIII*; Darío Barrera, "Al territorio, por el camino de la memoria: dos jueces rurales evocan y listan a los habitantes de su jurisdicción y sus actividades económicas. (Pago de los Arroyos, Santa Fe del Río de la Plata, 1738)"; Darío Barrera y Miriam Moriconi, "Gobiernos y territorialidades: Coronda, de caserío a curato (Santa Fe, Gobernación y Obispado de Buenos Aires, 1660-1749)".

La centralidad que aquí otorgamos al talante religioso de las formas de autoridad, no solo hace referencia al dominio de la persuasión, del estímulo de la fe y de las prácticas devocionales, sino, también, al de la acción política sobre el territorio. Esta propuesta tuvo en sus orígenes un referente muy preciso en los análisis propulsados por el medievalista Ángel García de Cortázar sobre la organización eclesiológica del espacio⁹. Luego, fue enriquecida por los aportes sobre el abordaje de las formas del poder político en la en sociedades de Antiguo Régimen como los realizados por António Hespanha sobre el Portugal del siglo XVII¹⁰ y encuentra nexos con desarrollos de la historiografía americanista de corte más tradicional como los de Antonio García y García sobre la “Organización territorial de la Iglesia”¹¹. En este sentido, y al trasluz de estas preocupaciones que intentamos sintetizar, cabe mencionar los planteos más novedosos como los de Rodolfo Aguirre sobre los jueces eclesiásticos¹² y, también, sobre territorios parroquiales en el espacio novohispano, los de Ernest Sánchez Santiró y Nidia Suárez¹³. En la misma dimensión territorial de las agencias eclesiásticas sobre los territorios urbanos de Mina Gerais en el Brasil del siglo XVIII, los de Claudia Damasceno Fonseca¹⁴.

Todos estos trabajos fueron gestados en la década de 1990 y una buena muestra de la vigencia de este interés por el estudio del territorio y la convergencia de estos desarrollos analíticos en diferentes espacios la constituye la reciente compilación a cargo de Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez sobre los procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas¹⁵.

En relación con nuestro interés por las configuraciones eclesiásticas del territorio en el ámbito diocesano del Río de la Plata, aunque desde perspectivas analíticas diferentes, la articulación entre clero, instituciones eclesiásticas y territorio está presente en los trabajos de María Elena Barral y Raúl Fradkin sobre los pueblos de la campaña bonaerense a fines del siglo XVIII y principios del XIX¹⁶ y

⁹ José Ángel García de Cortázar, *La sociedad rural en la España Medieval; Sociedad y organización del espacio en la España medieval*; “La organización socioeclesiológica del espacio en el Norte de la Península ibérica en los siglos VIII a XIII”, pp. 13-56.

¹⁰ Antonio Hespanha, *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*.

¹¹ Antonio García y García, “Organización territorial de la Iglesia”, pp. 139-154.

¹² Rodolfo Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, pp. 14-35.

¹³ Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, pp. 63-92; Nidia Suárez, “La Parroquia eclesiástica colonial. Bases constitutivas. El caso de San Buenaventura de Ejido”, pp. 44-64.

¹⁴ Claudia Damasceno Fonseca, *Des terres aux villes de l'or. Pouvoirs et territoires urbains au Minas Gerais (Brésil, XVIIIe siècle)*; “Freguesias e capelas”, pp. 425-452.

¹⁵ Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*.

¹⁶ María Elena Barral y Raúl Fradkin, “Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)”, pp. 7-48; María Elena Barral, “Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII: los conflictos en Gualeguay”, pp. 95-115.

en los de Valentina Ayrolo sobre la diócesis de Córdoba, encaminados al análisis de los procesos que signaron las décadas centrales del siglo XIX¹⁷. Con un enfoque específico en la primera mitad del siglo XVIII, destacamos un análisis de Mariana Canedo sobre las élites regionales en el que articuló la relación entre la presencia de oratorios y el surgimiento de “pueblos de españoles”¹⁸.

Esta nómina tiene el propósito de colocar en el centro los desarrollos previos cuyos aportes nos han permitido apreciar la diferencia entre los enfoques sobre el poder político, el clero y el territorio y, con base en los cuales llevamos adelante una investigación situada en la sede parroquial de Santa Fe.

A pesar de que en todos los trabajos el análisis discorra mentando el término jurisdicción –aunque sea obvio– debemos señalar que el uso de la expresión no implica una perspectiva jurisdiccionalista y, dentro de otras lógicas tanto analíticas como explicativas, sus acepciones pueden ser de las más variadas. Es muy común asignar a la jurisdicción el mismo estatuto que circunscripción o fuero. Mientras que en el primer caso puede operar como sinónimo sin serias consecuencias interpretativas, en la medida que la circunscripción puede interpretarse como resultado de la construcción activa de la jurisdicción, en el segundo caso puede derivar en complejos equívocos puesto que el fuero implica una parte de la jurisdicción eclesiástica, pero esta involucra dimensiones mucho más amplias que el propio fuero¹⁹. Una perspectiva jurisdiccionalista y sobre todo utilizada en un ámbito parroquial permite clarificar y distinguir con mayor precisión, por ejemplo, cuáles eran los oficios de jurisdicción eclesiástica que, además, tenían vinculada la potestad de administrar justicia²⁰. Asimismo, un acercamiento *al ras del suelo*²¹ favorece la identificación de los numerosos conflictos y debates en torno al reclamo de un estatuto parroquial por parte de agentes que estaban al frente de diferentes realidades eclesiales dentro del territorio diocesano y que tuvieron su impronta en la complejidad del proceso de consolidación diocesana dictado por el Concilio de Trento.

¹⁷ Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la República*, en especial los capítulos 1 y 2.

¹⁸ Mariana Canedo, “Monarquía y élites regionales en torno a oratorios, “pueblos de españoles” y solares en la primera mitad del siglo XVIII”, pp. 23-57.

¹⁹ José M. Pérez-Prendes, “El Tribunal eclesiástico (sobre el aforamiento y la estructura de la Curia diocesana de justicia)”, pp. 143-169; Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México*.

²⁰ Miriam Moriconi, “Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII)”.

²¹ Jacques Revel, “L’Histoire au ras du sol”; Michel de Certeau, “Pratiques d’espace”, pp. 137-191.

CORRELACIÓN ENTRE EL TERRITORIO Y LAS FORMAS DE PODER POLÍTICO

La historiografía americanista ha sido prolífica en debates sobre las definiciones conceptuales cuando se trata de ‘frontera’, sin embargo, puede constatarse la propensión a concluir de forma rápida y sin definiciones conceptuales que una determinada zona es un territorio. La extensión del uso, antes que la precisión de las definiciones, parece ser la que le concede legitimidad científica a un concepto que se impone por su supuesta evidencia empírica.

Pero esta condición, aunque se la asuma o se la eluda, no es un dato fáctico; la determinación de un estatuto territorial es sobre todo el objeto de un trabajo complejo e históricamente condicionado que no se ajusta a cualquier definición conceptual. Así puede notarse que no todos los sesgos definitorios, incluso los vertidos por un mismo autor, ofrecen las mismas posibilidades analíticas.

En este sentido, es preciso tener en cuenta, al menos, dos cuestiones. En principio que la acepción de territorio que aquí adoptamos no es sinónimo de espacio, suelo ni de terreno. En segundo lugar, la configuración de un territorio –esto es, su organización jurisdiccional– incide en la construcción de autoridades y en la relación de estas con el suelo y sus habitantes. Baste extraer un ejemplo de los análisis realizados a escala de imperio: el estatuto jurídico-político que definía el modo incorporación de un territorio a la monarquía hispánica afectaba los vínculos entre súbditos y monarca²².

Un concepto de los más deslizados y en apariencia inocuo como aquel que adjudica al territorio el significado de una porción terrestre y la población asentada en este, sometidos ambos a la soberanía de un Estado, puede resultar ajustado a un poder político estatal. Sin embargo, así como el concepto ‘estado’ es extemporáneo de las formas del poder político en el Antiguo Régimen, el de territorio resulta incompatible con las formas de territorialización de

²² De acuerdo con si la incorporación de territorio se realizara por anexión o conquista, dependía la definición del estatuto territorial y el vínculo político que el Rey establecía con la población. Las mismas no suponían iguales condiciones si se realizaban bajo el principio *aeque principaliter* o el de unión accesoría. Bajo la primera modalidad se consideraba a la población como vasallos de herencia y, en tanto territorios *agregados*, les eran reconocidas las costumbres, instituciones preexistentes y tradiciones jurídicas. En el segundo caso las poblaciones, como sucedió con los nativos en América, eran considerados como “vasallos de conquista” sobre quienes la Corona pretendió asentar su dominio pleno –potestad, autoridad y jurisdicción–. Véase Russell y Gallego, *op. cit.*; Gil Pujol, *op. cit.*, pp. 119-144; Óscar Mazín, “Architect of the New World: Juan de Solórzano Pereyra and the Status of the Americas”, pp. 27-42. El estatuto jurídico de las posesiones coloniales de la monarquía hispánica ha estado en la mira de Óscar Mazín. Con base en los reclamos de élites criollas acerca del vínculo con el Rey y el territorio, el historiador ha concluido que las Indias funcionaron más como “reinos” que como “colonias”, en el sentido estricto del término. Véase Mazín, *op. cit.*

aquel tiempo y, aún más, en situación colonial. En Indias, las políticas sobre el territorio, además de gestarse y desarrollarse en el marco jurídico siempre cambiante del Patronato Regio, se forjaron en relación con las prácticas territoriales nativas²³.

Si, en alguna medida, se operó una suerte de descolonización del imaginario político moderno del paradigma estatalista, el concepto de ‘territorio’ debió ser reconsiderado. La condensación de los desarrollos dentro de la antropología jurídica del espacio ha contribuido a perfilar el concepto y, asimismo, a redefinirlo quitando su aura estandarizada²⁴. De acuerdo con la acepción de ‘territorio’ de Daniel Nordman²⁵, el mismo posee, al menos, tres propiedades que lo diferencian de la entidad ‘espacio’. Mientras que este último es un continente indiferenciado –recorrido, atravesado, ocupado por flujos, redes, cualquier tipo de configuraciones económicas o sociales– el territorio es objeto de apropiación, de ejercicio de un poder bajo la forma que sea –real, señorial, eclesiástico– mientras que el espacio es ilimitado o, aun no limitado, el territorio está contorneado por límites (visibles o invisibles, materiales o simbólicos, históricos o naturales, adquiridos o prometidos); mientras que un espacio no está calificado por un término que lo identifica integral y exclusivamente, un territorio se designa por un solo nombre.

La asunción de esta sensibilidad historiográfica implicó considerar la localización propuesta no solo como parte de los dominios de la monarquía sino, también, atravesada por condiciones preexistentes de espacialidades y territorialidades nativas. La reflexión sobre el estatuto territorial de una parcela de terreno y su población debe ir a la par de la reflexión sobre las formas del poder político.

Cabe destacar que un abordaje como el que proponemos, no persigue ubicar el parteaguas de los modos de territorialización entre el Antiguo Régimen y las sociedades estatales. Al historiador del Antiguo Régimen también le asalta el problema de analizar las rupturas y continuidades entre los siglos XV y XIX. Pese a las consideraciones vertidas hace tiempo por Bartolomé Clavero, y que denotan una situación insoslayable como es

“la persistencia de una relativa autonomía de los derechos por encima de una dependencia de dinastía y la diferencia de territorios bajo una unidad geográfica”²⁶,

²³ Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*.

²⁴ Darío Barrera, “Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de Charcas, siglos XVI-XVII”, pp. 378-379.

²⁵ Daniel Nordman, *Frontières de France. De l'espace au territoire. XVe-XIXe siècle*, pp. 516-517.

²⁶ Bartolomé Clavero, “Anatomía de España. Derechos hispanos y derecho español entre fueros y códigos”, pp 76-77.

los estudios sobre el siglo XVIII, por ejemplo, presentan un horizonte historiográfico complejo para esta perspectiva.

En gran medida, el siglo XVIII constituye un desafío para calibrar la perspectiva jurisdiccionalista o la vigencia de una gestión judicial del poder político porque es un siglo asociado al proceso de secularización, a la creación de nuevas instituciones, al avance en la centralización fiscal y de algunas áreas administrativas. Son procesos de cambios y reformas a los que se confieren visos de racionalización, o a los que se asocian con rasgos más acendrados en los modelos de una burocracia “estatal”.

En los espacios americanos, las últimas décadas de esta centuria –XVIII– han sido objeto de análisis desde perspectivas genetistas de los procesos de independencia. Desde este prisma, las décadas tardocoloniales son indagadas con la premisa de encontrar antecedentes de procesos definidos en etapas posteriores y dejan de indagarse aquellas agencias escasamente trascendentes para esos intereses investigativos.

Es común relevar en estudios sobre este periodo planteos que invisten como actor social a las fuerzas arrolladoras de lo que se denomina “el Estado en formación”. La primera objeción frente a estas conceptualizaciones es hacia la dispensa de las exigencias de corroboración –por el contrario, formuladas a los cultores del paradigma jurisdiccionalista– frente al presupuesto de la estatalidad de las formas del poder político. La otra es hacia la asunción del Estado como actor. Ambas tienen idénticas consecuencias analíticas como son, entre otras, las que surgen de eclipsar las múltiples agencias que intervienen en los procesos de territorialización.

Si bien aceptamos que, a lo largo del siglo XVIII se activaron importantes procesos de cambio en el gobierno de los territorios de la monarquía, comprendemos también que no se habían superado las condiciones de una sociedad estamental, corporativa y pigmentocrática, atravesada en sus segmentos por la cultura jurisdiccional. En la antropología jurisdiccionalista se utiliza la expresión “cultura jurisdiccional” –lejana, distante y ajena a la cultura jurídica estatal– para dar cuenta de una cultura política donde la condición de existencia de una multiplicidad de sedes de poder político residía en la potestad que detentaban algunos agentes de estatuir normas y administrar justicia. Allí donde lo hacían estaban declarando el derecho, es decir, estaban creando su jurisdicción²⁷. Esta dimensión de la cultura política, la que suponía una construcción activa de la jurisdicción, también involucró al clero. Las distintas jurisdicciones eclesias-ticas –seculares, regulares e inquisitoriales–

²⁷ Hespanha, *Vísperas ...*, op. cit., p. 217; Alejandro Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”.

pervivieron, aun después de los retaceos que pretendieron operar las políticas regalistas.

En el observatorio que sugerimos y mediante la perspectiva que proponemos puede encontrarse una manifestación muy clara de la brecha que existía entre estas doctrinas, su formulación política y los logros efectivos de las mismas. Por ejemplo, no fue fácil acabar con la amplia incidencia en las formas de ordenamiento social que tenía la administración de justicia eclesiástica. Y esto se corrobora en la actividad de los altos tribunales de las audiencias obispales o arzobispales, o en los tribunales de la Inquisición, pero también en los ámbitos parroquiales puede advertirse la incidencia de las actuaciones de jueces vicarios eclesiásticos, de jueces conservadores de las órdenes religiosas o la labor de los comisarios del Santo Oficio en una dinámica que excede el ámbito eclesiástico.

Si se amplía el espectro de indagación, circunscripto a la dimensión socio-cultural de las materias llevadas a estas instancias judiciales, incorporando la dimensión política de la administración de justicia y el uso de las potestades eclesiásticas, se advertirá su perdurable incidencia en el territorio.

No se nos escapa que los desarrollos doctrinales (algunos regalistas y galicanos) alentaron una producción jurídica y unos diseños institucionales que contribuyeron al potenciamiento de un poder centralizado. Asimismo, no nos olvidamos de una de las reformas borbónicas de la primera hora, que consistió en la modificación de la organización administrativa de Felipe V con la Nueva Planta, con la cual parecía afirmarse una gestión más ejecutiva y no meramente judicial del poder²⁸.

Sin embargo, al final del periodo que analizamos no se ha conseguido doblegar lo que António Hespanha denominó paradigma jurisdiccionalista o de “acción político-administrativa”²⁹, ni en la Península, ni en sus territorios coloniales. La administración colonial, en igual medida que lo que se ha podido corroborar en espacios jurisdiccionales europeos, operaba mediante un conjunto de oficiales con vara de justicia y fuerzas militares antes que a través de burócratas modernos³⁰.

Desde la historia jurídica, en los estudios sobre constitucionalismo, se ha concluido que, aunque en el ámbito de algunas experiencias europeas en el

²⁸ Mannori y Sordi, *op. cit.*, p. 75.

²⁹ António Hespanha, *Centro e Periferia nas Estruturas Administrativas do Antigo Regime; Visperas...*, *op. cit.*, pp. 215-218.

³⁰ Darío Barrera *Vers une histoire politique configurationnelle. Conquérrants, familles et rapports de pouvoir dans une ville aux confins de l'Empire Espagnol (Santa Fe, Río de la Plata, XVI-XVII siècles)*; Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*; Darío Barrera y Raúl Fradkin, *Gobierno, justicias y milicias. La frontera entre Buenos Aires y Santa Fe 1720-1830*.

siglo XVIII comienza a existir, en reducidas dimensiones, una administración ejecutiva, las mismas distan de las formas que serán propias del Estado contemporáneo. Luca Mannori y Bernardo Sordi atribuyen esto al simple hecho de que “el sistema, por sus raíces culturales, continúa negándole autonomía al poder ejecutivo respecto del judicial”. Estos autores afirman:

“...en un plano más profundo, la monarquía administrativa del siglo XVIII continúa ofreciendo una diferencia inconmensurable respecto a un auténtico Estado administrativo, precisamente porque se ve todavía como una suma de otras sociedades. La tarea de la nueva organización consiste en desarrollar con mayor eficiencia y confianza política las funciones de la antigua, es decir, *disciplinar desde fuera la vida de los cuerpos políticos intermedios* que se perciben todavía como células primarias del ordenamiento”³¹.

Este ordenamiento político recién desapareció cuando los cuerpos es-
tamentales y territoriales quedaron sepultados por la creación y puesta en
funcionamiento de “una sucesión de circunscripciones concéntricas” y cuando
la función judicial no operó en los términos de

“una *actividad de mediación entre intereses estructuralmente coincidentes*,
sino como una técnica mecánica volcada en la tutela de los derechos
legalmente reconocidos”³².

Asimismo, Carlos Garriga advirtió que, si bien los cambios operados en el
modelo judicial durante el siglo XVIII daban lugar a una cierta *administrati-
vización* de la monarquía, en Indias la impronta del cambio estuvo dada por el
acceso de los criollos, por medio de compra, a los oficios con jurisdicción –al
menos en las altas magistraturas– antes que en el abandono de tal modelo³³.

³¹ Mannori y Sordi, *op. cit.*, p. 75.

³² *Op. cit.*, p. 77.

³³ Garriga, “Sobre el gobierno...”, *op. cit.*, p. 157. El término ‘administrativización’ alude al proceso de separación entre la función judicial y la función administrativa en el ámbito de la experiencia iuspolítica occidental que también es objeto de estudio de los autores citados en este artículo. Recupero la expresión “administrativización” utilizada por Carlos Garriga porque entendemos que el concepto ‘administración’, para tratar tanto del poder político como del poder judicial, ha sido colmado por la semántica estatalista decimonónica. Si bien el término no existe en el *Diccionario de la lengua española* de la RAE, su implementación cobra significado en la lógica dieciochesca que construye un sentido de la administración con contornos diferenciados respecto a los de los que se labraron en su pasado inmediato, pero aun ajenos a los que adquirió con la ciencia liberal. Como sucede con los vocabularios, el uso suele determinar la instalación de un término. Del mismo modo que términos al uso en la historiografía actual, tales como ‘estatalización’ o ‘burocratización’, difícilmente se encuentren en las gramáticas y vocabularios de Antiguo Régimen; nos animamos a proponer que la

Estas consideraciones son vitales para nuestro estudio, ya que en este ámbito encontramos los canales y dispositivos fundamentales que permiten testear y advertir esa construcción activa del territorio a partir del ejercicio jurisdiccional de algunos clérigos y religiosos.

JUEGO DE ESCALAS

El análisis de las configuraciones eclesiásticas del territorio parte de la consideración de la diócesis, en la medida que esta era la forma territorial de la jurisdicción eclesiástica que privilegió el proyecto definido en el Concilio de Trento. Los decretos tridentinos, se sabe, apuntaron a la renovación de la Iglesia, consolidando la jurisdicción diocesana y con ella a la autoridad episcopal y al clero secular como rectores de la vida eclesiástica³⁴.

Esta propuesta metodológica prosigue ajustando la observación a pequeñas escalas que, desde los parámetros de la territorialidad diocesana, aquí designamos como “ámbito parroquial”. La parroquia era una institución que definía la unidad territorial básica de la organización diocesana. Sin embargo, optamos por tratar de un ámbito parroquial, y no de “parroquia” en su sentido lato, porque la organización de las actividades pastorales para una población concebida desde los parámetros de una sociedad pigmentocrática complejizó los procesos de espacialización de las feligresías afectando las prácticas territoriales. Mientras que en la Península, por ejemplo, una parroquia coincidía con los términos de un concejo, no ocurría lo mismo en todos los espacios americanos. La característica del proyecto político respecto de las poblaciones nativas modificó la forma territorial de la parroquia, en la medida que sobre un mismo terreno se definieron parroquias de españoles y parroquia de naturales (de indios, negros, mestizos y castas)³⁵. Además, en los términos del Cabildo Secular que eran parte de un espacio plurijurisdiccional se erigieron parroquias rurales, doctrinas, misiones y pueblos de indios. Estas configuraciones eclesiásticas del territorio activaron un dinámica curatal que tuvo en la iglesia matriz la sede del curato rectoral. Su titular, el cura rector, estaba implicado en la gestión de esta diversidad institucional que se expresaba en el territorio.

expresión ‘administrativización’ se hará cada vez más transparente y se impondrá en la medida que se consolide una semántica del poder político transicional entre el Antiguo Régimen y los Estados-naciones como la que cultiva el paradigma jurisdiccionalista.

³⁴ Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Ses. VI, capítulo V; Ses. XIV, capítulos VIII y IX; Ses. XXV, capítulos XII, XIII.

³⁵ Miriam Moriconi, “El curato de naturales en Santa Fe del Río de la Plata. Siglos XVII-XVIII”, pp. 433-467.

De esta manera, al concebirlo como ámbito parroquial y no como parroquia, en los términos canónicos de una unidad territorial de la diócesis, no solo es posible desentrañar su organización y sus transformaciones sino componer su dinámica relacional y vinculante con un radio de acción, aunque religioso, no unívocamente eclesiástico³⁶.

En las décadas iniciales del siglo XVIII, las primeras iglesias parroquiales de la diócesis, denominadas matrices, vieron modificados sus ámbitos parroquiales: los curas rectores, que eran sus titulares, debieron coordinar la gestión eclesiástica de antiguas sedes de vida religiosa y asistencia espiritual que fueron mudando de estatutos jurídicos. Así, algunas entidades eclesiásticas adquirieron el estatuto de parroquias rurales o de viceparroquias y algunas doctrinas de indios, no sin controversias, se conformaron como realidades misionales de nuevo tipo como fueron los “pueblos de indios” o las “conversiones”³⁷.

Las jurisdicciones eclesiásticas deben ser comprendidas como parte de una territorialidad diocesana y también dentro de otros territorios eclesiásticos como eran los definidos por las provincias constituidas por las órdenes religiosas. Los religiosos en uso de sus potestades jurisdiccionales, también procedieron a delimitar sus territorios en función de intereses misionales. Cada orden religiosa organizó sus tareas evangelizadoras creando divisiones administrativas específicas. Las provincias religiosas no debían coincidir –y de hecho pocas veces lo hicieron– con las circunscripciones diocesanas, las administraciones coloniales o las fronteras imperiales.

Dentro de cada provincia religiosa se eligieron autoridades entre las cuales el superior fue el provincial. A medida que los hermanos y frailes de las órdenes se fueron asentando en los conventos de las sedes parroquiales comenzó el flujo de relaciones con sus superiores, pero estos no siempre se encontraban cerca ni dentro del territorio diocesano, puesto que muchos residían en otras diócesis y sus autoridades tanto en España como en Roma.

Lo observamos en el caso santafesino. El convento de los frailes seráficos estaba integrado a la provincia franciscana de Asunción de la Virgen, el convento de Nuestra Señora de la Merced a la provincia mercedaria de Santa Bárbara del Tucumán y Río de la Plata, el convento y colegio de la Compañía de Jesús a la provincia jesuita de Paraguay con sede en Asunción y el convento de Santo Domingo a la provincia dominica de San Lorenzo Mártir, que hasta

³⁶ La expresión ‘eclesiástico’, o sus variantes de número y género, las utilizamos para denominar potestades, relaciones, vínculos o ambos con las autoridades de instituciones –eventualmente estructuras– clericales que incumben un orden de jurisdicción.

³⁷ Abelardo Levaggi, “Controversia entre el Colegio de San Carlos de propaganda fide en Santa Fe, el Obispo y el Virrey sobre el gobierno de las reducciones de San Jerónimo e Ispín (1795-1803)”.

1724 tuvo su sede en Santiago de Chile y, a partir de entonces, se segregó la provincia de San Agustín del Río de la Plata con sede en Buenos Aires.

De manera que el ámbito parroquial, más ajustado a la dinámica de la ciudad y sus términos, estaba comprendido en otros territorios eclesiásticos como eran las diferentes custodias o provincias religiosas de las órdenes que también se fueron modelando y segregando cada una de ellas al compás de los procesos de espacialización y territorialización de su labor evangelizadora.

El que los conventos localizados en un ámbito parroquial tuvieran sus autoridades en otra jurisdicción –a veces, incluso, dependientes de otro obispado vecino– es una condición que no debe desatenderse al tiempo de analizar la configuración eclesiástica del territorio. Esta condición también constituye una vía de entrada para comprender las conectividades del espacio local en el espacio regional y global³⁸. Aunque el relevamiento de todas las formas que adquiere la labor pastoral y la intervención o instancias de mediación del clero no constituya la parte sustancial del estudio de las configuraciones eclesiásticas del territorio, en estas anidan prácticas territoriales que es preciso decodificar para poder explorarlas.

Para finalizar, un enfoque configuracional implica un procedimiento epistemológico no anclado en la respuesta a la pregunta qué sino a la pregunta sobre el cómo. En el *qué*, bosquejamos el resultado territorial de las agencias cartografiando parroquias, viceparroquias, pueblos de indios y los conventos desde donde se organizan doctrinas y misiones. En el *cómo*, nos proponemos comprender y explicar las agencias. Es en este ámbito analítico donde pueden detectarse la incidencia de la religiosidad, la producción normativa y la distinción entre las potestades jurisdiccionales y el uso de las potestades judiciales en la configuración de esos territorios.

En este horizonte distinguimos la configuración eclesiástica de la configuración religiosa del territorio. La impronta de la religiosidad en el paisaje devocional fue identificada y analizada como manifestación de un modo de espacialización –en este sentido se expresa como configuración religiosa del territorio– mientras que las agencias jurisdiccionales obran en el gobierno de las poblaciones (personas y terreno) confiriendo estatutos territoriales, configurados eclesiásticamente.

Los factores que concurren no son ni exclusivamente seculares ni solo religiosos. En un ámbito parroquial puede observarse que coinciden o se enfrentan los intereses de gobernadores, vecinos, los de las familias que aportan

³⁸ Serge Gruzinski, “Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres ‘connected histories’”, pp. 85-117; Sanjay Subrahmanyam, “Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640”, pp. 1359-1385; Caroline Douqui y Philippe Minard, “Histoire global, histoires connectées: un changement d’échelle historiographique?”, p. 8.

los candidatos a ocupar los curatos u oficios de jurisdicción eclesiástica o el de los indios que se persigue *reducir*, evangelizar, y poner bajo control español.

Además, en las mismas personas o grupos concurrían intereses que suelen disociarse de acuerdo con la pertenencia jurisdiccional o corporativa, mientras que estas últimas, antes que operar como barreras o líneas divisorias, eran objeto de uso recursivo para propósitos puntuales³⁹. En los concursos por beneficios eclesiásticos, por ofrecer un ejemplo, los candidatos no solo exhibían su formación clerical, saberes y experticia pastoral, también listaban entre sus méritos los servicios prestados por ellos mismos y sus antepasados en las campañas punitivas en las fronteras. Por su parte, los denominados “naturales”, los indios, sin someterse a los proyectos de dominación españoles, negociaron pautas de territorialización preservando prácticas vinculadas a territorialidades nativas, para las cuales, en muchas ocasiones, los doctrineros constituyeron sus mediadores dilectos⁴⁰.

Hasta aquí hemos tratado de explicar algunas pautas de la propuesta metodológica con la cual estamos trabajando. Concluimos con esta invitación a seguir la senda del análisis de la diócesis en clave parroquial, pues en esta pequeña escala se encuentra cifrada la complejidad de la construcción de la jurisdicción diocesana en un espacio plurijurisdiccional.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, ALEJANDRO, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- AGÜERO, ALEJANDRO, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en *Cuadernos de derecho judicial*, N° 6, Madrid, 2006.
- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, en *Historia Crítica*, N° 36, Bogotá, 2008.
- AYROLO, VALENTINA, *Funcionarios de Dios y de la República*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- BARRAL, MARÍA ELENA, “Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII: los conflictos en Gualeguay”, en Paula Polimene (coord.), *Autoridades y prácticas judiciales*

³⁹ Moriconi, “Usos de la justicia...”, *op. cit.*; Darío Barrera y María Celeste Forconi, “La compra de oficios como vía de acceso a las varas de justicia. venalidad y coaliciones políticas en un cabildo rioplatense: la “casa de los Monje” (Santa Fe, 1700-1750)”, pp. 255-305.

⁴⁰ Miriam Moriconi, “Con los curas a otra parte. Curatos rurales y doctrinas en la frontera sur santafesina (1700-1740)”, pp. 71-118; Miriam Moriconi, “Intersecciones Críticas. Doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)”, pp. 29-48.

- en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Cuyo y Chile*, Rosario, Prohistoria, 2011.
- BARRAL, MARÍA ELENA y RAÚL FRADKIN, "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)", en *Boletín del Instituto de Historia Ravignani*, N° 27, Buenos Aires, 2005.
- BARRIERA, DARÍO, *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe la Vieja, 1573-1640*, Santa Fe, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, 2014;
- BARRIERA, DARÍO, "Al territorio, por el camino de la memoria: dos jueces rurales evocan y listan a los habitantes de su jurisdicción y sus actividades económicas. (Pago de los Arroyos, Santa Fe del Río de la Plata, 1738)", en *Mundo Agrario* N° 30, Buenos Aires, 2014.
- BARRIERA, DARÍO, "Por el camino de la Historia Política: hacia una historia política configuracional", en *Secuencia*, N° 53, México D.F., 2002.
- BARRIERA, DARÍO, "Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de Charcas, siglos XVI-XVII", en *Colonial Latin American History Review*, vol. 15, N° 4, Albuquerque, 2006.
- BARRIERA, DARÍO, *Vers une histoire politique configurationnelle. Conquérrants, familles et rapports de pouvoir dans une ville aux confins de l'Empire Espagnol (Santa Fe, Río de la Plata, XVI-XVII siècles)*, Lille, ANRT, 2007.
- BARRIERA, DARÍO y MARÍA CELESTE FORCONI, "La compra de oficios como vía de acceso a las varas de justicia. ve-
- nalidad y coaliciones políticas en un cabildo rioplatense: la "casa de los Monje" (Santa Fe, 1700-1750)", en *El Taller de la Historia*, vol. 7, N° 7, Cartagena de Indias, 2015.
- BARRIERA, DARÍO y MIRIAM MORICONI, "Gobiernos y territorialidades: Coronda, de caserío a curato (Santa Fe, Gobernación y Obispado de Buenos Aires, 1660-1749)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, disponible en <http://nuevomundo.revues.org/67858>; DOI:10.4000/nuevomundo.67858.
- BARRIERA, DARÍO y RAÚL FRADKIN, *Gobierno, justicias y milicias. La frontera entre Buenos Aires y Santa Fe 1720-1830*, La Plata, EDUNLP, 2014.
- BRUNO, CAYETANO, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca, CSIC, Instituto "San Raimundo de Peñafort", 1967.
- CANEDO, MARIANA, "Monarquía y élites regionales en torno a oratorios, "pueblos de españoles" y solares en la primera mitad del siglo XVIII", en Mariana Canedo (comp.), *Poderes intermedios en la frontera. Buenos Aires, siglos XVIII-XIX*, Mar del Plata, UNMDP-Euden, 2012.
- CARDIM, PEDRO, TAMAR HERZOG, JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ y GAETANO SABATINI, *Polycentric Monarchies How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne, UK and Portland, OR: Sussex Academic Press, 2012.
- CATAIA, MÁRCIO "A alienação do Território - O papel da guerra fiscal no uso, organização e regulação do Território Brasileiro", en Maria Adélia A. de Souza (coord.), *Território Brasileiro. Usos e abusos*, Campinas, Territorial, 2003.

- CERTEAU, MICHEL DE, "Pratiques d'espace", in Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ, "Anatomía de España. Derechos hispanos y derecho español entre fueros y códigos", en Bartolomé Clavero, Paolo Grossi, Francisco Tomás y Valiente (coords.), *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, Milán, Giuffrè, 1990.
- DAMASCENO FONSECA, CLAUDIA, *Des terres aux villes de l'or. Pouvoirs et territoires urbains au Minas Gerais (Brésil, XVIIIe siècle)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- DAMASCENO FONSECA, CLAUDIA, "Freguesias e capelas", en Bruno Feitler y Evergton Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo, Unifesp, 2011.
- DOUQUI CAROLINE et PHILIPPE MINARD, "Histoire global, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique?", in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, N° 54-4 bis, Paris, 2007.
- FIORAVANTI, MAURIZIO, *El estado Moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, 2004.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, "La organización socioeclesiológica del espacio en el Norte de la Península ibérica en los siglos VIII a XIII", en Ángel Sesma Muñoz y Carlos Laliena Corbera (coords.), *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, *La sociedad rural en la España Medieval*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*, Valencia, Universitat de València, 2004.
- García y García, ANTONIO, "Organización territorial de la Iglesia", en Pedro Borges Morán (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, tomo I.
- GARRIGA, CARLOS, "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", en *ISTOR*, vol. 16, México D.F., 2004.
- GARRIGA, CARLOS, "Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglo XVI-XVII)", en *Revista de Historia del Derecho*, N° 34, Buenos Aires, 2006.
- GIL PUJOL, XAVIER, "¿Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territorios nas monarquias europeias dos séculos XVI e XVII", en *Penelope*, N° 6, Lisboa, 1991.
- GOTTMANN, JEAN, "The evolution of the Concept of Territory", in *Soc. Sci. Information*, vol. 14, N° 3/4, Paris, 1975.
- GRUZINSKI, SERGE, "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories'", in *Annales*, vol. 56, N° 1, Paris, 2001.
- HESPANHA, ANTÓNIO, *Centro e Periferias Estruturas Administrativas do Antigo Regime*, Lisboa, Faculdade de Direito Universidades Nova, 1986.
- HESPANHA, ANTÓNIO, *Visperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989.
- HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- ISNARD, HILDEBERT, *L'espace géographique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

- LEVAGGI, ABELARDO, "Controversia entre el Colegio de San Carlos de propaganda fide en Santa Fe, el Obispo y el Virrey sobre el gobierno de las reducciones de San Jerónimo e Ispín (1795-1803)", en *Iushistoria*, N° 1, Buenos Aires, 2005.
- LÓPEZ DE AYALA, IGNACIO, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 2ª ed., Madrid, Imprenta Real, 1785.
- MANNORI, LUCA "Justicia y administración entre Antiguo y Nuevo Régimen", en *Revista jurídica UNAM*, N° 15, México D.F., 2007.
- MANNORI, LUCA y BERNARDO SORDI, "Justicia y administración", en Maurizio Fioravanti, *El estado Moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, 2004.
- MAZÍN, ÓSCAR, "Architect of the New World: Juan de Solórzano Pereyra and the Status of the Americas", in Pedro Cardim *et al.* (eds.), *Polycentric Monarchies How Did Early*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2014.
- MAZÍN, ÓSCAR y JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ, *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México DF, El Colegio de México, 2012.
- MORICONI, MIRIAM, "Con los curas a otra parte. Curatos rurales y doctrinas en la frontera sur santafesina (1700-1740)", en Darío Barrera y Raúl Fradkin (coords.), *Gobierno, justicias y milicias. La frontera entre Buenos Aires y Santa Fe 1720-1830*, La Plata, EDUNLP, 2014.
- MORICONI, MIRIAM, "El curato de naturales en Santa Fe del Río de la Plata. Siglos XVII-XVIII", en *Hispania Sacra*, vol. LXIII, N° 128, Madrid, 2011.
- MORICONI, MIRIAM, "Intersecciones Críticas. Doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)", en *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 6, N° 26, Dossier "Los indios del Chaco en perspectiva histórica: imágenes y prácticas sociales", Buenos Aires, 2014.
- MORICONI, MIRIAM, *Política, piedad y jurisdicción. Cultura jurisdiccional en la Monarquía Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, Rosario, Prohistoria, 2011.
- MORICONI, MIRIAM, "Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012, en línea <http://nuevomundo.revues.org/64359>; DOI:10.4000/nuevomundo.64359.
- NOGUÉ, JOAN, "El retorno del paisaje", en *Enrahonar*, N° 45, ciudad, 2010.
- NORDMAN, DANIEL, *Frontières de France. De l'espace au territoire. XVe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.
- PÉREZ-PRENDES, JOSÉ M. , "El Tribunal eclesiástico (sobre el aforamiento y la estructura de la Curia diocesana de justicia)", en Enrique Martínez Ruiz y Magdalena Pazzis Pi (coords.), *Instituciones de la España Moderna. I Las jurisdicciones*, Madrid, Actas Editorial, 1996.
- REVEL, JACQUES, "L'Histoire au ras du sol", in Giovanni Levi, *Le pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1985.
- RUSSELL, CONRAD y JOSÉ ANDRÉS GALLEGO, *Las Monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- SÁNCHEZ SANTIRÓ, ERNEST, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 30, México D.F., 2004.

- SANJURJO DE DRIOLLET, INÉS, "Justicias inferiores y gobierno en espacios rioplatenses (s. XVIII y primera mitad del XIX)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en línea <http://nuevomundo.revues.org/67849> 2015.
- SANTOS, MILTON, "O Retorno do Território", en Milton Santos, Maria Adélia A. de Souza y María Laura Silveira (coords.), *Território: Globalização e Fragmentação*, São Paulo, Hucitec-ANPUR, 1994.
- SILVEIRA, MARÍA LAURA, "Globalización y territorio usado: imperativos y solidaridades", en *Cuadernos del Cendes*, N° 69, Caracas, 2008.
- SUÁREZ, NIDIA, "La Parroquia eclesiástica colonial. Bases constitutivas. El caso de San Buenaventura de Ejido", en *Presente y Pasado*, N° 19, Mérida, 2005.
- SUBRAHMANYAM, SANJAY, "Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640", in *The American Historical Review*, vol. 112, N° 5, Oxford, 2007
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, "Órdenes normativos y prácticas socio-jurídicas. La justicia", en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1999, tomo II: Período español (1600-1810).
- TRASLOSHEROS, JORGE, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México*, México D.F., Universidad Iberoamericana-Porrúa, 2004.
- VALLAUX, CAMILLE, *Geografía social. El suelo y el Estado*, Madrid, Daniel Jorro, 1914.
- ZUÑIGA NAVARRO, GERARDO "Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina", en *Nueva Sociedad*, N° 153, Buenos Aires, 1998.

LOS CONFLICTOS ENTRE LA JURISDICCIÓN REAL Y EPISCOPAL A FINES DEL SIGLO XVIII: EL CASO DEL OBISPO JOSÉ GREGORIO ORTIGOSA 1776-1793*

Ana de Zaballa / Ianire Lanchas

Las reformas regalistas tuvieron, como es sabido, especial incidencia en las Indias en el último tercio del siglo XVIII. Las medidas, dirigidas a un mayor control sobre la Iglesia americana, provocaron no pocos enfrentamientos entre ambos poderes. En el presente trabajo nos proponemos analizar los conflictos entre Iglesia y Corona, ciñéndonos al caso concreto de la diócesis de Antequera de Oaxaca y a las injerencias por parte del poder real en aquella circunscripción; intromisiones, quizá no de primer orden, pero que provocaron la reacción del obispo José Gregorio de Ortigosa (1776-1793).

Las fuentes que utilizamos son tres:

- La primera, en orden cronológico, el expediente sobre repartimiento de mercancías, escrito por José de Ortigosa en julio de 1778¹.
- En segundo lugar, el informe de la primera visita general realizada entre 1777 y 1784 a todo el territorio episcopal². Es interesante porque junto a los autos y providencias de visita, el Obispo incluye la “representación” al Rey con diecinueve cuestiones o problemas de la diócesis, entre los que señalaba diversos abusos por parte del poder secular.
- Por último, el libro de cordilleras de una parroquia oaxaqueña³, es decir, el volumen donde se copiaban todos los documentos que una parroquia recibía del obispado⁴.

Es este un tipo de libro parroquial común en las diócesis novohispanas que muestran el gobierno del Obispo en el ámbito local. En un libro de cordilleras

* Publicación dentro del proyecto de investigación “Justicia eclesiástica y conformación de la sociedad en la América Hispana colonial” (HAR2012-35197), del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

¹ AGI, México 1872, Escrito de Ortigosa a la secretaria de cámara del Real Patronato de las Indias el 20 de julio de 1778 en cumplimiento del despacho del 19 de octubre de 1777.

² AGI, México 2587.

³ Ana de Zaballa e Ianire Lanchas. *Gobierno eclesiástico y Reforma del obispado de Oaxaca. Un Libro de Cordilleras del obispo Alonso de Ortigosa. Ayoquezco, 1775-1791.*

⁴ Zaballa y Lanchas, *op. cit.*, capítulo 2 del estudio introductorio.

el párroco copiaba toda documentación que llegaba del obispado, desde cédulas reales u órdenes del Virrey que afectaban a su administración parroquial hasta los edictos, providencias u otros escritos con indicaciones del Prelado para los curas. Estas fuentes permiten analizar las relaciones entre Corona e Iglesia, la intromisión del poder secular en dos niveles: la jurisdicción episcopal y la jurisdicción local, en concreto la referida a los curas párrocos frente a los alcaldes mayores.

Los años que José Gregorio Alonso de Ortigosa estuvo al frente de la mitra de Antequera de Oaxaca, coincidieron con los años de mayor incidencia del regalismo en América: el gobierno de Carlos III (1759-1788) y casi cinco años del reinado de Carlos IV (1788-1808)⁵. En las fuentes que manejamos queda reflejada la práctica y pacífica aceptación del regalismo que a final del Siglo de las Luces, se daba por sentado; desde la necesidad de que los breves papales contaran con el pase del consejo⁶ hasta la aprobación de las provisiones episcopales por la Real Audiencia⁷. El propio obispo de Antequera, con un sentir regalista, dejó constancia de que las cédulas y órdenes virreinales eran fuentes para el gobierno de la diócesis, pues consideraba que la jurisprudencia canónica y disciplina eclesiástica de las Indias dependía en gran medida de ellas⁸.

José Gregorio de Ortigosa recibió durante sus años como obispo de Oaxaca, cédulas reales, órdenes del Virrey o la Real Audiencia de México que apuntaban a los principales temas del regalismo en las Indias: mermar la jurisdicción eclesiástica y el intento de acaparar y controlar sus bienes. En algunos casos, como veremos, se podría aplicar a su gobierno lo que decía Gaspar de Villarroel: a pesar de que mantenían la fórmula de “ruego y encargo”, la realidad era que se “mandaba y ordenaba”⁹.

⁵ Juan Guillermo Durán, “El regalismo borbónico en vísperas de la Revolución de Mayo. Condicionamientos ideológicos en el episcopado rioplatense (1803–1809)”, pp. 27-28.

⁶ Zaballa-Lanchas, *op. cit.*, cordillera número 12, folio 36v°. Desde ahora cuando nos refiramos al libro de cordilleras, citaremos el número de cordillera entre corchetes y a continuación el número de folio: [12] 36v°.

⁷ [11] 37r°.

⁸ AGI México 2604. En carta dirigida al virrey Antonio María Bucarelli, José Gregorio de Ortigosa se quejaba del desorden en el archivo diocesano con estas palabras: “No hay una centésima parte de la Reales Cédulas, y órdenes de virreyes de las que debería haberlas de las antiguas, como de las modernas. Y este corto número sin orden y barajadas, y defectuosas, de forma que faltando estos fundamentos de gobierno será forzoso tropezar a cada paso, pues la jurisprudencia canónica y disciplina eclesiástica de Indias pende en la mayor parte de ellos”.

⁹ Italo Merello Arecco, “El derecho de presentación en un canonista chileno del siglo XIX: Justo Donoso Vivanco”, pp. 457-467. Recoge la cita de Gaspar de Villarroel: “En la templanza con que se habla a los obispos y Cabildos eclesiásticos en las cédulas, se echará de menos de ver que no son propiamente leyes, sino que en ellas hace el rey una simple insinuación de su voluntad, porque el que manda no ruega, y a los obispos les dice os ruego y encargo. Pero, sin embargo, agrega que para otros la palabra ruego es como un rebozo del término mando, como lo hace Solórzano. No es abuso de la ley pero

Dentro de este ambiente regalista, nos referiremos a las injerencias en asuntos relacionados con la jurisdicción del Prelado o con la jurisdicción y autoridad en el ámbito local; no fueron, como veremos a lo largo del estudio, temas de especial relieve, pero se trataba de pasos que fueron dando los reformadores para llegar a un mayor control de la autoridad eclesiástica. Su importancia se reflejó en el hecho de que el Obispo se sintió implicado en los diversos asuntos y su reacción ante el Virrey o el propio Rey será el objeto de nuestro análisis.

I. MEDIDAS PARA CONTROLAR LA JURISDICCIÓN EPISCOPAL: COFRADÍAS Y MATRIMONIOS

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se manifestó la política ilustrada contra las cofradías, que buscaba desacreditar este tipo de corporaciones de laicos; las razones alegadas eran los excesivos gastos en fiestas y el peligro de superstición, aunque preocupados, en realidad, por sus bienes. En las Indias fue este también uno de tantos medios para descorporativizar las comunidades indígenas¹⁰. Esta tendencia se mantuvo hasta fines de siglo. Se comenzó solicitando impuestos, y concluyeron enajenando los bienes y capitales de estas instituciones de asistencia mutua¹¹.

La política ilustrada consideraba que las cofradías eran opuestas a la razón por representar una piedad barroca, que buscaba la ostentación, con representaciones de piedad colectiva que, además de suponer importantes gastos, suponían una mezcla –considerada muy negativa– entre lo profano y lo mundano¹². Así se llega a la contradicción de que el siglo XVIII, considerado el siglo de auge de las cofradías fue, a la vez, el momento en que tanto la jerarquía eclesiástica como el gobierno virreinal buscaron injerirse en ellas y

si estilo extraño en ella, cosa que el rey puede hacer sin problemas”, p. 203. Expresiones regalistas, por ejemplo, en [17] 47rº y 48rº, y [32] 96rº.

¹⁰ José Antonio Cruz Rangel, “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia, y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco”, pp. 93-132. “Una de las instituciones con hondos raíces populares atacada abiertamente fue la cofradía, cuyo número ascendía a más de 900 en el Virreinato. Se intentó reorganizarlas eliminando casi la mitad y congregando o refundando las que tuvieran viabilidad económica y legitimidad ante el Ordinario y el Estado. Asimismo, la persecución y erradicación de la religiosidad indígena de impronta mesoamericana fue revitalizada, pues amén de demoníaca, era considerada signo de ignorancia, superstición y atraso inaceptable desde el punto de vista de los ideólogos del despotismo ilustrado”, pp. 94 y 102.

¹¹ Clemente Cruz Peralta, *Derecho, reforma y disciplina eclesiástica. Visitas pastorales del Arzobispo de México Francisco Antonio Lorenzana (1767-1769)*, p. 123; Milagrosa Romero Samper, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III y Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*, pp. 89-91.

¹² Cruz Peralta, *Derecho...*, *op. cit.*, pp. 285-286; David Carvajal López, “La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación”, pp. 3-33.

en muchos casos anularlas. La reforma o supresión de cofradías fue una de las disposiciones de los reformadores para controlar la jurisdicción eclesiástica en el ámbito local. Pero aquí lo abordaremos desde el nivel superior: la actitud del Prelado en relación con estas medidas reformistas sobre las cofradías.

En principio, las cofradías podrían considerarse dentro de la jurisdicción eclesiástica en cuanto se referían a temas devocionales y de ayuda mutua y habían sido administradas o tuteladas por las autoridades eclesiásticas, casi siempre en el ámbito local. Tuvieron importancia por su papel en la sociedad indígena en el siglo XVIII; según algunos, como “instrumentos de autoafirmación cultural y de reintegración de la sociedad novohispana” cuando

“se consolidaron como una corporación esencial en la vida de los más diversos grupos étnicos al lograr satisfacer necesidades de asociación política, económica y religiosa, como se ha demostrado a profundidad en numerosos estudios”¹³.

Así, hay quienes sostienen que existió cierta resistencia indígena ante los intentos de suprimir sus cofradías lo que habría complicado la aplicación de las reformas:

“la práctica habría de mostrar que no sería fácil vencer la resistencia indígena ante políticas que intentaban quitarles uno de los pocos reductos de cierta autonomía que les dejaba la Corona, más aún, cuando esta institución era la única y verdadera religión católica cristiana que podían manifestar como propia, plasmada en los rituales que calaban hasta lo más profundo de la estructura social, además de ser un incentivo para alcanzar estatus y poder, por lo cual, era impensable prescindir de ellas”¹⁴.

Esta opinión no es unánime, pues hay quienes consideran que muchas veces la iniciativa y el motivo de su crecimiento en el siglo XVIII se debió a los curas que dependían de ellas como uno de los principales medios para el mantenimiento del culto y su propio sustento. Unos potencian el interés de los indígenas por tratarse de una institución autónoma respecto al gobierno virreinal y con posibilidades de manejo económico; otros el del clero local. Unos hablan de malversación de recursos por parte de los caciques, y de la

¹³ Cruz Peralta, *Derecho...*, op. cit., p. 268; Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*; Eduardo Carrera, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVIII-XIX)*.

¹⁴ Cruz Rangel, op. cit., p. 95.

fuerte relación entre cabildo indígena y cofradía; otros de las irregularidades y abusos por parte de los clérigos¹⁵.

La política regalista e ilustrada pretendía el control de los individuos y era contraria a los intereses de las corporaciones. Desde el punto de vista político, las cofradías eran un impedimento para el control directo del ámbito local por parte de la Corona; era otro ejemplo del corporativismo de los siglos anteriores y aparecía como intermediario entre los indios y el Estado¹⁶. Como dice Milagrosa Romero Samper¹⁷ se las veía como un obstáculo para el progreso ilustrado que pretendía implantarse en todos los ámbitos de la sociedad incluido el religioso.

*a) la “reforma” de las cofradías:
supresión y control de sus bienes*

Hasta los intentos de reforma y control local por parte del absolutismo ilustrado ningún Obispo había dado importancia a la aprobación real de las cofradías, y los virreyes tampoco habían estado pendientes de ese tipo de instituciones¹⁸. Era una cuestión que quedaba al arbitrio del clero local:

“La mayoría de las cofradías estuvo administrada más por la costumbre local y por acuerdos informales que por la ley formal hasta que los reformadores españoles decidieron expandir la autoridad real a expensas del clero, controlar más plenamente la riqueza colonial y promover empresas generadoras de ingresos”¹⁹.

De hecho, dentro de las reformas económicas referidas a la Iglesia durante el siglo XVIII, los administradores borbónicos quitaron a los párrocos la iniciativa en estas cofradías, la autoridad para su gobierno y bienes, y lo trasladaron al control del Estado. Otra cosa es qué se consiguió en cada pue-

¹⁵ Clemente Cruz Peralta, *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en el época colonial*, pp. 208-209. Las cofradías requerían la presencia del cura en las juntas del cabildo de cofradía como juez eclesiástico, pero no por eso dejaban de ser organizaciones laicas y autónomas administradas por una mesa directiva, a veces elegida por sus integrantes otras por un electorado reducido. Los curas cobraban por asistir a las juntas de cofradía, a veces más de lo estipulado en sus constituciones.

¹⁶ Cruz, *Derecho...*, *op. cit.*, p. 286: Las cofradías aparecían como rasgos característicos del Antiguo Régimen que pretendían reformar y que habían surgido dentro de una sociedad estamental definida por el corporativismo, por ende, eran una instancia intermedia entre el individuo y el Estado.

¹⁷ Romero, *Las cofradías en el reformismo...*, *op. cit.*, pp. 117-118; Cruz Peralta, *Los bienes...*, *op. cit.*, pp. 160-162.

¹⁸ Cruz Peralta, *Los bienes...*, *op. cit.*, pp. 231-232.

¹⁹ William B. Taylor, “¿Eran campesinos los indios?. El viaje de un norteamericano por la historia colonial mesoamericana”, pp. 81-110.

blo, pues algunos, como Clemente Cruz Peralta²⁰, sugieren que los caciques o gobernadores indios siguieron controlando estos bienes.

El control de las cofradías fue otro medio más para reforzar la autoridad real y el acceso a la riqueza de la comunidad. A los reformadores les interesaba el control “político”, la capacidad de poder a través de estas corporaciones y el control económico. Así, pues, con las reformas en el ámbito local pretendieron administrar la normativa y legalidad de las cofradías y los bienes raíces, muebles o capitales sobre las que se fundamentaban.

Cuando el visitador José de Gálvez llegó a Nueva España en 1765, tenía, entre sus cometidos, la organización y control de las finanzas de ciudades y pueblos, desde la capital al último pueblo de indios. Uno de los medios para este control fue el establecimiento de la Contaduría de Propios, Arbitrios y Bienes de Comunidad, que tenía como objetivo principal el arreglo y manejo de los propios y arbitrios de todos los pueblos de Nueva España. Así, en la investigación sobre el modo de administración de los bienes comunales indígenas, José de Gálvez descubrió, por una parte, la estrecha unión entre las cajas comunales de los pueblos de indios y las cofradías; y, por otra, que la mayoría de las cofradías eran ilegales, o lo que es lo mismo, no habían sido aprobadas por ninguna autoridad y no contaban con autorización oficial.

“En el informe que el visitador entregó al virrey Antonio María de Bucareli en 1771, señaló la estrecha relación que mantenían las repúblicas de indios con las cofradías y que frecuentemente los bienes comunales se utilizaban para financiar las fiestas y demás funciones que celebraban las cofradías religiosas”²¹.

Comenzó, así, el empeño por “legalizar” las cofradías y conocer su funcionamiento económico. Puede resultar ilustrativo recoger la actividad y actitud que a este respecto sostuvieron Francisco Antonio de Lorenzana, Arzobispo conocido por su regalismo y Alonso Núñez de Haro su sucesor en la mitra de México que fue coetáneo a José Gregorio de Ortigosa.

El Prelado, que coincide en el arzobispado de México con la visita de José de Gálvez al virreinato, se aplicó sin problemas a la reforma de cofradías. Hemos comentado más atrás que ni el Virrey ni el Arzobispo habían tenido que ver con la fundación de estas corporaciones; el Obispo sabía de la existencia de

²⁰ Cruz Peralta, *Derecho...*, *op. cit.*, p. 271 y ss. Para el periodo anterior de las reformas de fines del XVIII, incluso se podría decir que cofradía y cabildo eran las dos instituciones más importantes al interior del pueblo indígena, y esto por la autonomía de las cofradías donde no se había entrometido el gobierno secular y respecto al eclesiástico, no tanto el Obispo como los curas locales.

²¹ Cruz Peralta, *Los bienes...*, *op. cit.*, p. 232.

gran número de cofradías “oficiales”, pero ignoraba las hermandades “ilegales” fundadas sin permiso. Solo el clero conocía y se beneficiaba de sus recursos.

Siguiendo a Clemente Cruz Peralta, se puede afirmar que el Mitrado llevó a cabo su visita dictando normativas y directrices para que mayordomos y jueces eclesiásticos corrigieran las irregularidades administrativas que encontró en el funcionamiento de estas asociaciones. En ningún momento pretendió suprimirlas, sino regularizarlas administrativamente y controlar su actividad. Suprimió alguna por su deteriorada situación económica²².

Más radical fue la actitud de Alonso Núñez de Haro y Peralta en la visita que llevó a cabo a las cofradías de la Huasteca entre 1791-1792. Uno de los objetivos de este reconocimiento fue la extinción de cofradías en el arzobispado²³ apoyado en la mala administración y en la falta de legalidad. En este último aspecto encontró cofradías fundadas con licencia arzobispal, pero sin aprobación real, y hermandades fundadas sin autorización alguna.

Respecto a la administración económica utilizó los razonamientos empleados por los ilustrados: elevados gastos en celebraciones religiosas y la falta de racionalidad de estas manifestaciones donde se mezclaba lo sagrado con lo profano. Francisco Antonio de Lorenzana y Alonso Núñez de Haro secundaron la reforma de cofradías, con más o menos celo, sin discrepar, al menos que sepamos, de las directrices reales. En este contexto veamos la actitud de José Gregorio de Ortigosa desde que recibe la orden del Virrey sobre la conveniencia de suprimir estas instituciones; hasta su informe al Rey una vez completada su visita general al obispado de Oaxaca.

En 1777, José Gregorio de Ortigosa recibe una carta del Virrey solicitándole información exhaustiva²⁴ de las cofradías y hermandades de indios y que determinara aquellas que en su opinión deberían subsistir; es decir, está proponiéndole la supresión de aquellas corporaciones que no tuvieran suficientes fondos para mantenerse o que se apoyaran en los bienes de comunidad²⁵.

Ante esta indicación, el obispo de Antequera, destacado por su actitud ilustrada²⁶ en aspectos como la educación, la beneficencia, así como en su

²² Cruz Peralta, *Los bienes...*, *op. cit.*, pp. 212-213.

²³ *Op. cit.*, pp. 231-233.

²⁴ Solicita toda la información necesaria para el control de las cofradías de indios: datos sobre sus fondos y bienes, sus calidades y circunstancias, así como el destino que se daba a sus haberes y rentas; con qué capitales, fondos o propiedades contaban, quién los administraba, etc. Cfr. [8]. En este mismo sentido se movía la solicitud de títulos de capellanías obtenidas por nombramientos de miembros expulsos de la Compañía, [16].

²⁵ [8] 22vº.

²⁶ Jesús Paniagua, “La actitud ilustrada de los obispos americanos en la época de Carlos III”, pp. 123-154. Jesús Paniagua muestra con ejemplos de varios obispos americanos lo que también encontramos en la biografía de José Gregorio de Ortigosa: alto nivel cultural, empeño por elevar el desarrollo educativo de sus territorios, potenciar la beneficencia y educación; preocupación por la formación de su clero,

colaboración con el virrey Antonio María Bucarelli en los primeros años de su gobierno, discrepó de esta política.

Gregorio de Ortigosa expresó, al menos en dos ocasiones que conocemos, su opinión a favor del mantenimiento de hermandades y cofradías. La primera en 1777 en la propia cordillera donde solicitaba a los párrocos los datos requeridos por el Virrey sobre el funcionamiento legal y económico. En este texto el Obispo solicitó a sus curas informes sobre el papel pastoral y benéfico de estas instituciones; sugiere para ello aspectos por los que pudieran considerarse perjudiciales y, sobre todo, motivos que demostraran el beneficio para los indios, la piedad popular y los párrocos.

Los curas debían indicar la actividad económica de las cofradías de indios y qué gastos podrían considerarse superfluos o, incluso, dañinos para los naturales. Como gastos de cofradías que pudieran ser perjudiciales José de Gregorio de Ortigosa les sugiere las fiestas de toros, bailes y diversiones. Pero les propone como ejemplo de gastos beneficiosos los siguientes: el socorro de los hermanos enfermos, pobres e impedidos, funciones o fiestas de iglesia, mantener escuelas de niños, pagar entierros y sufragio de cofrades difuntos y culto de la iglesia; suministro de cera, ornamentos, vasos sagrados, aceite para la lámpara del santísimo y reparos de la fábrica material. Desde luego, parece empeñado en que los curas no olviden ningún gasto en beneficio de la piedad, caridad o mantenimiento del culto:

“Lo septimo, finalmente, que juisio forma cada uno de vuestras mercedes serca de la necesidad, utilidad ò conveniensiã de que subsistan todas y cada una de las cofradias, si se seguiran algunos inconvenientes de su supresion, ò si debiendo permanecer por ser provechosas al culto divino, y no perjudiciales a los yndios, convendra unirlas entre si y darles otro ser para su perpetuidad, y que sean menos gravosas, con todo lo demas que les paresca necesario, oportuno, conveniente y digno de mi notisia, para quedar instruido a fondo en la materia”²⁷.

Además, les pide su opinión sobre los inconvenientes que se pudieran prever de la supresión, así como sobre la necesidad de unir algunas de ellas para que fueran menos gravosas y poder asegurar su permanencia; solución esta última que ya había sido empleada por Francisco Antonio de Lorenzana.

creación de seminarios; fomento de la vida misional, etc. Por todo se les consideraba colaboradores de la Corona, pues junto a su actividad pastoral buscaron el desarrollo de su región.

²⁷ [8] Cordillera 8^a: Manda que se forme plan y se informe en orden a las cofradías y hermandades del curato.

No contamos con la respuesta de los curas de indios, pero sí con el informe de visita de 1784 después de haber recorrido gran parte de su obispado y comprobada la realidad de estas instituciones. Como es lógico, en la visita que realizó ese año y los siguientes revisó con especial cuidado los libros de cofradías²⁸.

El tema de las cofradías ataca, a la vez, la autoridad episcopal y el ámbito local de los párrocos, pues de las cofradías dependían en gran medida el sostenimiento económico de los curas locales²⁹. En su representación al Rey³⁰ de 1784 con motivo de la visita, dedica el séptimo punto a tratar de las cofradías y hermandades. Reconoce que ni en Oaxaca ni en toda Nueva España estas instituciones piadosas contaban con la aprobación real, pero por tradición y costumbre inmemorial, contando con la aprobación de los obispos, se las tenía por legítimas.

Defiende la utilidad y bondad de estas corporaciones por el bien que hacían a la piedad cristiana, porque gracias a ellas se podían reparar las iglesias y celebrar con decoro los sacramentos y otras celebraciones y porque gran parte de la dotación de curas y vicarios dependía de los derechos de misas y festividades de las mismas. Concluye José Gregorio de Ortigosa que sin cofradías, habría que suprimir algunas parroquias o el Rey tendría que desembolsar para mantenerlas. Reconoció que conllevan desórdenes y gastos, pero los considera “daños necesarios” que podrían resolverse con el empeño de los curas y la ayuda del brazo real. No se atiene al razonamiento ilustrado, sino que da por buena la piedad y propone como solución corregir excesos sin necesidad de suprimirlas. Reforzó tras su visita, los argumentos que ya había ofrecido a sus curas en 1777 sobre el beneficio y necesidad de cofradías y hermandades de indios.

En el ámbito económico la política regalista se centró también en el control de aranceles. Se percibe, dentro de las uniformidades alentadas por el absolutis-

²⁸ La visita de cofradías estaba prevista por el Concilio III mexicano como una de las obligaciones del Obispo en su visita pastoral: “libro quinto, Tit. I, § VII.- Visite las ermitas y cofradías. Visitará igualmente los hospitales, ermitas, cofradías y demás obras pías, observando si se guarda y cumple lo dispuesto en su erección y fundación, y lo ordenado por los obispos...”. Luis Martínez Ferrer (ed.), *Decretos del concilio tercero provincial mexicano*, vol. II.

²⁹ Taylor, ¿Eran campesinos...”, *op. cit.*, p. 92: “las cofradías del periodo colonial tardío y sus bienes rara vez comenzaron sólo como una expresión espontánea de la piedad colectiva o como un eslabón inquebrantable con las instituciones y los valores prehispánicos. Numerosas cofradías fueron establecidas o activamente promovidas un siglo o más después de la colonización española por curas párrocos interesados en ellas como uno de los principales medios de la promoción del culto y de la manutención de sus sacerdotes. Las cofradías proveyeron los donativos que a menudo mantuvieron la fábrica y aseguraron el ingreso del cura a partir de las misas regulares y las celebraciones de los días festivos. Los curas alentaron el establecimiento de las cofradías en los pueblos de indios y presionaron a los feligreses para establecer nuevas corporaciones de este tipo o para reanimar las antiguas al ver reducir su riqueza corporativa”.

³⁰ AGI 2587, fol 41 y ss.

mo borbónico, el empeño por reglamentar el sistema arancelario eclesiástico³¹ y los intentos de los alcabalersos de manejar los libros y datos de cofradías.

En 1782 se solicitó al obispado de Oaxaca el pago de alcabalas (del que estaban exentos los bienes eclesiásticos) por los bienes de cofradías. El Obispo, siempre solicitó ante las disposiciones reales o virreinales, frena dicho pago con cordillera enviada a sus párrocos en agosto de 1782:

“Sin embargo de qualesquiera providencia u orden que yo haya dado a vuestras mercedes en Visita o fuera de ella, de palabra o por escrito, sobre alcavala de cofradías sejaran en pagarla, y por ningun titulo muestren los libros a los alcabalersos, respondiendoles atenta y cortesmente que para ello tienen orden mia, y que si ellos tienen alguna en contrario del Rey, Real Audiencia o del excelentísimo señor virey, acudan a mi con ella para meditar la resolución que deve tomar en su cumplimiento. Dejen vuestras mercedes copia de esta cordillera, y corra sin perder momento. Antequera. 16 de agosto de 1782. El obispo de Oaxaca”³².

Es decir, no solo no deben pagar la alcabala por dichos bienes, sino ni siquiera mostrar los libros, defendiendo de esta forma la jurisdicción sobre ellos. Dos años más tarde, en su representación al Rey de 1784 José Gregorio de Ortigosa, insiste en la inconsistencia jurídica de dicho gravamen. En un intento de evitar el pago, se apoyó en la reciente solicitud del Rey de cobrar el subsidio eclesiástico, exigido esta vez también a las cofradías por considerarlas eclesiásticas, subsidio que suponía un 6% de sus rentas. Expuso al Rey la contradicción en que había caído el intendente de alcabalas, al considerar las cofradías y hermandades como “cuerpos profanos, ilegítimos y desautorizados” para cobrarles la alcabala; y, por otra, como “legítimos, canónicos y eclesiásticos” para cobrar el subsidio de rentas eclesiásticas³³. Si se consideran eclesiásticas para una aportación, no podían ser estimadas seculares al mismo tiempo, para poderles cobrar la otra.

No obstante, en 1787³⁴, vemos al Obispo comunicar a sus curas que “sin embargo de mis representaciones” las cofradías debían pagar los derechos de alcabalas, quedando exentas del subsidio: la contradicción presentada por el Obispo se resolvió a favor de la alcabala. El Obispo pidió a los clérigos que

³¹ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, p. 29; Durán, *op. cit.*, p. 15.

³² [26] 83v°.

³³ AGI, México, 2587, ff. 41v°-43v°. Sobre el inicio del cobro del subsidio eclesiástico véase Rodolfo Aguirre Salvador, “El alto clero en Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V”, pp. 731-758.

³⁴ [42] 109v°-110r°.

lo cumplieran sin dar lugar a recursos y quejas; aunque insistió en que no mostraran “por ningún título” los libros. El Obispo mantendrá, aunque solo se trate de un gesto, el derecho sobre los libros. Da la impresión que al optar por la alcabala en lugar del subsidio, no movió a los reformadores tanto el monto del gravamen cuanto la consideración secular de las cofradías.

En 1790 llegó a los párrocos de Oaxaca una cordillera con las disposiciones del Virrey *sobre el pago de alcabalas de ventas de esquilmos de cofradías*³⁵, en la que se recrudece la normativa respecto a las mismas. En dicha normativa el Virrey ordenaba el pago del impuesto por venta de bienes de cofradías y añade el cobro de mesada³⁶ por la provisión de nuevos curatos. Para poder realizar dicha contribución solicita a los párrocos las rentas de cada curato.

José de Gregorio de Ortigosa se atuvo a la nueva orden, pero denominándola, con claro sentido crítico, “nueva ocurrencia”, quejándose de que por este motivo estaban retenidos los despachos de nueva provisión de curatos. Declaró la diferencia de criterios que tenía con el Virrey. Lo que a él le preocupaba como pastor eran los curatos vacantes, la falta de atención de los indios y los presbíteros que tenía sin beneficio. Suponía que al Virrey le preocuparía la economía, por lo que, aunque le había propuesto una solución para adelantar el despacho de curatos,

“recelo mucho que se conforme con mi modo de pensar, y en este caso se demora esta diligencia, sabe Dios quando quedaran en posesion los nombrados para los curatos vacantes, de que se siguieran precisamente nottables perjuicios a los presentados y a los indios”³⁷.

El conflicto concluye con la victoria de la postura real en 1791 con una ratificación del control de estas instituciones. En efecto, el 17 de agosto de ese año se decretó un mayor control del Estado; a partir de entonces ninguna cofradía sería legítima sin la presencia de un ministro real en sus juntas de cabildo³⁸. José Gregorio de Ortigosa hizo correr la cédula por sus curatos³⁹ el año siguiente, último de su gobierno, esta vez sin ningún comentario. Había perdido la partida.

³⁵ [51] Comunica la declaración sobre pago de alcavalas de los bienes vendidos de cofradías y manda que se formen cuadrantes y se remitan por duplicado a la secretaria, p. 179.

³⁶ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*: m. eclesiástica. 1. f. Derecho o regalía que la Corona cobraba en las Indias cada vez que presentaba eclesiásticos para un beneficio, calculando los ingresos de un mes por los del quinquenio anterior, y cobrándola transcurrido un cuatrimestre desde la toma de posesión.

³⁷ [51].

³⁸ Cruz Peralta, *Los bienes...*, *op. cit.*, pp. 206-208 y 234.

³⁹ [59] Comunica la real cédula de 8 de marzo de 1792 en que se declara que el juez real debe acistir a las juntas de cofradías, del año 1791.

b) *Injerencias en asuntos matrimoniales*

En los inicios del gobierno de José Gregorio de Ortigosa se puso de manifiesto la incursión del poder político en la jurisdicción eclesiástica a través de *asuntos matrimoniales*, antes de exclusivo gobierno de la Iglesia, no solo a través de la real pragmática sino en asuntos menores, pero que buscaban el gobierno de un tema esencial para el tipo orden social buscado por los reformadores.

Jurisdicción matrimonial y aranceles

Por lo que escribe el obispo de Antequera en la novena cordillera, los obispos de las Indias intentaron varias veces que las instrucciones previas al matrimonio no las llevaran a cabo los curas sino que corrieran a cargo de la curia episcopal; el motivo era que desde allí contaban con más potestad y medios para acceder a toda la información, así como para evitar que alguien estuviera al mismo tiempo en un contencioso matrimonial en la curia y mientras el cura local, gracias a testigos al uso, lo casara. Parece, sin embargo, que hubo falta de eco tanto de la Santa Sede como del Consejo a los continuos ruegos de los obispos en este sentido, al tiempo que los párrocos regulares de diferentes órdenes acudían al Rey para recuperar esta capacidad en torno al matrimonio. Este contencioso se concretó en una cédula de 1775 que hace llegar el fiscal de la audiencia de México a todos los obispos del Arzobispado para que:

“Que hagan entender a los curas y a los vicarios foraneos que, por la formalidad de curas, tienen las facultades suficientes para recibir por si solos estas informaciones, y deben proceder a ellas como tales curas y no en calidad de jueces eclesiasticos. Y finalmente que todas estas disposiciones se entiendan tanvien con los indios que deberan ocurrir a practicar las diligencias precedentes a sus matrimonios a sus respectivos curas, y no a los provisores que tienen para sus juicios contensiosos”⁴⁰.

En 1777, el obispo de Antequera envió una provisión sobre las facultades de los párrocos en las instrucciones previas al matrimonio así como los aranceles que debían cobrar por los diferentes trámites⁴¹. José Gregorio de Ortigosa, trasladó a sus curas esta cédula estableciendo una serie de normas. Reconocía la capacidad de los párrocos para seguir las informaciones previas

⁴⁰ [9] 27vº.

⁴¹ [9] y [10]: El documento 10 es una clara aceptación de la intrusión de la Corona en asuntos de la diócesis: obliga el fiscal, y acepta el Obispo, la corrección sobre el ordenamiento de aranceles y sobre todo del modo de realizar las informaciones previas al matrimonio; esto le obligó a hacer un cambio en el nombramiento de vicarios foráneos.

al matrimonio, pero se empeña en dejar clara su falta de jurisdicción en el fuero externo, insistiendo en que las diligencias matrimoniales son acciones o averiguaciones extrajudiciales. De hecho, en la cédula se especificaba que los párrocos tenían esta facultad por el hecho de serlo y no en condición de jueces, pues esa información previa al matrimonio no era “acto de jurisdicción contenciosa”.

En este caso el empeño de los reformadores regalistas e ilustrados de reducir al cura de juez a maestro⁴² fue también apoyado por el Obispo, pero no con la misma intención, pues lo que José Gregorio de Ortigosa buscaba era fortalecer la jurisdicción episcopal. Sin embargo, capítulos más adelante, de esta misma cordillera al hablar de las diligencias previas dice:

“De cada matrimonio se ha de hacer un procesillo que dara prinsipio con un medio de papel en blanco, rotulado en esta forma: en la cavezera, año de tantos. Luego seguira..., etc”.

Era algo que estaba en la costumbre: “el procesillo” previo al matrimonio. Pero en defensa de su jurisdicción episcopal, les advirtió que si al llevar a cabo esta información surgían problemas que obligaran a compulsión y apremio judicial, debían eximirse e indicar a los novios la obligación de acudir a la curia episcopal. Para finalizar, y en la misma línea, proclama que no obstante la citada capacidad de los curas, el Obispo tenía total autoridad y jurisdicción para expedir despachos a los novios que por cualquier razón quisieran acudir al tribunal de obispado, y ante eso los párrocos, solo debían obedecer.

Como era habitual envió este escrito para aprobación a la audiencia. La rectificación que se le pidió de “ruego y encargo”, le obligó a variar, no solo el arancel sino la misma facultad de los curas, debiendo nombrar como vicarios foráneos a algunos de sus párrocos. Esta corrección del fiscal sobre lo establecido por el Obispo no era algo sustancial: lo esencial era el “dominio” del poder secular sobre el tema económico de la Iglesia, aunque fuera en temas menores⁴³.

En definitiva, el poder secular además de enmendar la plana al Obispo –demostrar que podía rectificar sus disposiciones– en cuanto a los derechos que debían cobrar los curas por esta actividad, mermó los preceptos dirigidos a fortalecer su jurisdicción episcopal. De hecho, se reducen al mínimo las circunstancias que obligaban a los fieles o a los párrocos a solicitar la aprobación del Obispo en estos temas o a remitirle el expediente. Al mismo tiempo, los

⁴² Taylor, *Ministros...*, *op. cit.*, p. 232.

⁴³ El establecimiento de arancel fijo en las parroquias comenzó en 1767, y se controló por parte de la autoridad secular. Taylor, *Ministros...*, *op. cit.*, p. 30.

cambios o indicaciones sobre el arancel, suponían cierto gobierno sobre los ingresos eclesiásticos.

Como se sabe, en 1779 la Corona legisló respecto al matrimonio con la real pragmática sobre el consentimiento paterno⁴⁴. El obispo de Oaxaca aceptó, como era lógico, la pragmática y ordenó su cumplimiento, pero se puede advertir cierta defensa de su potestad en algunas de las precisiones que añadió al distribuirla por el obispado.

Por ejemplo, afirmó que la Iglesia nunca había declarado nulos los matrimonios celebrados sin el consentimiento paterno, aunque, en sus palabras, “los ha detestado”. Insistió, también, a los párrocos que debían distinguir entre el conocimiento de los justos motivos de resistencia de los padres, asunto que competía por la real pragmática al juez real, de la causa matrimonial en sí, que competía a la jurisdicción y autoridad eclesiástica.

Les conminó a seguir las indicaciones reales, con la prohibición de dar curso a las diligencias matrimoniales sin contar con el consentimiento paterno establecido. Pero por corresponder el matrimonio a la jurisdicción eclesiástica –y esto es lo que nos parece esencial– el Obispo se reservó la autoridad para saltarse tal normativa si por alguna razón lo considerara necesario o conveniente:

“...resservando sin embargo en nos y en nuestro provissor y vicario general el alterar este methodo en algun casso urgente y extraordinario, en que las circunstancias persuadan y obliguen a no observar estas formalidades por obiar mayores daños, que no son previssibles a las ordenanzas y leyes generales”⁴⁵.

José Gregorio de Ortigosa aconsejó siempre a su clero cuidar la armonía con los jueces seculares para que nadie interpretara como desprecio a las reales órdenes alguna de sus acciones, pero en uno de sus últimos escritos a las parroquias, el año de 1791⁴⁶, indicó que, sin faltar al espíritu de lo ordenado por el Rey, estuvieran atentos a que los jueces reales no sobrepasaran sus facultades; que defendieran los libros y datos sobre cofradías y obras pías, y que no consintieran los estorbos a la libertad para predicar el evangelio. Si en esto encontraban problemas, debían informarle con prontitud para que pudiera poner remedio.

⁴⁴ [18].

⁴⁵ [18] 68vº-72rº.

⁴⁶ Véase especialmente el [56] al inicio y el fin del fol. 143vº.

2. PROBLEMAS ENTRE CURAS Y ALCALDES MAYORES

Como hemos recordado al inicio, el regalismo buscó por diferentes vías el dominio o disminución de la jurisdicción eclesiástica, también en el ámbito de los jueces eclesiásticos locales. William Taylor, sugirió que buscaron controlar a los párrocos por verles como usurpadores de la autoridad real, otorgando más autoridad a los alcaldes mayores sobre temas de costumbres, por ejemplo, antes reservados a los clérigos que eran quienes velaban por la moralidad pública⁴⁷. En esto insiste Rodolfo Aguirre, que llama la atención sobre la importancia política que adquirirán las cuestiones locales para los reformadores⁴⁸.

Por otra parte, es sabido que los conflictos entre curas y alcaldes provienen de los inicios del virreinato, teniendo en cuenta la cercanía en atribuciones y funciones que había entre ambos⁴⁹. En la documentación se encuentran ejemplos para demostrar abusos tanto por parte de los curas como de los alcaldes. Dado que José Gregorio de Ortigosa nos hablará del abuso de los alcaldes, presento aquí la queja de Hipólito Villarroel en la década de los años ochenta del siglo XVIII de

“los pocos negocios que caían en manos de los abogados, debido a la costumbre que había de recurrir a los eclesiásticos para que auxiliaran en sus pleitos a sus feligreses y del poder que esto les daba en sus pueblos...”⁵⁰.

William Taylor señala dos fechas como esenciales, 1760 y 1790, para la redefinición de las áreas de jurisdicción compartida en las que se implementaron nuevas leyes que limitaban el fuero eclesiástico⁵¹. Así, para la década del sesenta del siglo XVIII se percibe un cambio en los papeles asignados al párroco: “el énfasis se había desplazado del sacerdote como juez al sacerdote como maestro”⁵². Hasta ese momento la función judicial del clero era evidente en el confesonario, en el foro de la conciencia, pero también contaba con cierta jurisdicción en las indagaciones previas al matrimonio, excesos en la conducta moral o en la persecución de idolatrías en la que contaron con el

⁴⁷ Taylor, *Ministros...*, *op. cit.*, pp. 30-31: Las cédulas de 1748 en las que se encargaba, por ejemplo, a los alcaldes mayores controlar la embriaguez local, suponía un desafío contra el papel del clero de controlar la moralidad pública.

⁴⁸ Rodolfo Aguirre, “En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas”, p. 198.

⁴⁹ Rosa Camelo, “El cura y el alcalde”, pp. 149-165 y 156 donde inicia con las quejas en este sentido de Martín Cortes y continúa con ejemplos de diferentes tipos de conflictos hasta el siglo XVIII.

⁵⁰ Citado en Camelo, *op. cit.*, p. 160.

⁵¹ Alberto de la Hera, “El regalismo indiano”, pp. 411-437.

⁵² Taylor, *Ministros...*, *op. cit.*, p. 232.

encargo del Obispo o su licencia. Este tipo de actuaciones fueron limitadas hacia el final del siglo XVIII, insistiendo como actividad fundamental de los curas la predicación y enseñanza de la doctrina⁵³.

A través de la documentación hemos podido destacar dos aspectos de merma de jurisdicción: la elección de los maestros de escuelas en castellano para los pueblos de indios y la autoridad para castigar con azotes a quienes no cumplieran con obligaciones y preceptos de la Iglesia.

a) La elección de los maestros en pueblos de indios

El fomento de las escuelas de castellano en los pueblos de indios que se inicia en el siglo XVI⁵⁴ toma fuerza a mediados del siglo XVIII y en concreto en Nueva España a partir de 1753. El objetivo principal era enseñar doctrina cristiana en castellano a los indios, así como una ayuda para lograr la secularización de las doctrinas. Francisco Antonio de Lorenzana otorgó un nuevo impulso a estas escuelas a partir de 1769 y Bucarelli dará el empujón final a la castellanización con su bando de 1772 en el que encargó la organización de estas escuelas a la autoridad civil local que debía solicitar la colaboración del cura⁵⁵.

En 1778, justo dos años después de su incorporación al frente de la diócesis, José Gregorio de Ortigosa informaba del retraso en la cristianización de los indios y aducía como causas, además de la dispersión de los pueblos, el estancamiento en la difusión del castellano a través de las citadas escuelas. El Obispo percibió los problemas para deslindar la jurisdicción eclesiástica y secular entre maestros y curas y que a esto se debía el retraso en la enseñanza de la lengua castellana:

“Dificultando este establecimiento el haberse hecho muy equívoco y disputable a quién pertenece el proporcionar los medios para su subsistencia y dotación de maestros. De modo que ni lo hacen los alcaldes mayores, ni los curas tienen todas las facultades que son necesarias para perfeccionar esta obra de tanta importancia”⁵⁶.

⁵³ Taylor, *Ministros...*, *op. cit.*, pp. 232-236.

⁵⁴ Puede verse el magnífico resumen de Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, pp. 153-157.

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 161-163 y ss, 190-193 y ss.

⁵⁶ AGI 1872. Se trata de un escrito de José Gregorio de Ortigosa a José de Galvez en el que responde a cuestiones referidas tanto al orden político social como de gobierno eclesiástico, de religiosos, idolatrías, etc. que José Gregorio de Ortigosa contesta punto a punto.

En 1782 se recibió la nueva normativa sobre dichas escuelas, que indicaba el modo de sustentar a los maestros⁵⁷. Tras años con problemas económicos se había decidido sufragar los gastos de las escuelas con los bienes de comunidad de los pueblos indígenas. En esta normativa, la elección de maestro se encargó al alcalde mayor, pero a “satisfacción de los párrocos”⁵⁸. Esto había dado lugar a conflictos entre alcaldes y curas que no se ponían de acuerdo en la persona idónea para el cargo. La consecuencia fue que el puesto quedó vacante en muchos pueblos.

Por una parte, en 1783, instaba a sus curas a que se pusieran de acuerdo con los alcaldes mayores⁵⁹, por otra, en 1784, importunaba al Rey, asegurándole que esta falta de maestros era causa de la ignorancia religiosa entre los indios y a la postre de la subsistencia de prácticas idolátricas en esas regiones⁶⁰.

En su informe de visita⁶¹ (1784) Ortigosa describió otros problemas en torno a las escuelas y sus implicaciones, desde la descristianización de los indios y la merma de jurisdicción de los curas, hasta los abusos cometidos a través de los nombramientos realizados por los alcaldes mayores.

Las escuelas de castellano, eran, en realidad, centros de enseñanza de la doctrina cristiana que se pretendía fueran en castellano. Los alcaldes hicieron la elección sin contar con los párrocos o, incluso, contra la expresa opinión del Prelado, eligiendo a individuos sin condiciones para el cargo, pero dispuestos a servir los intereses del alcalde mayor muy alejados de la cristianización de los indios.

Además de privar de catequesis a los indios, estos nombramientos conllevaron otras consecuencias negativas. Por una parte, los maestros no se sentían

⁵⁷ Es muy claro el lenguaje ilustrado utilizado por ortigosa en su cordillera al transmitir la normativa sobre las escuelas en castellano para los indios: “En sentir de los padres de la Yglesia Americana, de todos los hombres cuerdos de quantos ministros zelosos que han governado las Yndias y ser todo de los ylustrados entendimientos de nuestros gloriosos monarcas, no se ha encontrado medio mas eficaz para radicar la fee y reducir a los yndios a tratto civil y sociedad politica, que establecer escuelas de niños en castellano con maestros de suficiencia, de sana conducta y constumbres...” [29] 86v°.

⁵⁸ [29] 86v°.

⁵⁹ [29] 88r°: “A esta consecuencia, deceando eficaz y seriamente que nuestros parrocos contribullan al establecimiento y conservacion de estas escuelas, los exortamos y amonestamos con todo el vigor que es nessesario, a que por su parte no perdonen diligencia de que se pongan en practtica, acordandose con los señores alcaldes mayores sobre las calidades y circunstancias de los maestros, de modo que sean de su satisfacion. Y de qualquiera omision o desarreglo que exprimenten en el asumptto, nos daran cuenta con justificacion para procurar el remedio, asiendo el ocurzo combeniente al superior gobierno o a los pies del Rey, si fuere nessesario”.

⁶⁰ Respecto al tema de las idolatrías de los indios, llama la atención que unos años antes el mismo Prelado asegurara que, aunque había bastantes denuncias sobre idolatrías indígenas, en gran parte resultaban “falsas y abultadas. El indio es material y rudo, y eso le hace caer en algunas supersticiones puramente externas sin error formal en la fe”. Cfr. AGI 1872. Claramente, según los intereses su importancia variaba.

⁶¹ AGI, México, 2587. La representación de José Gregorio Alonso de Ortigosa consta de setenta y siete folios.

vinculados a los párrocos, pues estos carecían de capacidad para nombrarles o removerles y, por consiguiente, no les obedecían⁶². La verdadera dependencia de estos “docentes” estaba en los alcaldes mayores.

Por otra, la relación de estos maestros con los alcaldes les acabó convirtiendo en cobradores de las justicias reales, y colaboradores de sus negocios e intereses en los pueblos de indios. Su metodología pedagógica, o su “instrumento de enseñanza” –a decir de José Gregorio de Ortigosa– no fue el catecismo, sino “los aperos de cobrador de repartimientos y otros negocios del alcalde mayor”:

“Los maestros que en providencia ordinaria ponen los alcaldes maiores son sujetos vagantes, inquietos, de malas costumbres, idiotas, dominantes y temibles a los indios, y no pocas veces dependientes y cobradores suyos en los pueblos” (...) ¿y qué catecismos llevaría ese para enseñar la doctrina christiana y surtir de ellos a los niños? (...) sería gravísimo delicto callarlo!: los aperos para cernir la grana de repartimiento: los pesos y pesas para pesarla, y todos los asientos y aperos de cobrador del alcalde maior⁶³.

En su informe sobre el repartimiento de mercancías⁶⁴, José Gregorio de Ortigosa concretó el modo de actuar de muchos de los alcaldes mayores y el fondo de la cuestión. Su queja fundamental fue que los justicias reales no respetaban la autoridad eclesiástica. Esto se concretaba en su oposición a la acción de los curas. Así, por ejemplo, si querían encarcelar o castigar a un indio por idolatría, el alcalde se negaba a ayudarle porque si le encarcelaba, y era deudor suyo, perdía la posibilidad de cobrar su deuda. Este, según el Prelado era el motivo para negar los auxilios a los curas. En este mismo sentido, la falta de acuerdo para la dotación de las escuelas, se debía a que los alcaldes no consentían que el mantenimiento del maestro saliera de la contribución de los indios, pues eso les inhabilitaría para pagar sus débitos.

Asimismo, como hemos visto, denunció el abuso en varias ocasiones y propuso al Rey que fueran los párrocos quienes eligieran los maestros bajo su propia supervisión, como responsables de la cristianización de los indios, y que los alcaldes se encargaran de compeler a los indios para que enviaran a sus hijos a las escuelas en castellano.

⁶² En palabras de José Gregorio de Ortigosa, “no les reconocen como autores de su acomodo”.

⁶³ AGI, México, 2587. Representación al Rey 1784, ff. 11r^o-12r^o.

⁶⁴ AGI 1872, fol. 33-34. El fol. 21 escrito numerado como N. 3. También de 1778, contesta a un cédula de 1777 en las que se pregunta a los prelados americanos sobre la conveniencia de mantener la concesión a los alcaldes mayores de repartir mercancías a los indios (el monopolio de venta de esas mercancías). Les pregunta sobre el modo de reformarlo, o si la única solución era suprimirlo, cómo llegar a dotar a los alcaldes: tributos a los indios, o qué otros medios sugieren implementar.

Defendió su jurisdicción en este punto, no solo de forma indirecta, uniendo el nombramiento de maestros con la catequización y salvación de los indios de la que era responsable⁶⁵, sino con la denuncia de que el Virrey le había sustituido en su cometido y ámbito de autoridad:

“A más de esto, por lo respectivo a este obispado, se interesa otro objeto mui sagrado, y de primera atención para no relevar de este cuidado a los prelados, como implícitamente los releva el virrey, pues ni siquiera hace mención de ellos en la referida orden de enero de 82 que por casualidad llegó a mis manos”⁶⁶.

Es importante esta referencia directa, pues se percibe soterrada en muchas de sus demandas al Monarca.

b) Los curas de indios y los azotes

El uso de azotes como castigo o corrección en la justicia secular era común desde fines de la Edad Media. Los especialistas en historia del Derecho Penal están de acuerdo en la vigencia de este castigo tanto en la Península como en las Indias a lo largo de la Edad Moderna. Francisco Tomás y Valiente⁶⁷ asegura que se imponía a veces como accesoria a la pena de vergüenza pública. Parece que iban casi siempre unidas, pues los azotes eran públicos y se buscaba escarmiento. Carlos I y Felipe II dieron varias pragmáticas para conmutar la pena de azotes y vergüenza por la de galeras, pero estas penas siguieron practicándose. Por la pérdida de honor que llevaba consigo, no se aplicaba en principio a los hidalgos. Así, Pedro Ortego Gil⁶⁸ distingue entre “pena de azotes”, que suponía especial ignominia y la “corrección de azotes”;

⁶⁵ AGI, México, 2587, ff. 10rº-12vº.

⁶⁶ *Op. cit.*, ff. 12rº y 12vº

⁶⁷ Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta: siglos XVI, XVII y XVIII*, p. 469: “de lo que no cabe duda es de la eficacia de ambas penas, especialmente durante el siglo XVII, época en que Madrid era casi cotidianamente escenario de tales espectáculos. En el XVIII acaso disminuyó su frecuencia, sin más alteraciones en su aplicación, que yo sepa, que el uso de cendales ya mencionado, y el menor empleo de la corzoa”.

⁶⁸ Pedro Ortego Gil, “Algunas consideraciones sobre la pena de azotes durante los siglos XVI-XVIII”, pp. 849-906. “Quizás nos encontremos con algo interesante en la naturaleza misma de la imposición de los azotes: por un lado, como estamos viendo, era una verdadera pena; pero, por otro, gozó de la consideración de medio correctivo. La diferencia pudiera encontrarse no sólo en el número de azotes dado –siempre más reducido en la corrección– sino también en el ámbito público o privado en el que nos movamos, puesto que en este segundo supuesto siempre sería correctivo. Como expresa Levaggi, el número máximo fue de doscientos azotes, porque se consideraba que mayor cantidad era causa de muerte. El mínimo fue de veinticinco, porque hasta esta cifra los azotes no tenían calidad penal sino correccional”, p. 857.

la diferencia estaba basada sobre todo en el número y en la publicidad. Lo mismo encontramos en los estudios sobre penas corporales para el territorio chileno⁶⁹.

En las cordilleras de José de Gregorio de Ortigosa aparece también este castigo como pena específica para algunos delitos en la justicia secular. Por ejemplo, cuando se declaró que los delitos *mixto fore* pertenecerían a la justicia secular; se concreta que correspondía a las justicias reales la aplicación de la pena de “presidio, azotes y galeras” establecidas para algunos de estos delitos.

Un autor del siglo XVIII, el marqués de Lardizabal y Uribe a quien se solicitó un estudio sobre las penas para su reforma, consideró efectiva esta pena⁷⁰; llega a decir que en ocasiones era más temida que la capital, pero por ese temor, más eficaz contra los desórdenes y delitos varios.

Entre los autores de pastoral en las Indias, abordando el tema desde una visión religiosa, y acorde con la cristianización de los indios, destaca Antonio de la Peña Montenegro⁷¹, por tratarse de uno de los autores más utilizados por los párrocos de ambos virreinos. En su *Itinerario para párrocos de indios*, se preguntaba: “Si el cura para evitar pecados en su doctrina, podrá castigar con azotes y otras penas a los indios”; concluía que si tenían autoridad recibida del Obispo se podía aplicar, pero con moderación. Refiere ejemplos de entre veinte y cincuenta azotes, es decir, lo que los juristas antes mencionados consideraban como corrección.

El dominico Juan de Paz⁷², autor de *Consultas y resoluciones...*, que ejerció su ministerio en Filipinas, se cuestionó esta misma duda: “si los curas y ministros de doctrina pueden castigar con azotes a los indios y sangleyes que dexan de oír Misa”. Resolvió que si se trataba solo de “una vuelta” y sin publicidad, podría considerarse como la corrección de un padre a su hijo y, por tanto, válida. Sin embargo, le parece importante la discreción –que no haya publicidad– para evitar la deshonra de los principales indígenas.

⁶⁹ Alejandra Araya Espinoza, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona. Un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, pp. 349-367; Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, Vagabundos y malentendidos en Chile Colonia*, indica: “Todo aquél que se encontrase en la calle después de la hora de queda –incluyendo a indios, mestizos, negros, mulatos, españoles vecinos y españoles forasteros– recibiría cincuenta azotes por las calles públicas y destierro al arbitrio del corregidor. Las penas discriminaban racialmente, pero no la aplicación de la calidad de ocioso vagabundo. Los españoles vecinos, por una primera vez, pagarían una multa y por una segunda serían desterrados, lo mismo correría para los forasteros”, p. 34. Estamos hablando de 1743 en Copiapó, Chile.

⁷⁰ Manuel de Lardizabal y Uribe, *Discurso sobre las penas contrahido á las leyes criminales de España, para facilitar su reforma*, capítulo III: penas corporales, nn. 7 y 8 referido específicamente a la pena de azotes.

⁷¹ Antonio de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias mas particulares tocantes à ellos para su buena administración*, libros I-II, tratado cuarto, sección XI.

⁷² Juan De Paz OP., *Consultas y resoluciones varias, theologicas, juridicas, regulares y morales*, consulta 61.

Lo que nos interesa referido a José Gregorio de Ortigosa –lo que él se planteaba–, es si los curas contaban con esa autoridad y si era apropiada para la cristianización de los indios. El conflicto comienza con una denuncia por parte de los alcaldes mayores, acusando a los curas de crueles y despiadados con los indios⁷³.

Antes de entrar a la denuncia, comprobamos que en la correspondencia con sus párrocos, nuestro Obispo se refiere en una ocasión a la corrección de azotes, como algo ordinario. Es en 1785 con ocasión del edicto prohibitorio contra la celebración de mercados en días de precepto⁷⁴; tras recordar la legislación real y canónica a este respecto, concreta las penas con las que deben corregir los curas para lograr su cumplimiento:

“Por tanto encargamos a los padres curas que celen el cumplimiento corrigiendo severamente a los transgresores por la primera vez, y auxiliándose de la real justicia para exigir de los reincidentes alguna pena pecuniaria aplicada a la Yglesia siendo españoles ú otra casta que no sean yndios, y á estos, en caso de reincidencias, los corregiran con seis azotes benignos por medio de los gobernadores, alcaldes ó fiscales, observando lo mismo en quanto á estos ultimos si faltaren á oyr misa los días que son obligados”⁷⁵.

Vemos que la cantidad es muy inferior a la considerada como castigo e, incluso, menor que lo que en el Derecho Penal se consideraba corrección. Dejando de lado la conveniencia del castigo corporal para la cristianización, y la crueldad que esto podía suponer, la razón de la denuncia por parte de los justicias reales se debía a que los curas suponían una competencia o merma del fuero y autoridad de los alcaldes mayores en los pueblos de indios. El tema de fondo es continuación del anterior: la autoridad de alcaldes sobre curas.

De nuevo nuestro Prelado se siente atacado en su jurisdicción; afirmó que los ministros seculares se oponían a esos azotes porque –argumentaban ellos– “suponen usurpación de la autoridad real porque los curas no tienen jurisdicción en el fuero externo”. El Obispo reconoció que los curas no detenían tal jurisdicción, pero él como obispo se la concedía por el bien pastoral de los fieles. A este respecto coincide con las advertencias de Antonio de la Peña Montengro⁷⁶ sobre esta cuestión, pues aclara:

⁷³ AGI, México, 2587, ff, 17-21.

⁷⁴ [36] 101vº y ss.

⁷⁵ *Op. cit.*, 103rº.

⁷⁶ De la Peña, *op. cit.* tratado cuarto, sección XI. Se refiere al III Limense y advierte que cuando se aplique el castigo de azotes se haga con moderación, considera entre veinte y cincuenta azotes.

“Castigar es acción de juez y prelado. y el cura en cuanto cura no es ni juez ni prelado; porque aunque tiene jurisdicción en el fuero interior, no la tiene en el fuero exterior contencioso, como dicen los doctores”.

En su escrito al Rey inicia su alegato con una queja: ¿cómo es posible que los medios utilizados durante años por curas experimentados y obispos para sacar a los indios de sus vicios, sean puestos en duda

“y mucho menos que se tengan por tiránicos y crueles quatro azotes, que como Padres, Maestro y Pedagogos mandar dar los curas al cuerpo para salvar las almas”⁷⁷.

Considera que esa pequeña corrección corporal es más benigna que una censura espiritual que no comprenderían y los apartaría de la Iglesia. Y, aunque reconoció que algún cura podía abusar de ese castigo –algo que vigilarían los prelados–, solicitó al Rey que se devolviera esa capacidad a los párrocos, pues era necesario, no solo para que los indios cumplieran con los preceptos de la Iglesia sino, también, para que respetaran a sus párrocos en un obispado donde por las distancias y dispersión de los pueblos se hallaban tan alejados del Obispo⁷⁸.

Al mismo tiempo, denunció la hipocresía de los justicias locales, llamando la atención sobre los “rigurosos azotes que mandan dar los Alcaldes mayores para cobrar los repartimientos y otras deudas de los indios”. En su informe sobre repartimientos se quejó, en efecto, de las vejaciones que los naturales sufrían por este motivo, de los “fraudes, perjuicios y estragos”, sin que los curas pudieran resolver gran cosa salvo el no impartirles la absolución.

Para demostrar que su postura era favorable a los naturales, se declaró contrario a que los indios recibieran por sus pecados contra la fe los mismos castigos que los españoles y contrario a que quedaran bajo la jurisdicción de la Inquisición, como algún predecesor suyo había propuesto.

En definitiva, el obispo de Oaxaca proponía otorgar a sus sacerdotes la jurisdicción en el fuero externo en esos casos, por el bien de la salvación de los indios. En realidad lo que buscaba era la ascendencia de párrocos y doctri-neros frente a los alcaldes mayores, y que su clero, el que residía en sierras y regiones apartadas, tuviera la misma o mayor autoridad que los justicias reales en aquellos pueblos⁷⁹. Se trataba de una defensa de la jurisdicción eclesiástica en temas que tocaban la cristianización y salud espiritual de los naturales.

⁷⁷ AGI, México, 2587, ff, 17r^o-19r^o.

⁷⁸ *Op. cit.*, ff, 20v y 21r.

⁷⁹ *Op. cit.*, ff. 17v^o-19r^o.

Parece que en este tema no logró gran cosa, pues en 1788⁸⁰ al tiempo que insistía en seguir al pie de la letra sus indicaciones sobre la enseñanza de la doctrina, indicaba a los clérigos que emplearan “todas aquellas *piadosas industrias* que les inspire su zelo”, pero que para otro tipo de apremios o castigos recurrieran a las justicias reales.

REFLEXIONES FINALES

La diócesis de Antequera de Oaxaca experimentó las injerencias borbónicas comunes a otras diócesis novohispanas. Hemos podido contemplar sus efectos en el ámbito diocesano así como el impacto en el ámbito local en relación con la parroquias y doctrinas de indios. El obispo Gregorio de Ortigosa puede considerarse un prelado ilustrado y en muchos aspectos regalista; actuó en sintonía con el virrey Bucarelli en sus primeros años al frente de la mitra y consideró en sus inicios las cédulas reales como parte importante de la normativa para gobernar su distrito.

Sin embargo, a medida que pasan los años y el regalismo se hace más incisivo o incide con más fuerza contra su jurisdicción, el prelado oaxaqueño discrepa y forcejea palmo a palmo en defensa de los derechos eclesiásticos en temas como el matrimonio o la normativa diocesana. Fueron asuntos que no suponían un ataque directo a la autoridad del Obispo, pero innovaban con la presencia secular en asuntos antes exclusivos del poder eclesiástico que mermaban poco a poco su autoridad.

Luchó por preservar la jurisdicción eclesiástica en el ámbito local defendiendo el control de cofradías por parte del clero y su autoridad en las comunidades indígenas. Los temas en discusión fueron variados –maestros, azotes, control de bienes de cofradías, etc.–, pero el fondo era único: que los alcaldes mayores no avasallaran la autoridad y jurisdicción del clero local.

Destacamos, en este sentido, por contraste, sobre la aquiescencia o claro regalismo de los arzobispos de México de su época, Francisco Antonio de Lorenzana y Alonso Núñez de Haro. Sin embargo, como hemos podido ver, en pocos casos logró vencer esas batallas, pero puso de manifiesto lo que consideró como potestad episcopal y jurisdicción propia.

⁸⁰ Cfr. [46] 122r°.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, RODOLFO, "En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas", en Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO, "El alto clero en Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V", en *Revista de Indias*, vol. LXXIII, N° 259, Madrid, 2013.
- ARAYA ESPINOZA, ALEJANDRA, "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona. Un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII", en *Historia* N° 39, vol. 2, Santiago, 2006.
- ARAYA ESPINOZA, ALEJANDRA *Ociosos, Vagabundos y malentendidos en Chile Colonial*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección sociedad y Cultura, 1999, vol. XVII.
- BECHTLOFF, DAGMAR, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense/ El Colegio de Michoacán, 1996.
- CAMELO, ROSA, "El cura y el alcalde", en Woodrow Borah, *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México D.F., UNAM, 1985.
- CARRERA, EDUARDO, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVIII-XIX)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- CARVAJAL LÓPEZ, DAVID, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación", en *Estudios de Historia novohispana*, N° 48, México D.F., 2013.
- CRUZ PERALTA, CLEMENTE, *Derecho, reforma y disciplina eclesiástica. Visitas pastorales del Arzobispo de México Francisco Antonio Lorenzana (1767-1769)*, tesis de maestría de Historia, México, UNAM, Facultad de Letras, 2012.
- CRUZ PERALTA, CLEMENTE, *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en el época colonial*, México D.F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2011.
- CRUZ RANGEL, JOSÉ ANTONIO, "Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia, y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco", en *Dimension antropológica*, N° 36, México D.F., 2006.
- DURÁN, JUAN GUILLERMO, "El regalismo borbónico en vísperas de la Revolución de Mayo. Condicionamientos ideológicos en el episcopado rioplatense (1803-1809)", en *Revista Teología*, tomo XLIX, N° 107, Buenos Aires, 2012.
- HERA, ALBERTO DE LA, "El regalismo indiano", en *Ius canonicum*, vol. XXXII, N° 64, Pamplona, 1992.
- LARDIZABAL Y URIBE, MANUEL DE, *Discurso sobre las penas contrahido á las leyes criminales de España, para facilitar su reforma*, Vitoria-Gasteiz, Sancho el Sabio, 2001.
- MARTÍNEZ FERRER, LUIS (ed.), *Decretos del concilio tercero provincial mexicano*, Zamora, Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz-El Colegio de Michoacán, 2009, vol. II.

- MERELLO ARECCO, ÍTALO, "El derecho de presentación en un canonista chileno del siglo XIX: Justo Donoso Vivanco", en *Revista de Estudios histórico jurídicos*, N° 23, Valparaíso, 2001.
- ORTEGO GIL, PEDRO, "Algunas consideraciones sobre la pena de azotes durante los siglos XVI-XVIII", en *Hispania*, vol. 62, N° 212, Madrid, 2002.
- PANIAGUA, JESÚS, "La actitud ilustrada de los obispos americanos en la época de Carlos III", en Jesús Paniagua, *España y América entre el barroco y la ilustración (1722-1804). II centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León, Universidad de León, 2005.
- PAZ OP, JUAN DE, *Consultas y resoluciones varias, theologicas, juridicas, regulares y morales*, Amberes, Hermanos Tourne, 1745.
- PEÑA MONTENEGRO, ANTONIO DE LA, *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid, CSIC, 1995.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., Madrid, Espasa, 2014
- ROMERO SAMPER, MILAGROSA, *Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense, 1998.
- ROMERO SAMPER, MILAGROSA, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid, Fragua, 1991.
- TANCK DE ESTRADA, DOROTHY, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, Colmex-CEH, 2009.
- TAYLOR, WILLIAM B., "¿Eran campesinos los indios?. El viaje de un norteamericano por la historia colonial mesoamericana", en *Relaciones*, vol. XX, N° 78, Michoacán, 1999.
- TAYLOR, WILLIAM B., *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México D.F.-Zamora, Mich., El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos-El Colegio de Michoacán, 1999.
- TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO, *El derecho penal de la monarquía absoluta: siglos XVI, XVII y XVIII*, Madrid, Tecnos, 1992.
- ZABALLA, ANA DE e IANIRE LANCHAS, *Gobierno eclesiástico y Reforma del obispado de Oaxaca. Un Libro de Cordilleras del obispo Alonso de Ortigosa. Ayoquezco, 1775-1791*, Bilbao, Editorial UPV/EHU, 2014.

EL BAJO CLERO RIOPLATENSE: MODOS DE ABORDAJE DE HISTORIAS DE GOBIERNO LOCAL Y DE MEDIACIÓN SOCIAL*

María Elena Barral

1. INTERSECCIONES HISTORIOGRÁFICAS PARA LA DEFINICIÓN DE UN PROBLEMA HISTÓRICO: EL BAJO CLERO Y LOS PROCESOS DE ARTICULACIÓN SOCIAL

La historia de la Iglesia Católica en Iberoamérica durante el periodo colonial ha sido beneficiada en las últimas dos décadas con nuevas aproximaciones y estudios sistemáticos sobre sus diversos ámbitos de actuación¹. Hasta entonces poco se podía decir acerca de las variadas instituciones y agentes que daban forma a las prescripciones religiosas moduladas en estas regiones y en aquellos años por el sistema del Patronato Regio. Solo conocíamos aspectos formales del funcionamiento de algunas de las más altas instituciones de la Iglesia diocesana –cabildos catedrales o tribunales eclesiásticos– y poco o nada sobre las más modestas parroquias rurales, de indios o de españoles. Los casi cotidianos conflictos que atravesaban estas instituciones quedaban afuera de las narraciones históricas con excepción de algunos momentos de alta conflictividad hacia fines del periodo colonial como pudo ser la expulsión de los jesuitas y los intentos borbónicos de resituar a la Iglesia al interior de la monarquía –ahora– vertical². El papel de las instituciones y agentes religiosos en la construcción del orden social y político no era una dimensión de análisis relevante que contribuyera a comprender mejor los procesos centrales de la historia del Estado y de la nación.

La evidente centralidad de la Iglesia Católica en el periodo y la región muchas veces se daba por supuesta y, en la misma operación, se la apartaba de la

* Agradezco los comentarios y preguntas realizadas en la presentación de una versión previa de este trabajo en el seminario “Dimensiones de la Justicia. Estado e Iglesia en América, siglos XVI-XIX”. Organizado por el Departamento de Historia Universidad Adolfo Ibáñez, Red Columnaria y Fondo de Iniciación: “Prácticas y representaciones de las actuaciones judiciales indígenas ante los foros de justicia: Siglos XVII-XVIII-XIX, Zona Central de Chile”. Las sugerencias de los evaluadores anónimos de este volumen han sido, asimismo, de gran utilidad.

¹ Un balance reciente sobre este campo de estudios en Argentina puede verse en Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Roberto Di Stefano (coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*.

² John H. Elliot, “Rey y patria en el mundo hispánico”, pp. 17-36.

necesidad de una investigación rigurosa y específica. Abundan, en este sentido, las expresiones del tipo “no podemos dejar de desconocer la importancia de la religión católica...” que elevaban esta actuación al rango de obviedad y, al mismo tiempo, prescindían de un análisis acerca de las formas concretas que asumía esa centralidad en las áreas rurales y urbanas, periféricas y centrales, de la alta o de la baja burocracia colonial.

A este estado de cosas contribuían distintas situaciones y mencionaremos solo dos entre ellas. En primer lugar la enorme distancia y ausencia de diálogo entre las versiones confesionales y apoloéticas de la historia de la Iglesia³ y del catolicismo y la historiografía que se desarrollaba en los medios académicos “laicos”. Mientras las primeras planteaban la intervención de la Iglesia en los principales acontecimientos del pasado nacional –y al mismo tiempo construían el mito de la ‘nación católica’–, los segundos desestimaban sin demasiada argumentación los estudios sobre el mundo religioso e institucional católico. Este exceso de secularismo en estos abordajes –abonado por un cierto progresismo anticlerical– puede verse como otra de las razones para la obturación de investigaciones sobre el campo de estudios que hace varias décadas se han ido incorporando a los debates y problemas historiográficos de la actualidad.

En esta oportunidad analizaremos en una de las vías que favoreció la renovación de los estudios sobre la Iglesia Católica en el periodo colonial y las primeras décadas del siglo XIX. Poner de relieve las consecuencias de algunas intersecciones historiográficas en términos de su contribución para el surgimiento de nuevos problemas, hasta el momento inexistentes, en las investigaciones sobre la sociedad rioplatense. Se trata de intersecciones historiográficas –en este caso de la historia rural y la historia de la religión y de la Iglesia Católica– que surgen de evidentes interrelaciones históricas que pese a su obviedad no dejaremos de precisar en esta reflexión. Ellas informan sobre la posición de las instituciones eclesiásticas y la religión en un conjunto de “intersecciones críticas”⁴: de los poderes institucionales y jurisdiccionales,

³ Entre ellas, pueden verse las clásicas historias de la Iglesia: Cayetano Bruno S.D.B., *Historia de la Iglesia en Argentina*; Rómulo Carbia, *Historia Eclesiástica del Río de la Plata* y Juan Carlos Zuretti, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*. Las órdenes religiosas, a su vez, han generado sus propias historias y al respecto puede verse: Jacinto Carrasco, *Ensayo histórico sobre la orden dominica en la Argentina*; Antonio de Santa Clara Córdoba Fr, *La orden franciscana en las repúblicas del Plata. Síntesis histórica, 1536-1934*; José Brunet, *Los mercedarios en Argentina*; Guillermo Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*; Andrés Millé, *La Orden de la Merced en la Conquista del Perú, Chile y el Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires* y *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires*.

⁴ William Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, p. 66.

del ejercicio de las justicias, de las asociaciones religiosas de los lugares de congregación comunitaria y de los momentos sacralizados de la vida y de la muerte. Desde estos nudos de fuerzas y de sentidos es que los curas y las creencias católicas son lugares convenientes desde donde pensar el problema de la mediación social y política de la que trata este artículo. ¿Cómo se dio este camino de indagación particular desde la historia rural a la historia de la Iglesia en general y de la historia del bajo clero en particular?

2. DE LA HISTORIA RURAL A LA HISTORIA DE LOS CURAS MEDIADORES

Desde comienzos de la década de 1980 y durante dos décadas la historia rural rioplatense de mediados del siglo XVIII a mediados del siglo XIX –en especial lo que hoy se conoce como pampa húmeda– ha tenido un desarrollo muy importante. Esta historia rural pampeana se inspiró, en gran medida, en la historiografía sobre la hacienda colonial hispanoamericana que había tenido un desarrollo más temprano en otras regiones como en México. La inclusión de la historia rural rioplatense en las líneas matrices de su “congénera latinoamericana” fue, sin embargo, tardía y parcial⁵. Como sucedió en la mayor parte de la historia agraria del continente, la imagen que había predominado hasta hace algunas décadas era la de un mundo rural dominado por la gran propiedad. Los primeros estudios serios y concretos de establecimientos productivos –el nombre local: estancias– fueron los dos casos rioplatenses incluidos en el Simposio de Roma de 1972 organizado por la Comisión de Historia Económica de CLACSO –en el marco del XL Congreso Internacional de Americanistas– el cual dio origen a la compilación de Enrique Florescano *Haciendas, latifundios y plantaciones*⁶. Según Raúl Fradkin se trataba de

“los primeros esfuerzos por conocer en profundidad los establecimientos productivos y, como en el resto de América, lo hicieron sobre la segunda mitad del siglo XVIII y a partir de establecimientos eclesiásticos”⁷.

⁵ Raúl Fradkin, “La historia agraria y los estudios de establecimientos productivos en Hispanoamérica: una mirada desde el Río de la Plata”, pp. 7-44.

⁶ Los “casos rioplatenses” fueron los artículos de Tulio Halperín Donghi (1975) sobre una estancia bonaerense y de Juan Carlos Garavaglia (1975) sobre una estancia de un pueblo de misión. Tulio Halperín Donghi, “Una estancia en la campaña de Buenos Aires, Fontezuela, 1753-1809”, pp. 447-463; Juan Carlos Garavaglia, “Actividades agropecuarias en el marco de la vida económica del pueblo de indios de Nuestra Señora de los Santos Reyes Magos de Yapeyú”, pp. 464-485.

⁷ Fradkin, *op. cit.*, p. 17.

Este tipo de estudios no llegó a alcanzar arraigo institucional debido a la ruptura y crisis del sistema universitario y científico que implicó la dictadura militar y el relanzamiento de la historia agraria colonial rioplatense debió esperar al fin de la dictadura y a la reconstitución de las universidades y centros de investigación⁸.

Desde este punto, que tiene inicio en la década de 1980 y luego de treinta años de investigaciones, la imagen de estas áreas rurales –conocida en las fuentes como “la campaña bonaerense”– ha cambiado de manera contundente. Esta producción historiográfica proporcionó nuevas conclusiones en cuanto a las relaciones sociales y puso de manifiesto una complejidad insospechada⁹. Vinculada a la impronta de la historiografía tradicional para la cual existía una campaña poblada por peones y “gauchos” (hombres solos) en un territorio dominado por la gran propiedad ganadera. Por el contrario, en la región se fueron configurando diversos ecosistemas social-agrarios en los cuales adquirió características diferenciadas el proceso de estructuración social. Por su parte, las investigaciones sobre los procesos migratorios mostraron la presencia de tradiciones y costumbres religiosas de larga data, que contradicen aquella imagen de “desierto” o de “nada sociológica” que durante tantos años prevaleció acerca de la historia rural en esta región y en este periodo¹⁰. En la descripción de Juan Carlos Garavaglia el par ideal asociado a la imagen de desierto es el gaucho “surgido de la nada y vagante sin rumbo por esas soledades pampeanas”. La nueva imagen que surge luego de la acumulación de investigaciones sobre la región revela la existencia de comunidades en formación al ritmo de la ocupación territorial, que afirmaron un tipo de producción –ganadera tanto como cerealera– en variadas escalas, que dieron vida a distinto tipo de intercambios mercantiles y participaron de en la construcción de un orden institucional en el cual las instituciones eclesiásticas tuvieron un papel fundante.

Esta idea de “nada sociológica” y de “vacío social” incluía a la Iglesia y a la dimensión religiosa de la vida de los varones y mujeres del campo de Buenos Aires. De manera que la historia rural al mostrar unas comunidades más complejas también favoreció la formulación de preguntas en torno a los procesos de articulación y control social y permitió indagar el modo en que

⁸ Raúl Fradkin señala que este relanzamiento presenta una imagen paradójica, ya que, por un lado, había una cierta continuidad en la selección de temas, pero, por otro, se verifica un cambio sustancial de los métodos y las preguntas que orientaron las investigaciones.

⁹ Distintos balances de esta producción historiográfica pueden verse en: Juan Carlos Garavaglia y Jorge Gelman, “Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: results of a historiographical renaissance”, pp. 75-105 y “Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural rioplatense (1750-1850)”, pp. 29-50; Raúl Fradkin y Jorge Gelman, “Recorridos y desafíos de una historiografía. Escalas de observación y fuentes en la historia rural rioplatense”, pp. 31-54.

¹⁰ Juan Carlos Garavaglia, “De *mingas* y *convites*: la reciprocidad campesina entre los paisanos rioplatenses”, p. 131.

instituciones y agentes religiosos podían intervenir en los mismos. A partir de estas hipótesis se fueron desarrollando distintas investigaciones que mostraron cómo los párrocos fueron los principales intermediarios en las zonas rurales de Buenos Aires y pusieron de manifiesto su papel primordial en el control social a falta de un poder policial bien organizado¹¹.

Este texto mostrará algunos de los cambios que experimentó el clero rural –o bajo clero– en relación con su papel de mediación social en los años posrevolucionarios. Una serie de transformaciones que se operaron al menos desde la década de 1810 los ubicaban en una nueva posición. Eran menos, habían perdido recursos –patrimonio territorial e institucional y fueros– y debían obedecer a un estado en construcción que buscaba centralizar y fiscalizar a las instituciones eclesiásticas y compartir –y disputar– los primeros planos con las figuras políticas en ascenso como eran los jueces de paz y el personal militar. Analizaremos difíciles adaptaciones que modificaron su papel y de cómo algunas de las herramientas que maniobraban para garantizar la paz común –los rituales de reconciliación– en la época colonial, se encontrarían en otras manos en los años posrevolucionarios e, incluso, los tendrían a ellos mismos como sus destinatarios.

Para finalizar esta breve contextualización del problema: ¿a qué denominamos “bajo clero”? Se trata de una denominación que acumula siglos de uso y, en frecuentes ocasiones, se presentó como sinónimo de “clero parroquial” lo cual representa un primer acercamiento al recorte del grupo eclesiástico. En el caso francés, en vísperas de la Revolución Francesa, la mayor parte del bajo clero provenía de este sector de los párrocos, pero sus ingresos incluían el diezmo, el beneficio curial y otros beneficios eventuales y fundaciones de misas¹². La situación en estas lejanas latitudes sería bastante menos acomodada desde el punto de vista del sustento material. Las formas de financiamiento del culto –que descansaba casi en los feligreses– configuraría una relación entre párrocos y feligreses, bastante peculiar sostenida en un difícil equilibrio construido entre la imposición de límites y la tolerancia hacia quienes, en última instancia, garantizaban la “congrua sustentación” de eclesiásticos.

El bajo clero se encontraba en las zonas rurales y realizaba su tarea pastoral entre una población, en su inmensa mayoría, iletrada de cuyo excedente agrario dependía para su subsistencia. Los feligreses, esos hombres y mujeres

¹¹ María Elena Barral, “Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX”, pp. 359-388 y *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*; María Elena Barral y Raúl Fradkin, “Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)”, pp. 7-48.

¹² Bernard Cousin, Monique Cubells y René Moulins, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution Française*.

a los cuales los párrocos debían convertir en feligreses cumplidores con la Iglesia –“cumplir con la Iglesia”–: se trataba de un imperativo centrado en el precepto pascual– eran de quienes dependían para su subsistencia. Los ingresos de los párrocos provenían de los derechos de estola por la administración de sacramentos o servicios litúrgicos que se regulaban a partir de un canon arancelario diocesano. Sin embargo, no recibían la totalidad de estos derechos parroquiales, ya que un cuarto de estos ingresos –la cuarta episcopal– debía remitirse al obispado. Otra parte de sus rentas resultaban del conjunto de las primicias: los primeros frutos de las cosechas que, aunque no tenía un valor fijo, representaban entre un 5 y un 10% del diezmo.

Entre estos eclesiásticos habían sacerdotes seculares como frailes de distintas órdenes religiosas, aunque sus funciones se encontraban diferenciadas: los curas diocesanos mandaban y los frailes obedecían. Sin embargo, este equilibrio numérico –y la presencia misma de los religiosos– solo es válida hasta los inicios de la década de 1820, cuando se implementaron un conjunto de reformas, entre ellas la Ley de Reforma del Clero luego de la cual las órdenes religiosas desaparecerían de la provincia de Buenos Aires.

El bajo clero tuvo la posibilidad de construir su liderazgo comunitario a partir de diversas formas de intervención social vinculadas a su posición de autoridad religiosa, a sus funciones judiciales, a su actuación en el empadronamiento de la población y en la gestión de la educación elemental y, más tarde, en los procesos electorales. Estos párrocos y sus auxiliares desempeñaron estas tareas desde sitios específicos desde los cuales buscaban congregarse a sus feligreses y confesionalizarlos: parroquias, viceparroquias, capillas, oratorios públicos y privados. Desde estos dispositivos buscaron –con mayor o menor éxito– garantizar la paz común y en colaboración o competencia con otras autoridades locales se disputaron los modos de hacerlo. Por este motivo –y antes de avanzar en esta dirección del análisis– realizaremos un paréntesis de algunas páginas (y de un mapa) con el objetivo ofrecer un panorama general de los dispositivos del territorio de la diócesis –o el “equipamiento”¹³ religioso– en los primeros años del siglo XIX¹⁴.

¹³ La noción de “equipamiento del territorio” de Darío Barrera, “Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de la Real Audiencia de Charcas, siglos XVI y XVII”, pp. 377-418.

¹⁴ La elaboración del mapa se ha inspirado en la investigación de Claudia Damasceno Fonseca, *Des terres aux villes de l’or. Pouvoirs et territoires urbains au Minas Gerais, Brésil, XVIII^e siècle*. Asimismo, se ha fortalecido en el intercambio realizado con esta historiadora en su seminario de la EHESS –Foncier, villes et territoires au Brésil: histoire et historiographie. Approches régionales et comparatives– durante el año 2013. Visita diocesana que se conserva casi en la totalidad de su recorrido: Edgard, Stoffel, *Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Río de la Plata, 1803 y 1805*.

3. LOS DISPOSITIVOS INSTITUCIONALES EN LA DIÓCESIS DE BUENOS AIRES A FINES DEL PERÍODO COLONIAL

La fundación de la diócesis la Santísima Trinidad puerto de Buenos Aires en 1620 cerraba la primera etapa de fundaciones de obispados hispanoamericanos (una nueva etapa tendría lugar desde la segunda mitad del siglo siguiente)¹⁵. En estos confines meridionales –como en la gran mayoría de las tierras de la corona española– los dispositivos religiosos de encuadramiento social estuvieron destinados, en primer término, a la población indígena: las parroquias de indios o doctrinas en las zonas de población densa y las misiones en las regiones fronterizas. Solo las principales ciudades contaban con parroquias destinadas a la población española y algunas de ellas contaban con otro tipo de curato, el curato de naturales. Las parroquias rurales destinadas a la población hispano-criolla serían un fenómeno más tardío, de las primeras décadas del siglo XVIII, y ellas acompañaron –en algunas zonas como institución casi exclusiva– los procesos de poblamiento y colonización interna los cuales, en la mayoría de los casos, expulsaban o exterminaban a población indígena que hasta entonces se encontraba fuera del dominio colonial. Así, a medida que la corona española incorporaba nuevas tierras a su dominio, debía organizar aquellos dispositivos más apropiados para reducir a la población “bajo cruz y campana” la cual debía, en la misma operación, convertirse en vasallos de la Corona y obedientes feligreses. Y estos dispositivos variaron en intensidad según la época y la población a las que se encontraban destinados.

En 1730 se erigen las primeras parroquias rurales en el obispado de Buenos Aires destinadas a la población no indígena (para la indígena, existían dispositivos específicos como las reducciones). Se trata del inicio de la diversificación de estructuras eclesiásticas y la limitación del poder e influencia de los religiosos –los jesuitas de modo más radical– y de las misiones como dispositivo del control fronterizo en la mayoría de estas áreas del Obispado y la Gobernación. Los cambios más importantes –en términos de estructuras eclesiásticas– están ligados a los procesos de colonización interna y de insti-

¹⁵ El obispado de la Santísima Trinidad del Puerto de Buenos Aires fue creado apenas tres años después de la creación de la Gobernación de Buenos Aires. Tanto la jurisdicción civil como la eclesiástica habían resultado de una división de Paraguay y ambas compartían el mismo territorio. De modo que este espacio correspondía solo a una parte del virreinato del Río de la Plata creado en 1776 e incluía a Buenos Aires, la Banda Oriental, Santa Fe, Corrientes y algunas de las misiones guaraníes. En teoría comprendía: “al Norte el río Paraná linderero nacional, al Sur la Patagonia, hasta el confín interoceánico, al Este la frontera de Río Grande, y al Oeste una línea que partía de la esquina de la Cruz Alta, frontera del Tucumán” en Carbia, *op. cit.*, p. 113.

tucionalización consiguiente y a la progresiva –y relativa– crisis de las misiones jesuíticas.

En varias oportunidades, el despliegue de las estructuras eclesiásticas en las áreas rurales de Buenos Aires, donde las parroquias tenían una preeminencia casi absoluta, puede ser vista como una de las vías privilegiadas de intervención social eclesiástica en la región debido al papel central que representaron estos dispositivos en el proceso de construcción de un orden institucional rural. Muy cerca de Buenos Aires, a poco más de 200 km, otro territorio de la diócesis de Buenos Aires –los Entre Ríos, la parte suroriental de la actual provincia homónima– experimentó un proceso de institucionalización muy particular hacia finales del siglo XVIII donde también, aunque de un modo diferente, las parroquias –y la religión en general– desempeñarían un papel central. Allí, el de las parroquias muestra algunas diferencias con aquel primer proceso de despliegue de la red parroquial en Buenos Aires de 1730. En primer lugar porque la instalación de las parroquias a inicios de la década de 1780 se organizó en un contexto muy diferente al que medio siglo antes registró la creación de las primeras parroquias de la campaña bonaerense. En las zonas rurales de Buenos Aires los párrocos fueron, para la mayoría de los hombres y mujeres, la primera –y tal vez la única– autoridad de un poder institucional conocida a lo largo de su vida; mientras que en Entre Ríos los párrocos no estaban tan solos desde el punto de vista de los dispositivos del gobierno local¹⁶. Por un lado, había autoridades –judiciales, policiales y militares– previas y, por el otro, el proceso de institucionalización en la región se aceleró por la inmediata instalación de los cabildos y las comandancias militares¹⁷. En consecuencia, en esta región, el papel “fundacional” de las parroquias fue mucho menos evidente dado que pocos años después de su creación, debieron convivir con los cabildos y las comandancias militares. Los párrocos se encontraban lejos de haber asegurado la obediencia de sus feligreses cuando se hallaron rodeados de otras autoridades institucionales que buscaban encuadrar su acción.

En el norte de la diócesis –actual región fronteriza de Argentina, Brasil y Paraguay– el territorio de las misiones experimentó un sostenido declive desde mediados de siglo. En torno a 1750 se verifica un aumento de la conflictividad en las reducciones jesuitas como consecuencia de la guerra guaraníca en el contexto de la aplicación del Tratado de Madrid (o de Permuta) y la

¹⁶ María Elena Barral, “Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII: los conflictos en Gualeguay”, pp 99-115 y “Alboroto, ritual y poder en los procesos de institucionalización de un área periférica del litoral rioplatense (Gualeguay, fines del siglo XVIII)”, pp. 129-158.

¹⁷ Julio Djenderedjian, *Economía y sociedad en la Arcadia criolla. Formación y desarrollo de una sociedad de frontera en Entre Ríos, 1750-1820*.

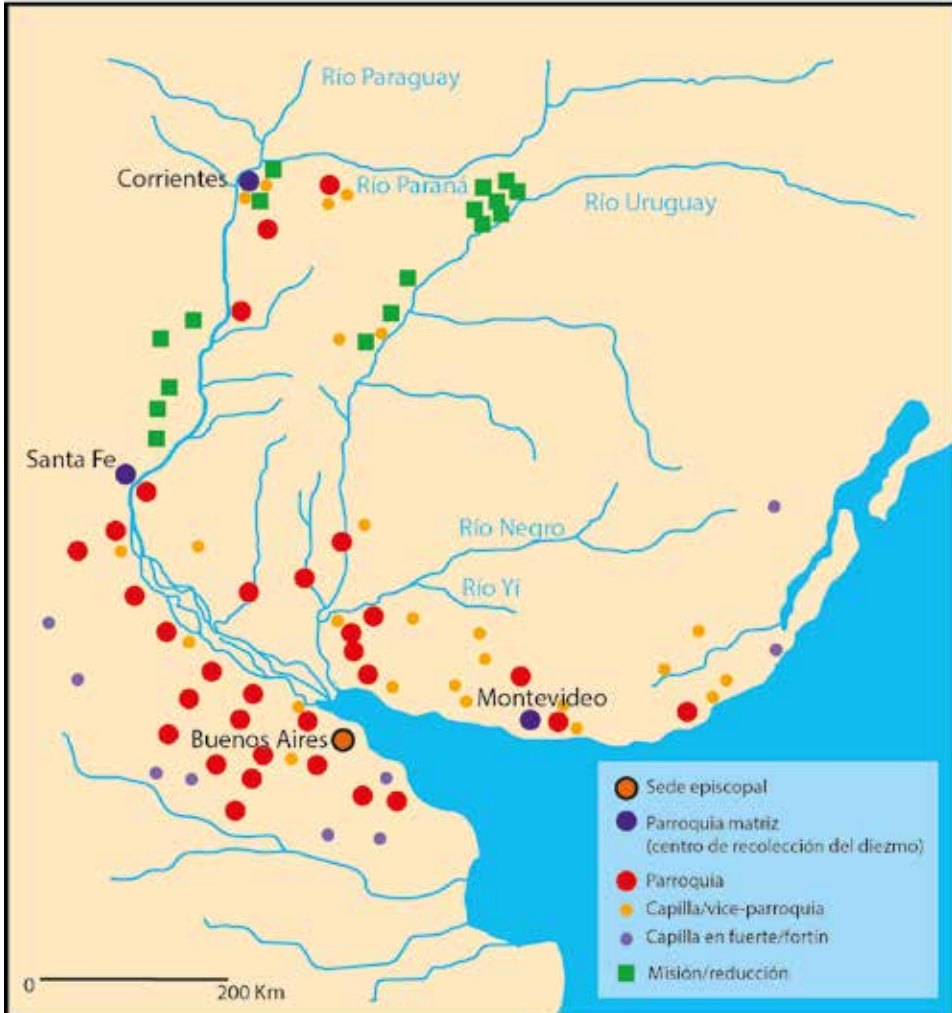
disputa en torno a las misiones “orientales” (que se ubicaban al este del río Uruguay). En términos más generales las misiones jesuíticas habían comenzado a perder población por el impacto del nuevo escenario borbónico. Los textiles importados de Europa perjudicaron la producción de algodón de las misiones y los indios misioneros fueron saliendo de ellas en busca de nuevas oportunidades. Esta tendencia se acentuó luego de la expulsión en 1767: a partir de este momento la población de las misiones disminuyó de modo más acentuado y las migraciones hacia regiones del sur de Paraguay aumentaron. Luego de la expulsión de los jesuitas, las misiones pasaron a manos de otras órdenes religiosas –dominicos, franciscanos y mercedarios– o al clero secular y, además, la Corona separó el gobierno temporal y espiritual designando un administrador laico para las cuestiones económicas quien trabajaría junto al corregidor y mayordomo indígena. Los administradores de cada pueblo debían responder a una administración general con sede en Buenos Aires encargada de controlar las cuentas de todos los pueblos, recibir remesas, comercializarlas y redistribuirlas¹⁸. Por primera vez se autorizaba la residencia permanente de funcionarios españoles no eclesiásticos en los pueblos.

La configuración de la diócesis de Buenos Aires en sus últimos años coloniales revela transformaciones notables en relación con la localización de los dispositivos organizados para la actividad religiosa. Como se observa en el mapa hay más estructuras eclesiásticas en el sur de la diócesis (a diferencia de lo que sucedía en el siglo XVII cuando la mayor concentración de las mismas –en ese caso, misiones– se daba en el norte) y ellas son más diversas. En los primeros años del siglo XIX la parroquia es la estructura religiosa predominante y el peso de las misiones como dispositivo para reducir a la población bajo cruz y campana se reduce¹⁹.

Como algunos años antes se verificaba para las zonas rurales de Buenos Aires y el suroriente entrerriano el proceso de colonización interna se profundizó en la Banda Oriental en los primeros años del siglo XIX. De este modo, los nuevos espacios, al tiempo que eran equipados a través de los dispositivos más apropiados a la población que se buscaba controlar, se transformaban en territorios. En este proceso las capillas y oratorios buscaron articular y controlar esta población que se incrementaba día a día. Si bien esta historia aún no ha sido estudiada de modo sistemático, que algunas de estas capillas se convirtieron en sedes parroquiales y viceparroquiales.

¹⁸ Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones guaraníes*.

¹⁹ Las misiones “orientales” –es decir, aquellas que se encontraban al este del río Uruguay y que eran terreno de disputa entre España y Portugal– dejarán definitivamente de estar bajo control español. Sin embargo, en otras zonas de frontera donde se profundiza la presencia de misiones como el norte de Santa Fe.



Diócesis de Buenos Aires (1803-1805).

Fuente: Elaborado sobre la base de la visita diocesana del Dr. Benito de Lue y Riega. Stoffel, *op. cit.*

En vísperas de la Revolución de Mayo las parroquias, capillas y oratorios habían participado con intensidades y ritmos variables de distintos procesos de institucionalización. En algunas regiones la autoridad religiosa intervino en la articulación de las comunidades rurales y en sus historias de conflictividad. Hacia fines del periodo colonial muchos de ellos exhibían entre sus méritos y servicios la atención pastoral en el “desierto” rural y su acción “civilizadora” en dirección al progreso de sus feligresías. Se analizará entonces las diversas vías por medio de las cuales este “bajo clero” construyó su liderazgo, de qué manera esta posición se vio amenazada luego de la Revolución y los crecientes obstáculos que se les presentaron para garantizar la paz común.

4. EL BAJO CLERO: MEDIACIÓN Y GOBIERNO LOCAL

En las últimas décadas coloniales la labor de *un buen párroco* tenía un objetivo preciso: convertir a los pobladores de la campaña en feligreses, confesionarlos y reunirlos *bajo cruz y campana*. Cuando los eclesiásticos debieron testimoniar las acciones más relevantes durante sus administraciones resaltaron las virtudes de la caridad, la generosidad y el resguardo de la paz y la armonía así como las tareas relacionadas con el arreglo y *decencia* de los templos. Estas aptitudes y obras redundaron en la ampliación y brillo de sus carreras y favorecieron su construcción como líderes comunitarios.

Este liderazgo se construyó a partir de diversas formas de intervención social²⁰, como lo fue, por ejemplo, el ejercicio de la justicia eclesiástica. Los párrocos en tanto jueces, intercedieron en disputas matrimoniales, se ocuparon de sucesiones testamentarias y batallaron para remediar *pecados públicos* y *escandalosos*. Si bien estas funciones judiciales fueron recortadas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII muchos párrocos no las resignaron de un modo dócil y obediente.

Las parroquias, como sedes de poder eclesiástico, desempeñaron un papel fundante en la creación de un orden institucional rural y, durante la mayor parte del siglo XVIII los párrocos serían las únicas autoridades de un poder institucional que la gente del campo vería, quizá, en buena parte de su vida. Hacia fines del siglo XVIII, junto a los párrocos, cobraban protagonismo *las otras justicias* y así se configuraba, poco a poco, la dupla local cura-alcalde cuyas funciones se equiparaban en la convergencia de la política borbónica con el despliegue de instituciones y autoridades civiles en la campaña, lo que generaba una pugna creciente y se abría una brecha para los potenciales y efectivos enfrentamientos. Tanto los curas como los alcaldes debieron empadronar a la población de sus jurisdicciones: los curas para controlar el cumplimiento del precepto anual y los alcaldes con distintos objetivos de tipo tributario, militar o político. En las funciones judiciales que ambas autoridades desempeñaron se registran preocupaciones comunes como el control de la vagancia y la vigilancia de la moral pública. Cuando la educación elemental se establecía en el ámbito provincial como uno de los objetivos de las autoridades civiles, los curas y los alcaldes integraron las *juntas protectoras de escuelas* y sus acciones debían propender a la *civilización y reforma de costumbres*.

Los párrocos eran los capellanes de las cofradías que se fueron erigiendo en las parroquias rurales de Buenos Aires, la mayoría de ellas dedicadas a las

²⁰ Un análisis pormenorizado del papel de mediación de los párrocos rurales de Buenos Aires puede verse en Barral, *De sotanas...*, *op. cit.*

ánimas benditas del purgatorio. Según sus constituciones las juntas de cofradías no podían realizarse en ausencia del capellán. Estos sacerdotes encontraron en los cofrades un grupo de auxiliares dispuestos a colaborar en distinto tipo de tareas: administrar las tierras *de la virgen* o *del santo*, bautizar *en caso de necesidad*, entregar limosnas y donaciones, trabajar en el arreglo de los templos o subsidiar actividades festivas en los tiempos fuertes del año litúrgico. Para los cofrades se trataba de un espacio con distintos significados: asistían a los hermanos en una *buena muerte*, participaban en las distintas celebraciones de la comunidad y servían como espacios de sociabilidad y de pertenencia de los *vecinos principales* quienes encontraban en estas hermandades espacios para su construcción como el sector de los notables locales. Desde este nivel de observación es ostensible el papel central de los párrocos, de las parroquias, las cofradías y los rituales en la construcción del orden institucional y de la conformación de los poderes locales.

Al mismo tiempo el análisis realizado pone de manifiesto algunas de las rupturas y los quiebres en este proceso. Es evidente que uno de los principales cambios proviene de la coyuntura política que se abrió en 1808-1810 y que para la Iglesia Católica implicó una crisis particular en tanto las jurisdicciones eclesiásticas se fragmentaron y las autoridades religiosas locales se vieron impedidas de tomar contacto con las sedes de poder extraterritoriales como el caso Arzobispado de Charcas –del cual dependía la diócesis de Buenos Aires– o la misma Santa Sede. El no reconocimiento de la Santa Sede de las decisiones políticas que el proceso revolucionario abrió en el Río de la Plata impuso que la cuestión del patronato se dirimiera rápidamente²¹. Si por un lado Mariano Moreno pocos días después de la Revolución se declaraba favorable a que el gobierno provisorio ejerciera estas funciones los mismos términos que lo habían hecho los virreyes, más tarde, y luego de una consulta a dos teólogos –el deán Funes y el Dr. Juan Luis de Aguirre–, se decidió que la Junta tenía derecho a ejercerlo debido a que el mismo era un atributo inherente a la soberanía y no una concesión pontificia a la persona de los monarcas. De este modo “los pueblos” al reasumir el ejercicio de la soberanía recuperaban al mismo tiempo el derecho de patronato y lo depositaba en la junta porteña.

A lo largo de la década de 1810 y de 1820, en varias oportunidades, se profundizaron algunas de las medidas inspiradas en el ideario galicano que dotaba de gran autonomía a las iglesias locales. Así, la asamblea del año XIII

²¹ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*; Valentina Ayrolo, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: La Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”, pp 31-60; Ignacio Martínez, *Una Nación para la Iglesia Argentina*.

desligó a los regulares de sus superiores residentes en España creando la Comisaría de Regulares con una autoridad única para el conjunto de las comunidades religiosas, extinguió la autoridad de la Inquisición y se declaró independiente de las autoridades eclesiásticas fuera del territorio. Luego, el Estatuto Provisorio de 1816 concedió al Director Supremo la atribución de presentar los beneficios eclesiásticos de patronato con excepción de las dignidades correspondientes a las iglesias catedrales. La crisis de 1820 creó otro escenario: separó de hecho a los conventos y monasterios de sus provinciales residentes en otras provincias.

La segunda década revolucionaria traería los cambios más decisivos con el programa reformista rivadaviano que se proponía convertir las instituciones eclesiásticas en un segmento del estado en formación e implicó la expropiación de recursos económicos eclesiásticos orientada por esa misma política de centralización de sus instituciones, de desamortización de los recursos y de eliminación de los fueros²². Sin embargo, las medidas más impactantes –sobre todo para el “bajo clero”– no se circunscribían a las destinadas a la reforma de la Iglesia. Como parte de estas reformas se multiplicaron las autoridades no religiosas. Los párrocos se vieron rodeados, en el ámbito local, de nuevas figuras –como los jueces de paz– que acumulaban protagonismo y con quienes entraban en competencia y disputaban los espacios de mediación social. Estas experiencias harían que el clero de Buenos Aires de fines de la década de 1820 y de la década de 1830 ya no fuera el mismo que aquel del periodo tardocolonial. La necesidad de pelear por un espacio de liderazgo comunitario hasta entonces fuera de discusión, transformaron una vez más su politización²³.

Para decirlo con absoluta claridad: la politización del clero no era nueva, aunque en este nuevo contexto se profundizó, reorientó algunos de sus modos de expresión y, en consecuencia, se hizo más visible. El hecho mismo de que esta transición política con sus novedades y sus rupturas impactara de este modo en los agentes e instituciones eclesiásticas muestra el grado de imbricación social y política que experimentaron en los siglos coloniales.

²² En diciembre de 1822 se sancionó la Ley de Reforma del Clero que integraba un conjunto de reformas llevadas a cabo entre 1821 y 1824 durante el gobierno de Martín Rodríguez, llamadas comúnmente “reformas rivadavianas” debido a quien fuera su principal impulsor desde el cargo de ministro de Gobierno. Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza*.

²³ María Elena Barral, “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la “paz común” en las primeras décadas del siglo XIX”, pp. 151-174 y “Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822”, pp. 51-68.

5. DE MEDIADORES COMPONEDORES A INTERMEDIARIOS BANDERIZOS: LOS CURAS Y SU PAPEL EN LA GESTIÓN DE LA PAZ COMÚN

Este desplazamiento de los eclesiásticos en relación con los significados de las mediaciones puede reconocerse en forma cabal a través de la práctica de los rituales de reconciliación. Se trata de una práctica administrada por los eclesiásticos en tiempos coloniales, que se iría alejando de esta gestión hasta pasar a manos de las autoridades políticas en los inicios de la década de 1830.

En la época colonial una de las formas que asumieron estos rituales fue el *Sermón de los enemigos*. Se trataba de una práctica llevada a cabo durante las *misiones interiores* que recorrieron la campaña bonaerense y otras zonas de la diócesis durante el siglo XVIII. Obispos, cabildos y párrocos encontraron en la acción de los misioneros respuestas a diferentes problemas: los prelados apelaron a ellas como un instrumento de pacificación, los cabildos las veían como una herramienta para el ordenamiento de la vida rural y los párrocos encontraban en los misioneros una ayuda para llevar a cabo las más básicas de sus tareas pastorales.

El fin principal de las misiones se orientaba a la confesión y comunión general: convertir pecadores a penitencia. Era la oportunidad para ganar santos jubileos o indulgencia plenaria, aunque para ello era necesario prepararse, por lo que durante varios días tenían lugar los sermones, doctrinas y penitencias. Una de las formas de preparar las confesiones era el *Sermón de los enemigos*: un ritual de reconciliación entre aquellas personas que se hallaban enemistadas. Los estudios sobre las *misiones interiores* en la Península Ibérica –y en la cristiandad occidental– señalan este ritual como uno de los momentos más fuertes que tenía lugar los días de la misión porque suponía una preparación individual y comunitaria para la confesión y la comunión general. Era concebido como parte de una batería de dispositivos para que los “corazones enemistados” pudieran vencer el odio por las afrentas recibidas y por ello era considerado como la máxima expresión de caridad. Este tipo de prácticas penitenciales, revestidas de una fuerte carga afectiva y de un carácter espectacular, buscaban corregir “desviaciones notorias”²⁴.

Este ejercicio de la reconciliación entre vecinos debía realizarse según pasos establecidos en el “Ceremonial de misiones...”, una suerte de manual

²⁴ Sobre las misiones interiores véanse Louis Châtellier *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe-XIXe*; Pierre Antoine Fabre et Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes. “Notre lieu est le Monde”*; Federico Palomo del Barrio, *Fazer dos campos escolas excelentes: los jesuitas de Evora, la misión interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*; Francisco Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*.

que pautaba las actividades de los misioneros²⁵. La intención del “Ceremonial...” era organizar “una sencilla relación del método que se ha observado hasta ahora en el ejercicio Santo de Misiones”, una suerte de registro de la experiencia acumulada hasta el momento. Por esta razón expresaban:

“no hemos querido alterar cosa substancial, sino apuntar a lo que hemos practicado para que sirva de modelo por donde se arregle nuestra conducta y la de los que nos fueren sucediendo”²⁶.

Este “Ceremonial...”, de factura local, puede mirarse como un tipo de material que recoge, a la vez, las pautas más o menos generales del ejercicio de las misiones interiores dentro de la orden y los rasgos particulares que podía asumir la práctica en esta región.

Allí se indicaba con suma precisión:

“el que hubiese injuriado u ofendido a alguna persona, irá a buscar a su casa (o carreta) y en llegando dirá *La Paz de Dios sea en esta casa y responderán de adentro, Amen*”²⁷.

Luego pediría perdón y el que lo recibía debería decir:

*“Yo le perdono, para que Dios me perdone; y si lo he ofendido en algo, perdóneme también por amor de Dios. Luego, si son Hombre, o Mujer, y Mujer o Marido y Mujer, se abrazarán y si gustan pueden conversar un rato indiferentemente pero no hay que hacer a conversación las cosas que ocasionaron los disgustos, no hay que decir: Ud. tuvo la culpa, yo tenía razón. Nada. Conversen (o platiquen) sobre otros asuntos y olviden para siempre sus sentimientos”*²⁸.

Durante la década de 1820 con la disminución y la casi desaparición del clero regular como producto de la Ley de Reforma del Clero estas misiones dejaron de realizarse y recién retornarían a lo largo de la década de 1830 cuando, bajo el rosismo²⁹, se restauraba la orden dominica y se recibía a los jesuitas. En ausencia de los religiosos, no obstante, se encontraron sustitutos

²⁵ En este caso se trataba de misiones llevadas a cabo por los franciscanos del Colegio de Misioneros de Propaganda Fide de San Carlos de Carcarañá erigido en una antigua estancia jesuita de Santa Fe.

²⁶ “Ceremonial de las misiones del Colegio Apostólico de San Carlos del Carcarañal. Año 1792”, p. 99.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 117-118 [las cursivas son nuestras].

²⁸ *Op. cit.*, p. 118 [las cursivas son nuestras].

²⁹ Nos referimos a las décadas de 1830 y 1840 cuando la figura central de la política argentina es el gobernador de la provincia de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas.

para los rituales de reconciliación³⁰. Las características que asumirían estos sustitutos dan cuenta del nuevo lugar que las instituciones eclesiásticas ocupaban en la sociedad, de las cambiantes relaciones que los poderes gubernamentales establecían con la Iglesia y del papel que les tocaba en cada caso, desempeñar los párrocos.

En este contexto, luego del ensayo reformista, se acudiría a los *Ejercicios espirituales* cuando era necesario intervenir en algún conflicto que trascendía los límites de las comunidades. El provisor de la diócesis, José León Banegas –a falta de obispo desde 1812 cuando fallecía Benito de Lue y Riega, el último Obispo “colonial”– promovía la reconciliación entre las partes enfrentadas y suministraba una *data* o tanda de estos *Ejercicios* (entre una semana y diez días), organizados por un director espiritual asistido por beatas. En algunos casos se trasladaban a los pueblos de la campaña para realizar la *data*.

Este procedimiento puede verificarse en un conflicto que involucró al párroco Julián Faramiñán y al juez de paz Julián Solveyra en un pueblo de la frontera bonaerense, la Guardia de Luján, hoy Mercedes entre 1828 y 1829³¹. El provisor del obispado, José L. Banegas, se había dirigido al curato para investigar “por sí mismo” el conflicto entre el cura y el juez de paz y allí ordenó la *data* de *Ejercicios* a fin de pacificar los ánimos. Los testimonios de los vecinos precisaban esta función de los *Ejercicios*:

“me consta que habiendo tenido este pueblo la felicidad de presentarse el Director Suárez con unas siervas de Dios a dar Ejercicios que realmente los necesitaba este pueblo por las muchas desavenencias y escaso de un buen pastor”³².

Esta tanda de *Ejercicios espirituales* incluía un acto de reconciliación del cual el provisor del obispado daba testimonio:

“fue llamado una noche al cuarto del Rector Don Miguel Ignacio Suárez acompañado del finado Don Francisco González, el cura Don Julián Faramiñán y [encontró] a un individuo que arrodillándose delante del que certifica le pedía perdón con demostraciones tan patéticas que afectando vivamente trató luego de levantarlo de la actitud en que se

³⁰ Sobre la dimensión religiosa del perdón en la justicia secular puede verse la investigación de Alejandro Agüero sobre Córdoba durante el periodo colonial: Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*.

³¹ El análisis en detalles de este conflicto puede verse en María Elena Barral, “Ministerio parroquial, conflictividad y politización: algunos cambios y permanencias del clero rural de Buenos Aires luego de la revolución e independencia”, pp. 153-178.

³² Archivo General de la Nación (Argentina), X-15-3-1 (en adelante AGN).

hallaba y al verificarlo conoció era el Juez de Paz Don Julián Solveyra que solicitaba reconciliarse con el cura Don Julián Faramián y Don Francisco González *lo que se verificó protestándose recíprocamente la cordialidad de sus afectos y el olvido de las disensiones anteriores*³³.

En este episodio el director de los *Ejercicios espirituales* –Miguel Suárez– era un eclesiástico, aunque ya no se trataba de un religioso, sus asistentes eran beatas³⁴ y la máxima autoridad del obispado era el provisor. Estas modificaciones muestran algunas de las transformaciones de las instituciones eclesiásticas: la supresión de los conventos de regulares y con ella la desaparición de algunas de las prácticas que desarrollaban como las *misiones interiores*, sustituidas, al parecer, por la data de *Ejercicios espirituales*. El *Perdón de los enemigos*, por su parte era sustituido un acto de reconciliación entre las partes, menos formalizado, aunque con características similares. Y, además, el párroco se encontraba en el centro de la disputa.

Pese a estas intervenciones, la paz no llegaba a los pueblos de Luján ni a su Guardia. Es evidente que se trata de conflictos que no solo involucraban a personas sino, también, a grupos y que sus motivos tampoco eran personales. Los tumultos en zona no eran nuevos. Muchos de los protagonistas reaparecerían a lo largo de la década, en su mayoría alineados del mismo modo, en las mismas facciones y muchos de los argumentos para descalificar a los adversarios se reeditaban.

Hacia 1831, durante el primer gobierno de Juan Manuel de Rosas, en la Villa de Luján volvían a enfrentarse el juez de paz y el párroco a propósito de la negativa del eclesiástico de sacar a la Virgen de Luján en procesión. Más allá de los motivos de unos y otros merece resaltarse que el mediador ahora era Elías Galván, el Subinspector de Campaña. Sus argumentos en esta mediación revelan parte de los cambios entre la Iglesia y los poderes políticos. Su principal crítica al juez de paz atendía a haberse dirigido al diocesano y no al gobierno

“cometiendo el exceso de abrogarse atribuciones peculiares del Gobierno en quien reside el Patronato de las Iglesias y la protección del culto católico”³⁵.

³³ AGN, X-15-3-1 [las cursivas son nuestras].

³⁴ La Casa de Ejercicios Espirituales fundada por María Antonia de Paz y Figueroa continuaba desarrollando sus actividades. En el periodo rivadaviano vivían en la casa treinta y un mujeres beatas y dieciséis “niñas pobres” y eran constantes las quejas por parte de las autoridades acerca de la falta de reglas en aquella casa. Agradecemos este dato a Alicia Fraschina “Limitando la eficacia del Real Decreto: María Antonia de Paz y Figueroa, beata de la Compañía, 1730-1799”, pp. 139-168.

³⁵ AGN, X-24-3-4.

Del párroco se burlaba por su “impopularidad” y falta de manejo de la situación. Conforme con su mediación Elías Galván expresaba:

“ambos recibieron y, debo asegurar, que ambos confesaron simultáneamente su error y prometieron que en lo sucesivo estaban ciertos se entenderían mejor en cualquier ocurrencia”.

Pese a ello se marchaba de la Villa de Luján con la satisfacción del deber cumplido e, incluso, manifestó: “esta tarde he paseado y visitado algunas casas con los dos”³⁶. Se trataba de un tipo de demostración pública de concordia que replicaría en una nueva intervención en la Guardia de Luján pocos días después.

Anticipaba en una nota al gobernador el desafío que se avecinaba:

“Ahora quedo dando principio en esta Guardia donde las animosidades son muy antiguas y donde toda reconciliación ha sido siempre muy transitoria”³⁷.

El nuevo conflicto en la Guardia de Luján complicaba otra vez a su párroco. En esta oportunidad las razones del enfrentamiento se vinculaban al modo en que este había organizado la elección de síndico de la parroquia y designado una comisión para la construcción del nuevo templo. El actual conflicto volvía a oponer a las facciones en pugna que se enfrentaban desde hacía algunos años en este poblado. Como en Luján, los dispositivos para pacificar se encontraban en manos del poder político. Elías Galván reconvenía a las partes. Al párroco le recordaba su papel en la preservación del orden social y que sus intervenciones debían mostrarse imparciales:

“que él es el pastor y que para con todos debe ser Justo y buen Padre, que de ningún modo debe tomar parte en desavenencias sino que por el contrario toda vez que asomasen lo que le corresponde es que empeñe sus funciones pastorales para cortarlas, sofocarlas, que reine la paz y que todos formen una familia”³⁸.

Volvía a retirarse satisfecho. En la carta se detenía en un momento de su mediación y exponía la satisfacción experimentada al:

³⁶ AGN, X-24-3-4. [las cursivas son nuestras].

³⁷ *Ibid.*

³⁸ AGN, X-24-3-1.

“salir inmediatamente el Comisario, el Juez de Paz y Calatayud con el que firma y dar un paseo por las principales calles de la Guardia y después de hacer una visita a los RR PP Misioneros de quienes dos y el cura estaba presente salieron acompañando al paseo que con este motivo se hizo más largo, se encaminaron para la morada del que suscribe donde se sirvió a la comitiva con café que se había preparado al efecto y se retiraron muy amigablemente comportándose de un modo muy civil en todos estos actos *los tres reconciliados*”³⁹

Las prácticas de reconciliación transparentaban la vida política y revelaban las transformaciones de las instituciones eclesiásticas en la sociedad y de sus vínculos con los poderes gubernamentales, y los nuevos lugares de los párrocos.

PALABRAS FINALES

Los párrocos se desempeñaron como mediadores en las comunidades rurales rioplatenses, pero cumplieron este papel de diferente modo a lo largo del periodo que este trabajo estudia. Este papel se nutrió de diversos significados y manifestó una efectividad variable –en el sentido de lograr la *paz pública*– en diferentes momentos de estos convulsionados años. Si en la época colonial los párrocos se presentaban como los guardianes del orden comunitario –y durante la mayor parte del siglo XVIII fueron los únicos– a medida que avanzaba el siglo XIX, se sumaron a la lucha facciosa perdiendo así este lugar de custodios de la *paz común*.

Los eclesiásticos se vieron, por un lado, apartados o, en el mejor de los casos, desplazados de los primeros planos, de la administración de algunas instituciones de clemencia –como el asilo en sagrado– y de los rituales de reconciliación –como el *perdón de los enemigos* en las *misiones interiores*– al tiempo que eran parte interesada e implicada en los conflictos y, por lo tanto, destinatarios de las nuevas modalidades que asumían las prácticas de reconciliación. Bajo el rosismo la idea misma de perdón y reconciliación tendría límites muy precisos: una ceremonia como el *Perdón de los enemigos* no podía contemplarse en la política semiótica del federalismo donde el “enemigo unitario” era representado como un traidor a la patria –y quemado como Judas en la Semana Santa–, un ser dominado por las fuerzas diabólicas y la encarnación misma del mal. La propia identidad federal, en esta cultura política que apelaba a distintos símbolos religiosos, se construía en oposición

³⁹ AGN, X-24-3-1 [las cursivas son nuestras].

a ese enemigo que se nombraba y reconocía en distintos rostros y comportamientos execrables⁴⁰. También en estas construcciones la religión católica aportaba sus longevos soportes y contenidos que facilitaban el deslizamiento de los mensajes de reconciliación, rebeldía y subordinación, según se tratase. El clero, por su parte, se situó –en la mayoría de los casos, como pudo– en las posiciones que les asignaban los gobiernos de cada momento político o en aquellos espacios ganados a través de sus méritos y servicios o que resultaban accesibles a partir de su pertenencia a redes familiares o clientelares.

La escritura de una historia del bajo clero y de sus tareas de cara a la conciliación comunitaria –vacilantes y vulnerables a las coyunturas políticas–, entre las últimas décadas coloniales y los años que vieron sucederse ensayos de construcción de distintos ordenamientos políticos en el temprano siglo XIX, ha sido posible a partir de un conjunto de operaciones historiográficas. La convergencia de estudios en una misma región y periodo y la capacidad de diálogo entre las evidencias de las diferentes investigaciones han favorecido el surgimiento de nuevas preguntas y de nuevos problemas.

La actuación del “bajo clero” se presenta como un actor clave el momento de analizar distintas formas de mediación social. Su estudio permite dimensionar las transformaciones que se operan en sus perfiles y en sus modos de intervención social, ligados a las transformaciones políticas y económicas que experimentaba la región entre el siglo XVIII y XIX. De un modo más amplio, el estudio de los mediadores o de los lugares “en el medio” se presenta así como una vía fecunda para pensar en la articulación entre el proceso global y el conocimiento local, para incluir la negociación y el conflicto en las historias estudiadas y para propiciar una historia social más interrelacionada.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, ALEJANDRO, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- AYROLO, VALENTINA, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: La Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, vol. 14, Buenos Aires, 1996/7.
- AYROLO, VALENTINA, MARÍA ELENA BARRAL y ROBERTO DI STEFANO (coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- BARRAL, MARÍA ELENA, “Alboroto, ritual y poder en los procesos de institu-

⁴⁰ Juan Carlos Garavaglia, *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, XVIII-XIX*.

- cionalización de un área periférica del litoral rioplatense (Guaileguay, fines del siglo XVIII)", en *Fronteras de la historia* vol. 17, Bogotá, 2012.
- BARRAL, MARÍA ELENA, "De mediadores compondores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la "paz común" en las primeras décadas del siglo XIX", en *Anuario del IEHS*, vol. 23, Buenos Aires, 2009.
- BARRAL, MARÍA ELENA, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- BARRAL, MARÍA ELENA, "Las parroquias del suroriente entrerriano a fines del siglo XVIII: los conflictos en Guaileguay", en Paula Polimene (coord.), *Autoridades y prácticas judiciales en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Tucumán, Cuyo y Chile*, Rosario, Prohistoria, 2011.
- BARRAL, MARÍA ELENA, "Ministerio parroquial, conflictividad y politización: algunos cambios y permanencias del clero rural de Buenos Aires luego de la revolución e independencia", en Valentina Ayrolo (comp.), *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*, Salta, CEPIHA-UNSA, 2005.
- BARRAL, MARÍA ELENA, "Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX", en *Anuario del IEHS*, vol. 20, Buenos Aires, 2005.
- BARRAL, MARÍA ELENA, "Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822", en *Prohistoria*, N° 13, Rosario, 2009.
- BARRAL, MARÍA ELENA y RAÚL FRADKIN, "Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836)", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 27, Buenos Aires, 2005.
- BARRIERA, DARÍO, "Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de la Real Audiencia de Charcas, siglos XVI y XVII", en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 4, Albuquerque, 2006.
- BRUNET, JOSÉ, *Los mercedarios en Argentina*, Buenos Aires, 1973.
- BRUNO, CAYETANO S.D.B., *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, 1966-1976.
- CARBIA, RÓMULO, *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Casa Editora Alfa y Omega, 1914.
- CARRASCO, JACINTO, *Ensayo histórico sobre la orden dominica en la Argentina*, Buenos Aires, 1942.
- "Ceremonial de las misiones del Colegio Apostólico de San Carlos del Carcarañal. Año 1792", en *Nuevo Mundo*, N° 3-4, Buenos Aires, 2002-2003.
- COUSIN, BERNARD, MONIQUE CUBELLS et RENÉ MOULINAS, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution Française*, Paris, Centurion, 1989.
- CHÂTELLIER, LOUIS, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIIe-XIXe*, Paris, Ed. Aubier, 1993.
- DAMASCENO FONSECA, CLAUDIA, *Des terres aux villes de l'or. Pouvoirs et territoires urbains au Minas Gerais, Brésil, XVIIIe siècle*, Paris, Publications du Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- DJENDEREDJIAN, JULIO, *Economía y sociedad en la Arcadia criolla. Formación y*

- desarrollo de una sociedad de frontera en Entre Ríos, 1750-1820*, Buenos Aires, UBA, 2003.
- ELLIOT, JOHN H., "Rey y patria en el mundo hispánico", en Víctor Mínguez y Manuel Chust (coords.), *El imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004.
- FABRE PIERRE ANTOINE et BERNARD VINCENT, *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le Monde"*, Rome, École Française de Rome, 2007.
- FRADKIN, RAÚL, "La historia agraria y los estudios de establecimientos productivos en Hispanoamérica: una mirada desde el Río de la Plata", en Raúl Fradkin (comp.), *La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos I*, Buenos Aires, CEAL, 1993.
- FRADKIN, RAÚL y JORGE GELMAN, "Recorridos y desafíos de una historiografía. Escalas de observación y fuentes en la historia rural rioplatense", en Beatriz Bragoni (coord.), *Microanálisis. Ensayos de historiografía argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.
- FRASCHINA, ALICIA, "Limitando la eficacia del Real Decreto: María Antonia de Paz y Figueroa, beata de la Compañía, 1730-1799", en Ricardo Cicerchia (coord.), *Identidades, género y ciudadanía. Procesos históricos y cambio social en contextos multiculturales en América latina*, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 2005.
- FURLONG, GUILLERMO, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires: Colegio del Salvador, 1944.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, "Actividades agropecuarias en el marco de la vida económica del pueblo de indios de Nuestra Señora de los Santos Reyes Magos de Yapeyú", en Enrique Florescano (comp.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1975.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, "De mingas y convites: la reciprocidad campesina entre los paisanos rioplatenses", en *Anuario del IEHS*, vol. 12, Buenos Aires, 1997.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, XVIII-XIX*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS y JORGE GELMAN, "Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural rioplatense (1750-1850)", en *Historia Agraria*, N° 15, Murcia, 1998.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS y JORGE GELMAN, "Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: results of a historiographical renaissance", in *Latin American Research Review*, vol. 30, N° 3, Pittsburgh, 1995.
- HALPERÍN DONGUI, TULLIO, "Una estancia en la campaña de Buenos Aires, Fontezuela, 1753-1809", en Enrique Florescano (comp.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1975.
- MARTÍNEZ, IGNACIO, *Una nación para la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.
- MILLÉ, ANDRÉS, *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1961.
- MILLÉ, ANDRÉS, *La Orden de la Merced en la Conquista del Perú, Chile y el*

- Tucumán y su convento del Antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires, Emece Editores, 1958.
- PALOMO DEL BARRIO, FEDERICO, *Fazer dos campos escolas excelentes: los jesuitas de Evora, la misión interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*, Florencia, IUE, 2000.
- RICO CALLADO, FRANCISCO, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
- SANTA CLARA CÓRDOBA, FR ANTONIO DE, *La orden franciscana en las repúblicas del Plata. Síntesis histórica, 1536-1934*, Buenos Aires, Imprenta López, 1934.
- STEFANO, ROBERTO DI, *El púlpito y la plaza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- STEFANO, ROBERTO DI y LORIS ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000.
- STOFFEL, EDGARD, *Documentos inéditos de la Santa Visita Pastoral del Obispado del Río de la Plata, 1803 y 1805*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 1992.
- TAYLOR, WILLIAM, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM-Miguel Ángel Porrúa, 2003.
- WILDE, GUILLERMO, *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.
- ZURETTI, JUAN CARLOS, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina: del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, Itinerarium, 1972.

SEGUNDA PARTE
LENGUAJES NORMATIVOS,
PRÁCTICAS SOCIOCULTURALES Y ANDAMIAJES POLÍTICOS

UN MANUAL EN TIEMPOS DE GUERRA: JOOST DE DAMHOUDER Y LA NORMATIVIDAD DE LA PAZ EN *PRAXIS RERUM CRIMINALIUM* (1554)*

Rafael Gaune

*"En el seno de la paz verdadera y honda es donde
sólo se comprende y justifica la guerra; es donde se hacen
sagrados votos de guerrear por la verdad, único consuelo eterno;
es donde se propone reducir a santo trabajo la guerra.
No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo,
hay que buscar la paz; paz en la guerra misma"*

Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, 1897

UN PARÉNTESIS DE PLANO GENERAL Y MIRADAS PARALELAS

Los paréntesis son necesarios. Permiten detenernos. Aunque pueden parecer también una interrupción o detención del hilo argumentativo. Son puntos de fuga que admiten abordar otras temáticas a través de otros vínculos relacionados: complejizar problemas desde otras miradas y puntos de vistas. Esto es lo que intentaremos en este ensayo. Lo que haremos es delinear un primer plano para producir una mirada paralela en torno a la guerra y a la paz. Como expresó Serguéi Eisenstein¹, en relación con la narrativa del cine, los diversos planos en el cine dependen del montaje. Plano y montaje dependen simbióticamente, produciendo longitudes, fragmentos y proporciones. Esto que puede aparecer como un paréntesis, al interior de un libro sobre las dimensiones, los espacios y las normatividades en América y Chile, nos permite proponer un cambio de foco hacia otro plano más general y que se vincula con el hilo argumentativo del presente volumen. No intentamos entonces tener pretensiones de generalizaciones, sino proponer, por medio

* Este ensayo es un intento de reflexión teórica y metodológica de los términos 'paz' y 'perdón' que se enmarca en el desarrollo del proyecto CONICYT, FONDECYT iniciación N° 11140681 "Formas, dimensiones y topografía del perdón. Mediación jesuita, traducción religiosa-jurídica y normatividad entre Roma y Chile (siglo XVII)" (investigador responsable: Rafael Gaune). También es parte de las reflexiones en torno a la guerra desarrolladas en el proyecto CONICYT, FONDECYT regular N° 1130944.

¹ Serguéi Eisenstein, *La forma del cine*. Sobre las convergencias entre la narrativa del cine y la reconstrucción histórica véase Siegfried Kracauer, *History: The Last Things Before the Last*.

de las potencialidades conjeturales del ensayo, un ejercicio de lectura a partir de un manual jurídico-criminal específico producido en Flandes. Esa mirada paralela dependerá entonces del lector que, en cierta forma, tomará el plano general para entender las dinámicas de la guerra y la paz, por ejemplo, de otros espacios fronterizos en conflictos. Y, sobre todo, comprender desde un plano general cómo las dinámicas de la guerra modifican las normatividades o, bien, como sugiere el epígrafe que abre este ensayo –fragmentos de la primera novela de Miguel de Unamuno sobre las guerras carlistas– es dentro de la guerra, “en su seno mismo”, donde “hay que buscar la paz; paz en la guerra misma”².

Para referirnos a la guerra y paz es indispensable entender la normatividad y las diversas formas de regulación que existían en la Edad Moderna y que influyeron en los modos de entender y practicar las guerras llevadas a cabo por la monarquía ibérica³. La Antropología⁴, la Historia del Derecho, la Filosofía⁵ y la Historiografía han estudiado las experiencias sociales y culturales de la guerra. Superarían los límites de estas páginas intentar hacer una sinopsis de esa literatura, sobre todo, para la Edad Moderna. Basta con escribir las palabras “guerra justa”⁶ en cualquier catálogo electrónico para darse cuenta de la innumerable literatura o, bien, escribir Francisco de Vitoria, Francisco Suarez⁷, Ginés de Sepúlveda, para entender las complejidades y polifonía de la guerra y la paz. Del mismo modo, el corpus normativo y canónico de la Edad Moderna que recoge esas discusiones, muchas de ellas provenientes desde el mundo clásico, también superaría las fronteras de este estudio. La guerra y la paz han sido dimensiones circundantes del ser humano, la humanidad

² Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, p. 329.

³ Los estudios sobre la cultura de la guerra al interior de la monarquía ibérica son amplísimos. Superan los límites de esta nota integrar toda esa discusión. Sin embargo, hay libros, monografías y artículos que nos sirven para encuadrar esas problemáticas. Véanse, por ejemplo, los excelentes volúmenes colectivos editados por Enrique García Hernán y Davide Maffi, *Guerra y sociedad en la Monarquía hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*. Asimismo, los artículos de Enrique García Hernán, “Historiografía y fuentes para el estudio de la guerra y el ejército en la España del Antiguo Régimen” y “La cultura de la guerra en la Europa del Renacimiento”; David Hernán García, “Guerra, propaganda y cultura en la monarquía hispánica: la narrativa del Siglo de Oro”; Miguel Donoso (ed.), *Taller de Letras*, N° extraordinario 3: La guerra en los textos del Siglo de Oro: España y América. Los estudios de John H. Elliott nos ayudan también para entender las lógicas de las guerras en la monarquía ibérica, véanse, por ejemplo, *Imperial Spain 1469-1716; The Old World and the New 1492-1650; Empire of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830; Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800*.

⁴ Sigue siendo fundamental el análisis sobre la guerra de Bronislaw Malinowski desde una perspectiva antropológica en “An Anthropological Analysis of War”, pp. 521-550.

⁵ Una mirada general de escritos filosófico-políticos en torno a la guerra y paz en Georges Livet, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*.

⁶ Excelentes síntesis en Anthony Pagden, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800* y *Worlds at War. The 2.500 year Struggle between East and West*.

⁷ Luciano Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, tomo 1.

y el devenir histórico. El hombre convive con la guerra, anhela la paz, como también intenta regular y enmarcarla en un estado perenne. Es una sinergia que acompaña toda la cultura del hombre.

Antes de continuar debemos presentar cómo la guerra y la paz son objetos de ordenanzas penales, procesos criminales, resoluciones de conflicto que cohabitaron en un amplio corpus escrito normativo –canónico, teológico, jurídico, filosófico– que se intentaban aplicar y traducir en realidades y subjetividad locales, generando, en consecuencia, espacios legales normados o, que se pretendían normar, por estos corpus. Textos producidos en el Antiguo Régimen que recorren en forma policéntrica y bidireccional todos los rincones del mundo para justificar una guerra, regularla o, bien, componer sus formas. América colonial, en este sentido, no fue la excepción. Basta con citar el corpus de fuentes, manuales jurídicos, canónicos y religiosos más utilizados, difundidos y que circularon en América⁸ entre las bibliotecas privadas, órdenes religiosas, universidades y la “comunidad de lectores”⁹ que, crean, siguiendo a Paul Ricoeur, el “mundo de los textos” y el “mundo de los lectores”¹⁰ o, bien, como expresó Michel de Certeau, el binomio escritura-lectura que produce una incesante “caza furtiva”¹¹.

El corpus normativo que circuló presenta importantes capítulos que no solo definían las formas de guerra o cómo se debía hacer o justificar sino, también, las formas de paz, tipos de treguas, riñas, rebelión, guerra defensiva u ofensiva, conquista, respuestas jurídico-canónicas a violencias y revueltas, hostilidades, soldados, capellanías, usos de las armas, venganzas, prisioneros, entre otras. En América, por ejemplo, los principales corpus normativos canónico-jurídicos circulantes, como los de Martín de Azpilcueta, Gaspar de Villarroel, Juan de Solórzano y Pereyra, Pedro Murillo Velarde, Alonso de la Veracruz, Juan Hevia de Bolaños, Alonso de la Peña Montenegro, José de

⁸ Sobre libros, circulación, biblioteca y “comunidad de lectores” en América colonial véanse Pedro Guibovich, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial*; Carlos Aguirre y Carmen McEvoy (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*; Idalia García y Pedro Rueda (coords.), *El libro en circulación en la América colonial. Producción, circuitos de distribución y conformación de bibliotecas en los siglos XVI al XVIII*; Pedro Guibovich, *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*.

⁹ Roger Chartier sigue tanto a Paul Ricoeur como a Michel de Certeau en este término. Véase *El orden los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Asimismo, en el volumen colectivo de Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, también se sigue esa premisa analítica.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*.

¹¹ “Muy lejos de ser escritores, fundadores de un lugar propio, herederos de labriegos de antaño pero sobre el suelo del lenguaje, cavadores de pozos y constructores de casas, los lectores son viajeros: circulan sobre las tierras del prójimo, nómadas que cazan furtivamente a través de los campos que no han escrito, que roban los bienes de Egipto para disfrutarlos”, en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*.

Acosta, como también *Las siete partidas*, la *Recopilación de las leyes de Indias* y las actas del Concilio de Trento y los concilios de Lima y México, demuestran la relevancia del tema y la obsesión, además, por intentar abordarla y regularla en todas sus formas.

Ahora bien, como ejercicio de lectura y, retornando a las primeras líneas, proponemos un cambio de foco hacia un plano general para establecer una mirada paralela al fenómeno de la regulación en la Edad Moderna. Y, ese plano general, nos puede llevar a entender otros espacios en conflicto como, por ejemplo, las dinámicas de las guerras en los confines de la monarquía ibérica. La explosión de la guerra de los ochenta años entre las provincias unidas de Flandes y la monarquía católica produjo, también, una explosión, o redefinición, de textos normativos que buscaban regular la paz y la guerra. En este sentido, formulamos una ejercicio de vinculación, perspectiva y convergencia de fenómenos históricos paralelos y conectados. Y, aunque en el manual que analizaremos no existen referencias a los fenómenos americanos coloniales, ni menos a Chile, nos permite traspasar los planos locales para complejizar la “mundialización”¹² de términos que circularon en espacios en conflictos, como también abordarlos desde un manual poco estudiado y conocido por la historiografía. Es importante entender, por lo tanto, cómo en Flandes y, en general, en el orbe católico, operaron y mundializaron términos globales como “paz universal”, “guerra justa”¹³ y “paz perpetua”¹⁴. Si se mundializaron, luego de 1492, una cultura de la guerra occidental y las justificaciones de la guerra justa, también se mundializa la búsqueda de la paz universal que, en cierta medida, fue un denso entramado epistemológico de normatividades en diversos espacios en conflictos. Pues bien, lo que presentaremos es una pequeña excavación desde un manual jurídico-particular, su desarrollo epistemológico y cambios editoriales producidos por las traducciones del contexto.

¹² Sobre la “mundialización” ibérica en la Edad Moderna véanse, sobre todo, los estudios de Serge Gruzinski “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres connected histories” pp. 85-117; *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización y L'Aigle et le Dragon. Démesure européenne et mondialisation au XVIe siècle*.

¹³ Georg Hubrecht, “La juste guerre dans la doctrine chrétienne, dès origines au milieu 16ème siècle”. Véanse también Adriano Prosperi, “La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma”, en *America e apocalisse e altri saggi*, pp. 249-269 y “Guerra giusta e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento”.

¹⁴ Una bibliografía sobre la “paz perpetua” en Alberto Burgio, “Per una storia dell’idea di pace perpetua”, pp. 109-169.

DE PACE Y DE BELLO

Como fragmento de análisis tomaremos el texto *Praxis Rerum Criminalium*¹⁵ del jurista flamenco Joost de Damhouder (1507-1581)¹⁶, consejero de Carlos V y de Felipe II¹⁷. Se trata de un manual de los delitos y de las penas con imágenes sobre los procesos criminales. Con diversas ediciones, entre 1554 y 1660, en latín, francés, alemán y holandés¹⁸, la *Praxis* se convirtió en un texto estandarizado en relación con la justicia criminal en la Europa septentrional. Adriano Prosperi, en su libro *Giustizia bendata*, ha definido el manual de Joost de Damhouder como un

“ágil y exhaustivo tratado de los delitos y de las penas, una obra que gozó de un largo suceso editorial no solo por su carácter de manual práctico sino también por el innegable vigor expresivo de sus páginas. Las escenas ilustradas situadas en cada capítulo del libro contribuyeron a que inmediatamente los lectores comprendieran en su claro latín la sustancia argumentativa (...) Servía además para que los operadores de la justicia penal comprendieran y reprodujeran los objetivos y las prácticas descritas como obligatorias en las colecciones de estatutos y ordenanzas de tipo penal”¹⁹.

Ahora bien, y complejizando la pregunta de este ensayo, es, ¿por qué es importante estudiar un tratado jurídico emplazado en problemáticas europeas en un volumen colectivo sobre Chile y América? Partiremos desde un ejercicio de morfología en relación con el contenido y los problemas: las formas se repiten, no los actores, el contexto o el fondo histórico. Algunas temáticas que se individualizan en el Flandes –la paz como una consecuencia de la gue-

¹⁵ Joost de Damhouder, *Enchiridion rerum criminalium*.

¹⁶ Sobre Joost de Damhouder véase Louis Gilliodts-Van Severen, “Notes et documents pour servir à la biographie de Josse de Damhouder, 1507-1581”; Robert Feenstra, “Damhouder, Joos de”; *The Oxford Dictionary of the Renaissance* y David Ragazzoni, “De quaestione sive tortura nella *Praxis rerum criminalium* di J. de Damhouder: giustizia, coscienza e diritto nel Cinquecento europeo”, pp. 35-56. Una mirada general de los manuales criminales en el siglo XVI en Albéric Allard, *Histoire de la justice criminelle au seizième siècle*. Dejaremos de lado las polémicas sobre la autoría de la *Praxis rerum criminalium*, o los supuestos plagios que Joost de Damhouder hizo de los textos del otro jurista flamenco Philippe Wielant.

¹⁷ Charles Victor de Bayay, *Josse de Damhouder, conseiller des domaines et finances de Charles V et Philippe II*.

¹⁸ Las ediciones de la *Praxis*... en *Netherlandish Books*, pp. 410-411.

¹⁹ “(...) agile ed esauriente trattato dei delitti e delle pene, un’opera che godette di un largo successo editoriale non solo per il suo carattere di manuale pratico per giudici ma anche per l’indubbia vivacità espressiva delle sue pagine. Le scene illustrate collocate in ogni capitolo del libro contribuirono a rendere immediatamente comprensibile per i lettori la sostanza di ciò che veniva argomentato nel limpido latino dell’esposizione (...). Serviva a rendere immediatamente comprensibili e riproducibili per gli operatori della giustizia penale gli oggetti e le pratiche descritte come obbligatorie nelle raccolte di statuti e ordinanze di tipo penale”, en Adriano Prosperi, *Giustizia Bendata. Percorsi storici di un’immagine*, p. 158 [la traducción es nuestra].

rra, como tranquilidad personal y social, la idea del ejército como un cuerpo disciplinado²⁰, la noción de gestionar el orden público y garantizar un control social— las podemos encontrar, desde miradas paralelas, en otros espacios.

Comenzaremos con el análisis del capítulo 84 de la *Praxis Rerum Criminalium*, edición de 1601, titulado *De pace*, en el que Joost de Damhouder desarrolla sus múltiples dinámicas en veinte párrafos²¹. Más allá de describir y esbozar una definición, los modos de obtenerla, el sentido y significado de la palabra, el jurista aborda otros problemas como, por ejemplo, la idea de tranquilidad y dulzura, la paz como vínculo, los castigos a la transgresión y la paz como una virtud personal y social. Sin duda, este capítulo constituye una de las secciones más originales de la obra. La singularidad del apartado, también, se modela en el lugar donde está ubicado el capítulo. Primero, se debe individualizar el horizonte práctico y simbólico propuesto por el jurista flamenco en el capítulo 84, paragonándolo con la idea de “paz” sostenida por Joost de Damhouder en la edición de la *Praxis* de 1562²².

Una primera constatación es que el capítulo, en la edición de 1601, fue condicionado por las prácticas de la guerra, presentándose otras texturas que dependerían de la explosión de la guerra en 1568 entre Flandes y España²³. Como la edición príncipe de 1554, la edición en francés de 1555, y la latina de 1562, la de 1601 contiene dos capítulos sobre la paz, *De pacis ac induciarum violatione* y *De pace componenda*. Aunque la verdadera novedad está constituida por el capítulo 84 de la edición de 1601: *De pace*.

En la *Praxis*, Joost de Damhouder no se preocupa del colonialismo como fenómeno histórico, aunque hay algunas premisas morfológicas que conectan otros espacios. Esto que puede parecer extemporáneo, no se realiza con el intento de atribuir las ideas de Joost de Damhouder a actores de otros contextos —como realizó el antropólogo Max Gluckmann en su provocador

²⁰ Sobre la disciplina del ejército y los vínculos con la religión en Vincenzo Lavenia, “Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna”, pp. 37-54. Sobre el “soldado cristiano” en Adriano Prosperi, “Il miles christianus nella cultura italiana tra '400 e '500”, pp. 685-704. Una discusión historiográfica actualizada en Vincenzo Lavenia, “El soldado cristiano y su capellán: disciplina de la guerra y catequesis en la temprana edad moderna”, pp. 328-352. Uno de los principales manuales sobre el soldado cristiano es de Antonio Possevino, *Il soldato christiano con l'instruzione dei capi dello essercito catolico*.

²¹ *Praxis Rerum Criminalium*, 1978 [reproducción de la edición de Antverpiae, Ioannem Belleri, 1601].

²² *Praxis Rerum Criminalium*, 1562.

²³ Los diversos recorridos de la guerra en Geoffrey Parker, *España y la rebelión de Flandes; The Army of Flanders and the Spanish road, 1567-1659. The Logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries' wars; Un solo re, un solo Impero: Filippo II di Spagna*. Véase también Jonathan I. Israel, “Un conflicto entre imperios: España y los Países Bajos, 1559-1648”, pp. 145-197. Sobre el concepto *pax hispánica*, que comenzará a desplegarse al interior de la explosión de la guerra de los ochenta años, en Paul Allen, *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621: El fracaso de la gran estrategia*. La dimensión americana de la *pax hispánica*, centrada en Chile, en José Manuel Díaz, *Razón de Estado y Bueno Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. La dimensión religiosa de la guerra de los ochenta años en Alastair Duke, *Reformation and revolt in the Low countries*.

ensayo “Peace in the Feud”²⁴ creando una yuxtaposición de diversas tradiciones jurídicas entre las sociedades tribales africanas y conceptos jurídicos del medioevo europeo—sino observar como los fundamentos evidenciados en la *Praxis* sustentan una idea que modela un espacio controlado, disciplinado y supeditado a los poderes temporales y espirituales.

En la edición de 1601 de la *Praxis*, el capítulo 84 está incluido después de los capítulos más largos, el capítulo 82, “De bello”, y el capítulo 83, “De armigeris, militibus, ac stipendiariis” (ciento veinte páginas en total). La paz, en esas páginas, posee una intrínseca relación con la guerra, confirmando algo que sabemos y Joost de Damhouder lo atestigua: no podemos pensarla sin la guerra. En la edición de 1601, es establecida como una construcción social, un proceso colectivo y un gesto personal-ritual²⁵ siempre en relación con la guerra.

La inclusión del capítulo, luego de los apartados sobre la guerra y el ejército, adquiere más sentido si consideramos texto y contexto. En la edición príncipe y la de 1562, publicadas antes de la explosión de las revueltas de los Países Bajos, es presentada en relación con los castigos ejercidos para los que transgredían la “paz pública”, como también delineando los acuerdos judiciarios entre las partes. Así, en el capítulo 108, “De pacis ac induciarum violazione”, y capítulo 145, “De pace componenda,” de la edición de 1562, es descrita entre las texturas de una “justicia negociada” y una “justicia hegemónica”, utilizando dos términos desarrollados por el historiador del Derecho Mario Sbriccoli²⁶.

En la *Praxis* de 1562 es entendida en los intersticios de las prácticas judiciarias y extrajudiciarias —castigo, control, jueces, acuerdos entre las partes—, con una distinción, además, entre paz pública y paz privada²⁷. Se constituye, entonces, en un instrumento para gestionar el orden público, garantizar un control social y el poder de disciplinar. En la edición francesa de 1555²⁸, los capítulos 108 y 145 presentan las mismas temáticas, así como el capítulo

²⁴ Max Gluckman, “Peace in the Feud”.

²⁵ Sobre los mitos de paz, véanse, por ejemplo, Willem Frijhoff, “The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation”, pp. 210-236; Herman Roodenburg, “The ‘hand of friendship’: shaking hands and other gestures in the Dutch Republic”, pp. 152-189 y Hannah Vollrath, “The Kiss of Peace”, pp. 162-183.

²⁶ Sobre los términos “justicia negociada” y “justicia hegemónica”, que discute y cuestiona el concepto de “infrajusticia”, y se relaciona con el término “pluralismo legal”, véase el fundamental ensayo de Mario Sbriccoli, “Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessione su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale”, pp. 345-364. En relación con la paz y la justicia negociada en Tomás Mantecón, “La acción de justicia en la España Moderna: una justicia dialogada, para mantener la paz”, pp. 333-367.

²⁷ Las distinciones entre “paz pública” y “paz privada” en Marco Bellabarba, “Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell’Italia moderna”, pp. 189-213.

²⁸ *La pratique et enchiridion des causes criminelles, illustrée par plusieurs elegantes figures, redigée en escript par Iosse de Damhoudere.*

108, “De pacis ac induciarum violazione” y 145, “De pace componenda”, de la edición de 1562.

Joost de Damhouder, en el capítulo 108 de esa edición, la describe como un cuadro social que debe ser respetado a través del orden público y la analogía

Imagen 1. “De la guerra”



Fuente: Damohuder, *op. cit.*, p. 270.

En el capítulo 145, el autor no realiza una reelaboración teórica sobre qué significa, aunque advertimos un cambio que culmina en la edición de 1601 donde se presenta una argumentación más elaborada y audaz en relación con la paz. En el capítulo 108,

entre paz y concordia pública-social. La violación de esa paz pública debe ser castigada con dureza, ya que no respetar los “principios de la pública paz” significaba pena y castigo. En ese cuadro es interesante observar la jerarquía de los castigos previstos por el jurista, constatándose diferencias entre las transgresiones realizadas por soldados, no soldados y clérigos. La dureza de las penas, que recorren un variado espectro matizado, transitan desde la infamia por no respetar la paz pública hasta la pena capital²⁹ y la excomunión.

La “paz pública” es entendida aquí como método de disciplinar a los súbditos a través de los castigos y las penas. Significaba concordia pública y respeto de los cuadros normativos sociales.

²⁹ Las penas capitales se cruzan con muchas temáticas: el indulto, el castigo y el perdón. Véanse José Luis de las Heras, “Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austria”, pp. 115-14; Natalie Z. Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*; Marcos Fernández, “Justicia Colonial, sujeto popular e indulto: el hombre pobre frente a la justicia y el perdón. Chile, siglo XVIII”; Tomás Mantecón, “Los criminales ante la concesión del indulto en la España del siglo XVIII”; Cecilia Nubola y Andreas Würigler (eds.), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII*; Tomás Mantecón, “La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes”, pp. 69-100; Luis R. Corteguera, “Encuentros imaginados entre súbdito y monarca: historias de perdón y petición en la España de la edad moderna”, pp. 23-45; Karl Härter y Cecilia Nubola (eds.), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza tra tardo ed età contemporanea*; Adriano Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVIII secolo*; Tomás Mantecón, “Disciplinamiento social, escenografías punitivas y cultura plebeya en el Antiguo Régimen”, pp. 169-193.

más allá de concebirla como un principio público de convivencia, el autor flamenco se concentra en el disciplinamiento de las personas. A través de la disciplina “desde arriba”, impuesta por la pena y el castigo jurídico, Joost de Damhouder comprende el bienestar social. La finalidad práctica era regular la paz social, la vida ciudadana, los comportamientos sociales disciplinados y la búsqueda del bien común. Detrás de los tejidos de los castigos y de las penas, se escondía la búsqueda de transformar las relaciones, concibiendo, entonces, la paz como una forma de disciplinamiento “desde arriba”³⁰ o, bien, un “control social” comunitario³¹. Y, en el capítulo 145, además de las prácticas judiciales, emerge la idea de los acuerdos como una sinergia entre los ámbitos negociados y hegemónicos de la justicia.

La idea de “paz” más allá de las prácticas judiciales modela el capítulo en la edición de 1562. Joost de Damhouder no desconoce la función del juez o de la dimensión hegemónica, aunque abre otros tejidos en relación con el acuerdo de las partes y los procesos a seguir. Como propuso Mario Sbriccoli, la “justicia negociada” no excluye en absoluto el recurso al juez. Las palabras ‘judiciaria’ y ‘extrajudiciaria’ tienen una función performativa, llevando la paz privada entre las partes y la paz pública en la dimensión social.

En ese capítulo el aspecto teórico es más presente que en el capítulo 108, donde es impuesta por el Príncipe como disciplina social a través de las penas judiciales. En otros términos, la idea de “paz” puede constituirse en un

³⁰ Sobre el concepto “disciplinamiento” y “disciplina social” véanse Pierangelo Schiera, “Disciplina, disciplinamiento”; Heinz Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica”; Pierangelo Schiera, “Disciplina, Stato Moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale”; Federico Palomo, “Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta Edad Moderna”; Heinz Schilling, “El disciplinamiento social en la Edad Moderna: propuesta de indagación interdisciplinar y comparativa”; Ronnie Po-chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, pp. 29-43; Tomás Mantecón, “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas”. También son importantes las indicaciones desarrolladas por Ronnie Po-chia Hsia in *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*. Un análisis historiográfico del término en Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”. Las reflexiones sobre las formas de disciplinamiento parten desde Max Weber en *Economía y sociedad* y de Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Una genealogía del término en Adriano Prosperi, “Disciplinamiento: la construcción de un concepto”, pp.47-56.

³¹ Sobre las formas de “control social” comunitario que modifica y complejiza las dinámicas de disciplinamiento “desde arriba” y “desde abajo” en Pieter Spierenburg, “Social Control and History: An Introduction” y Herman Roodenburg, “Social Control Viewed from Below Perspective”. La genealogía del “control social”, más allá de Max Weber, Norbert Elias y Michel Foucault, los historiadores holandeses la sitúan en el sociólogo Edward Alsworth Ross, *Social Control. A Survey of the Foundations of Order*. Un balance historiográfico del término “control social” en Mark Findlay, “Para un análisis de los mecanismos informales de control social” y Juan José Marín, “El control social y la disciplina histórica. Un balance metodológico”. Una discusión historiográfica sobre los cruces y reformulaciones entre el “disciplinamiento” y “control social” en Verónica Undurraga y Rafael Gaune, “Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio de disciplinamiento”, pp. 21-45.

sentido amplio como en “vivir en comunidad” que, en cierto modo, regula la violencia, la convivencia, los delitos y todas las relaciones sociales y humanas. El “vivir en comunidad” como una composición social que necesita de un complejo entramado de conciliación entre las partes³², como también formas de perdonar, procesos judiciales, paz entre las partes en conflicto, sentencias respetadas, la imagen del juez como oidor, pactos aceptados, compromisos pacíficos, la renuncia, el don³³ y la gracia³⁴. Esta polifonía permitiría a la sociedad proyectarse hacia un futuro y encontrar soluciones a los diversos problemas entre los miembros de una comunidad. Si en el capítulo 108, el jurista flamenco propone una elaboración de la paz como garantía social, en el capítulo 145, sostiene una idea en sintonía con la noción de “perdón”³⁵. Y, al igual que en varios capítulos donde se refiere a la guerra, los homicidios, la sedición, Joost de Damhouder sentencia que la paz debe ser regulada a través de las prácticas judiciales. La justicia, la figura del juez y las prácticas judiciales regulan, entonces, la paz pública, la concordia social y la disciplina de las personas que se desvían de la comunidad y transgreden las normas. En la edición de la *Praxis* de 1562, entonces, conviven dos modos de entender y hacer una lectura sobre la paz pública y vivir en comunidad.

¿Por qué ocupa un capítulo en un manual para jueces criminales? Siguiendo la argumentación de la regulación del vivir social y la búsqueda del disciplinamiento social, la paz al igual que las otras partes de la *Praxis* es una dimensión social que debe ser regulada como práctica a través de una doble dimensión: práctica judicial y concordia social.

Si bien, en la edición de 1601 el capítulo fue filtrado e interpretado por medio de la guerra y la violencia, se trata de comparaciones necesarias para hacer una lectura interpretativa de Joost de Damhouder. Debemos destacar, de este modo, que en la edición de 1601 no cambió solo los párrafos de la paz sino, también, las líneas sobre la guerra. En la edición de 1562, el capítulo

³² Una mirada general sobre las formas de conciliación en la Edad Moderna en Paolo Broggio e Maria Pia Paoli (a cura di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna secoli XV-XVIII*.

³³ El “don” como un complejo entramado social, católico y jurídico en Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*.

³⁴ Karl Härter, “Grazia ed equità nella dialettica tra sovranità, diritto e giustizia dal tardo medioevo all'età moderna”, pp. 43-70.

³⁵ Es amplísima la literatura sobre el perdón que es imposible reportarla en una nota al pie. Una visión de las prácticas del perdón, desde una perspectiva de la “justicia negociada”, en Ottavia Niccoli, “Rinuncia, pace, perdono. Ritual di pacificazione della prima età moderna”, pp. 219-253; “Pace, perdono. A propósito de un libro di John Bossy”, pp. 195-207; *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento* y “Prácticas sociales de perdón en la Italia de la Contrarreforma”, pp. 121-142. Las complejidades del perdón en el ámbito teórico-filosófico en Hannah Arendt, “Irreversibilidad y el poder de perdonar”, pp. 255-262; Jacques Derrida, “Política y perdón” y Paul Ricoeur, “El perdón difícil”, pp. 583-646.

82, “De bello”, está subdividido en veintisiete párrafos sobre las prácticas de la guerra: derechos, vencedores, autoridad, guerra justa, entre otros. Al contrario, en la edición de 1601, el mismo capítulo está modelado por ciento treinta y nueve párrafos, incluyendo un tratado sobre el buen príncipe y la guerra y un *Epitome de bello*. Esto, sin duda, se recoge a través del contexto histórico: las huellas de la violencia en el Flandes que, Joost de Damhouder, intentó regular por medio de una praxis judicial. Otra novedad de la edición de 1601, además, es el capítulo 83, “De armigeris, militib ac stipendiariis”: ciento setenta y dos párrafos sobre la composición del ejército, los sueldos, los derechos en el ejército, los soldados, las categorías de soldados y armas, incluyendo, incluso, cinco párrafos sobre la paz (del ciento veintidós al ciento veintiséis). De estos cinco párrafos, dos contienen las mismas definiciones presentadas por Joost de Damhouder en el apéndice póstumo de la *Praxis, Sententiae selectae: pax est margarita Christianis preciosissima e Pacis preparatio bellum*³⁶.

El capítulo 84 “De pace” se explica desde el contexto histórico del Flandes. No fue casualidad que el capítulo se emplazó en la edición de 1601 después de las temáticas en torno a la guerra y el ejército, al contrario de las otras ediciones de la *Praxis*. En la edición de 1601 existe una relación con el contexto histórico y una sincronía con los párrafos de la guerra y el ejército, creando una coherencia temática y una proximidad argumentativa. Aquí aparece como un paréntesis entre el capítulo 82, sobre la guerra; el capítulo 83, sobre la composición del ejército; el capítulo 85, sobre los asesinos; el capítulo 86, sobre el homicidio y el capítulo 89, sobre el parricidio. Aunque los vínculos y la referencia lógica es la guerra.

Joost de Damhouder, partiendo desde la guerra, argumenta sobre la paz y regula su práctica, reelaborando la idea que se encuentra en las ediciones de 1554, 1555 y 1562 de la *Praxis*. Sin afirmar que se trata de una evolución de su pensamiento jurídico, pues en Joost de Damhouder continua dentro de una práctica judicial, emerge una discontinuidad filtrada por la guerra. Algunos conceptos que se encuentran en la edición de 1601 constituyen una novedad en relación con los precedentes como, por ejemplo, la universalidad, la paz como vínculo caritativo, la guerra como calamidad y la idea de un “trabajo colectivo” que se pueden individualizar también en las *Sententiae selectae*, en el capítulo 83 “De armigeris”, así como en el capítulo “De pace”.

Aunque Joost de Damhouder en ningún momento aísla las dinámicas de la guerra de formas judiciales de regulación, ni tampoco que sea un objeto de regulación jurídica, distingue una tensión entre la tranquilidad de la paz y la

³⁶ *Sententiae selectae pertinentes ad materiam praxis rerum criminalium* 2005.

calamidad de la guerra. Citando un fragmento de *De civitate Dei* de san Agustín, insiste sobre la paz como tranquilidad, intentando realizar una descripción y una definición. Se modela, entonces, con una tranquilidad que se obtiene a través de una ordenada concordia social y un alma templada que pone fin a las discordias. La citación a san Agustín no es casual. En el libro diecinueve, capítulo XIII, de *La ciudad de Dios* es descrita por el padre de la Iglesia del mismo modo en que fue reproducida por Joost de Damhouder en la *Praxis*:

“La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y activa. La paz del cuerpo y del alma, la vida metódica y la salud del viviente. La paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la concorde obediencia en la fe, bajo la ley eterna, la paz de los hombres, la ordenada concordia. La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad, la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios, y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que la disposición de cosas iguales y desiguales, que da cada una su propio lugar”³⁷.

Es evidente que en la *Praxis* se proyecta una paz como tranquilidad y orden. Pero no podemos olvidar la guerra como un verdadero filtro para interpretar y hacer una lectura. Las guerras y las discordias en Joost de Damhouder se concluyen con un pacto: *pax est pactum*³⁸. Es un estado temporal que se debe restituir a través de un pacto y un documento con efectividad legal.

Joost de Damhouder cree que la paz es un “trabajo colectivo” que se obtiene con un “pacto” entendido como vínculo social y personal que la convierte en una “verdadera justicia”. En ese capítulo presenta no solo una dimensión de la dulzura sino, también, otra dimensión del disciplinamiento: cómo castigar a quienes no respetan la construcción colectiva de la paz. En la

³⁷ “Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis” en Sant’Agostino, *De Civitate Dei*, vol. II, libro XIX, art. XIII. La traducción al castellano fue tomada de *La ciudad de Dios*, pp. 575-576.

³⁸ Damhouder, *Praxis...*, *op. cit.*, cap. “De Pace”, § 1.

edición de 1601, el término es reportado como una virtud personal y social que sustenta las prácticas de la paz temporal: *pax plenum virtutis opus, pax summa laborum*³⁹.

El jurista nos ofrece varias pistas para entender la polifonía y lo multi-forme de la paz, por ejemplo, en otros espacios sometidos a la violencia, las prácticas y los lenguajes de la guerra y el imaginario. En la edición de 1601 está compuesta, además, como una universalidad. Y esto es relevante. Efectuó un análisis desde el microespacio del Flandes en los tiempos de la guerra, pero sus perspectivas son más amplias, pues en el parágrafo 17 fundamentó que la “universalidad de la paz”⁴⁰ es un condición deseada en todo el mundo, necesaria en cada reino y, sobre todo, un principio determinante de la autoridad. Joost de Damhouder fijó un pacto, una solución y una restitución de la tranquilidad. Un pacto, entonces, como la voluntad de tranquilidad y un factor de poder de la autoridad.

Esta idea de universalidad está presente también en el *Paraenses Christianae* de 1571⁴¹, donde Joost de Damhouder, luego de presentar el *mundi maiestatem* como una universalidad de la providencia de Dios, evidencia la noción de la universalidad de la paz, del orden y la tranquilidad. Esto se reafirma en el jurista flamenco en las *Setentiae selectae*, cuando se refiere a la paz como tranquilidad, orden y voluntad máxima. Es interesante, por ejemplo, que Joost de Damhouder nos reenvía a un paso de la *Suma Teológica* de san Tomás, la “prima secundae”, questio 70, artículo tres⁴², donde se refiere a la paz como un “fruto” que deriva de la tranquilidad y la solución de los problemas externos.

El recorrido teórico y práctico de Joost de Damhouder que piensa y regula el Flandes a través de las prácticas judiciales, las funciones del juez, el sistema social y penal, lo podemos situar morfológicamente en diversos espacios

³⁹ Damhouder, *Praxis...*, *op. cit.*, cap. “De Pace”, § 1

⁴⁰ “Pacem desideratam et toti terrae necessariam per universas regni partes habendam, regia indicimus autoritate”, en Damhouder, *op. cit.*, § 17.

⁴¹ Joost de Damhouder, *Paraenses christianae sivi loci communes, ad religionem et pietatem christianam pertinentes*.

⁴² “Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo CXVIII, pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruuntur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem, nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic” en Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-IIae, q. 70, a. 3.

legales y normatividades. La guerra en Flandes lo hizo reelaborar no solo la idea de “paz” sino, también, las prácticas de la guerra, como sucedió, en los espacios americanos donde se pensó la guerra y se buscaron fórmulas para las paces interétnicas⁴³. Los actores y el escenario son distintos, aunque sus premisas nos permiten realizar este ejercicio de comparación morfológico; por ejemplo, estructurada en la búsqueda de una “paz universal” con la práctica discursiva de la *pax hispanica* impulsada por Felipe II y, profundizada bajo el dominio de Felipe III⁴⁴.

La búsqueda y la regulación de la guerra y la violencia, se trata de principios políticos, morales y universales. Y al igual que en la frontera europea, también en los confines americanos de la monarquía española se proyectó la paz como una concordia social y una tranquilidad del cuerpo y el alma⁴⁵. Es también el orden que termina con la guerra y crea las condiciones de un nuevo pacto social que fundamenta los instrumentos útiles del príncipe para ejercitar el poder. En fin, la *pax plenum virtutis opus, pax summa laborum* se demuestra como una clara huella de las dinámicas impuestas por la guerra y la búsqueda de la paz.

En el Flandes la economía y el lenguaje de la guerra estuvieron en la base de la construcción del “espectáculo del perdón”⁴⁶ situado en los andamiajes del “espectáculo del perdón universal”. El proyecto en el Flandes presenta un fondo, actores y recorridos diversos de las emergencias de las paces en

⁴³ Un ejemplo de esas búsquedas de fórmulas teóricas y prácticas para regular un conflicto interétnico e intraétnico, es el proyecto jesuítico de “guerra defensiva”, llevada a cabo entre 1612 y 1626 en Chile. Sobre la guerra defensiva véanse Sobre la guerra defensiva véanse Horacio Zapater, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*; Eugene Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*; Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*; Guillaume Boccara, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*; Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* e “I gesuiti come mediatori nella guerra d’Arauco: il padre Luis de Valdivia e il sistema dei Parlatorios de indios (xvii secolo)”; Díaz, *op. cit.*; Rafael Gaune, “(...) *flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia; José Manuel Díaz y Rafael Gaune, “Luis de Valdivia y Alonso Mejía: Una relación personal en los orígenes del pensamiento valdiviano (1602-1604)”, pp. 9-32.

⁴⁴ Una definición de *pax hispánica*: “En síntesis, la *Pax Hispánica* significo que se incorporasen a la política exterior los principios tradicionales de defensa de la Fe, la lucha contra el infiel, la correspondencia dinástica, la quietud de Italia, la paz con el norte, la amistad con Francia y la guarda del Estrecho. Una Paz que generó una fuerte oposición de determinadas facciones que se reafirmaron en su celo reputacionista y exigieron una política exterior más ofensiva y dura en el uso de la fuerza”, en Manuel Peña, “La búsqueda de la paz y el ‘remedio general’”, p. 283.

⁴⁵ Sobre las dicotomías y cruces típicos del Antiguo Régimen entre cuerpo y alma véanse Francisco Tomas y Valiente, “Delincuentes y pecadores”, pp. 11-31 y Bartolomé Clavero, “Almas y cuerpos. Sujetos del derecho en la edad moderna”, pp. 153-171. Desde un punto de vista de la salvación en Adriano Prosperi, *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*.

⁴⁶ Niccoli, *Perdonare...*, *op. cit.*, pp. 170-171. Para entender el perdón y la paz más allá de una “disposición interior”, sino también como un documento de relevancia penal véase también Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, p. 646.

otros espacios en conflicto, aunque convergen en el lenguaje de la universalidad de las problemáticas en las esferas ibéricas y en los modos de cómo abordar la guerra en la Edad Moderna. Regular la guerra era, entonces, una forma de buscar la paz, pero también un modo de ejercitar el poder político, el disciplinamiento institucional, el control social y, en definitiva, construir normatividades y espacios legales en espacios en conflictos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, CARLOS y CARMEN MCEVOY (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- ALLARD, ALBÉRIC, *Histoire de la justice criminelle au seizième siècle*, Paris, A Durand et Pédone Lauriel, 1868.
- ALLEN, PAUL, *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621: El fracaso de la gran estrategia*, Madrid, Alianza, 2001.
- ALSWORTH ROSS, EDWARD, *Social Control. A Survey of the Foundations of Order* [1901], New Brunswick, Transaction Publishers, 2009.
- AQUINO, SANCTI THOMAE DE, *Summa Theologiae*, Milano, Paoline, 1988.
- ARENDT, HANNAH, "Irreversibilidad y el poder de perdonar", en *La condición humana* [1958], Barcelona, Paidós, 2009.
- BAVAY, CHARLES VICTOR DE, *Josse de Damhouder, conseiller des domaines et finances de Charles V et Philippe II*, Bruxelles, Devroye, Imprimeur du roi, 1852.
- BELLABARBA, MARCO, "Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell'Italia moderna", en Marco Bellabarba, Andrea Zorzi, Gerd Schwerhoff (eds.), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia: pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo e prima età moderna / Kriminalität und Justiz in Deutschland und Italien: Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Frühe*, Bologna-Berlin, Il Mulino, Duncker & Humboldt, 2001.
- BOCCARA, GUILLAUME, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, Santiago, Universidad Católica del Norte, Línea Editorial Iam, Ocho Libro Editores, Universidad de Chile, 2007.
- BROGGIO, PAOLO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.
- BROGGIO, PAOLO, "I gesuiti come mediatori nella guerra d'Arauco: il padre Luis de Valdivia e il sistema dei Parlamentos de indios (XVII secolo)", in *AHSI*, vol. 147, Roma, 2007.
- BURGIO, ALBERTO, "Per una storia dell'ideadi pace perpetua", in Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- BROGGIO PAOLO e MARIA PIA PAOLI (a cura di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna secoli XV-XVIII*, Roma, Viella, 2011.

- CAVALLO, Guglielmo y Roger CHARTIER, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.
- CERTEAU, Michel de, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Editorial Iberoamericana, 2000.
- CLAVERO, Bartolomé, "Almas y cuerpos. Sujetos del derecho en la edad moderna", en AA. VV., *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, Milano, Giuffrè editore, 1990, vol. I: Saggi storici.
- CLAVERO, Bartolomé, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, Giuffrè, 1991.
- CORTEGUERA, Luis R., "Encuentros imaginados entre súbdito y monarca: historias de perdón y petición en la España de la edad moderna", en Juan Pablos (ed.), *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- CHARTIER, Roger *El orden los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- DAMHOUDER, Joost de, *Enchiridion rerum criminalium*, Louvain, Ex officina typographica Stephani Gualtheri & Ioannis Bathenii, 1554.
- DAMHOUDER, Joost de, *Paraenses christianaevi loci communes, ad religionem et pietatem christianam pertinentes*, Antverpiae, Ioannem Bellerum, 1571.
- Damhouder, Joost de, *Praxis Rerum Criminalium*, Amsterdam, Scientia Verlag Aalen, 1978 [reproducción de la edición de Antverpiae, Ioannem Belle-ri, 1601].
- DAVIS, Natalie Z., *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- DERRIDA, Jacques, "Política y perdón" [1999], en Adolfo Chaparro (comp.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.
- DÍAZ, José Manuel, *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010.
- DÍAZ, José Manuel y Rafael GAUNE, "Luis de Valdivia y Alonso Mejía: Una relación personal en los orígenes del pensamiento valdiviano (1602-1604)", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 18, N° 2, Santiago, 2014.
- DONOSO, Miguel (ed.), *Taller de Letras*, N° extraordinario 3: La guerra en los textos del Siglo de Oro: España y América, Santiago, 2013.
- DUKE, Alastair, *Reformation and revolt in the Low countries*, London, Hambleton Press, 1990.
- EISENSTEIN, Serguéi, *La forma del cine* [1949], México, Siglo XXI editores, 2006.
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, FCE, 2011.
- ELLIOTT, John H., *Empire of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*, New Haven, London, Yale University Press, 2006.
- ELLIOTT, John H., *Imperial Spain 1469-1716*, London, Edward Arnold (Publisher) Limited, 1981.
- ELLIOTT, John H., *Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800*, New Haven-London, Yale University Press, 2009.
- ELLIOTT, John H., *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- FEENSTRA, Robert, "Damhouder, Joos de", in Michael Stolleis (eds.), *Ju-*

- risten: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München, Beck, 2001).
- FERNÁNDEZ, Marcos, "Justicia Colonial, sujeto popular e indulto: el hombre pobre frente a la justicia y el perdón. Chile, siglo XVIII", en Julio Retamal (coord.), *Estudios Coloniales I*, Santiago, RIL-UNAB, 2000.
- FINDLAY, Mark, "Para un análisis de los mecanismos informales de control social", en *Revista Poder y Control*, vol. 1, Barcelona, 1987.
- FOERSTER, Rolf, *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Santiago, Editorial Universitaria, 1996.
- FRIJHOFF, Willem, "The kiss sacred and profane: reflections on a cross-cultural confrontation", in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, "Guerra, propaganda y cultura en la monarquía hispánica: la narrativa del Siglo de Oro", en *Obradoiro de historia moderna*, N° 20, Santiago de Compostela, 2011.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, "Historiografía y fuentes para el estudio de la guerra y el ejército en la España del Antiguo Régimen", en *Revista de Historia Militar*, N° extraordinario, Madrid, 2002.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, "La cultura de la guerra en la Europa del Renacimiento", en *Historia Social*, N° 44, Madrid, 2002.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique y Davide MAFFI, *Guerra y sociedad en la Monarquía hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500-1700)*, Madrid, CSIC, Fundación Mapfre, Laberinto, 2007, vols. I y II.
- GARCÍA, Idalia y Pedro RUEDA (coords.), *El libro en circulación en la América colonial. Producción, circuitos de distribución y conformación de bibliotecas en los siglos XVI al XVIII*, México, Quvira, 2014.
- GAUNE, Rafael, "(...) flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia", en René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, Roma, Viella, 2011.
- GILLIODTS-VAN SEVEREN, Louis, "Notes et documents pour servir à la biographie de Josse de Damhouder, 1507-1581", in *Annales de la Soc. d'Émulation de Bruges*, vol. XLV, Bruges, 1875.
- GLUCKMAN, Max, "Peace in the Feud", in *Past and Present*, N° 8, Oxford, 1955.
- GRUZINSKI, Serge, *L'Aigle et le Dragon. Démessure européenne et mondialisation au XVIIe siècle*, Paris, Éditions Fayard, 2012.
- GRUZINSKI, Serge, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- GRUZINSKI, Serge, "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres connected histories", in *Annales. HSS*, vol. 56, N° 1, Paris, 2001.
- GUIBOVICH, Pedro, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial*, Sevilla, CSIC, Universidad de Sevilla, 2003.
- GUIBOVICH, Pedro, *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*, Lima, Universidad del Pacífico, 2014.
- HÄRTER, Karl, "Grazia ed equità nella dialettica tra sovranità, diritto e gius-

- tizia dal tardo medioevo all'età moderna", in Karl Härter e Cecilia Nubola (eds.), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza tra tardo ed età contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- HÄRTER KARL e CECILIA NUBOLA (eds.), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza tra tardo ed età contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- HERAS, JOSÉ LUIS DE LAS, "Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austria", en *Studia Histórica. Historia Moderna*, vol. 1, Salamanca, 1983.
- HUBRECHT, GEORG, "La juste guerre dans la doctrine chrétienne, dès origines au milieu 16ème siècle", in *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. XV, Paris, 1961.
- ISRAEL, JONATHAN I., "Un conflicto entre imperios: España y los Países Bajos, 1559-1648", en John H. Elliott, *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982.
- KORTH, EUGENE, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, Stanford, Stanford University Press, 1968.
- KRACAUER, SIEGFRIED, *History: The Last Things Before the Last*, New York, Oxford University Press, 1969.
- La pratique et enchiridion des causes criminelles, illustrée par plusieurs élégantes figures, redigée en escript par losse de Damhoudere*, Lovain, Estienne Wauters & Jehan Bathen Imprimeurs Iurez, 1555.
- LAVENIA, VINCENZO, "El soldado cristiano y su capellán: disciplina de la guerra y catequesis en la temprana edad moderna", en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo del Libro, 2014, vol. 292.
- LAVENIA, VINCENZO, "Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna", in Gian Paolo Brizzi e Giuseppe Olmi (eds.), *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, Clueb, 2008.
- LIVET, GEORGES, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Paris, Colin, 1972.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, "An Anthropological Analysis of War", in *American Journal of Sociology*, vol. XLVI, N° 4, Chicago, 1941.
- MANTECÓN, TOMÁS, "Disciplinamiento social, escenografías punitivas y cultura plebeya en el Antiguo Régimen", en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo del Libro, 2014, vol. 292.
- MANTECÓN, TOMÁS, "Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas", en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 14, N° 2, Santiago, 2010.
- MANTECÓN, TOMÁS, "La acción de justicia en la España Moderna: una justicia dialogada, para mantener la paz", en Paolo Broggio y Maria Pia Paoli (eds.), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2011.
- MANTECÓN, TOMÁS, "La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes", en *Revista de Historia Económica. Journal of Iberian and Latin American Economic History*, vol. 23, Madrid, 2005.

- MANTECÓN, TOMÁS, “Los criminales ante la concesión del indulto en la España del siglo XVIII”, en *Prohistoria*, vol. 5, Rosario, 2001.
- MARÍN, JUAN JOSÉ, “El control social y la disciplina histórica. Un balance metodológico”, en *Revista de Historia de América*, N° 129, México D.F., 2001.
- Netherlandish Books*, Leiden, Brill, 2011.
- NICCOLI, OTTAVIA, “Pace, perdono. A propósito di un libro di John Bossy”, in *Storica*, N° 25-26, vol. IX, Roma, 2003.
- NICCOLI, OTTAVIA, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- NICCOLI, OTTAVIA, “Prácticas sociales de perdón en la Italia de la Contrarreforma”, en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo del Libro, 2014, vol. 292.
- NICCOLI, OTTAVIA, “Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna”, in *Studi Storici*, vol. 40, Roma, 1999.
- NUBOLA, CECILIA y ANDREAS WÜRGLER (eds.), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- PAGDEN, ANTHONY, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- PAGDEN, ANTHONY, *Worlds at War. The 2.500 year Struggle between East and West*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- PALOMO, FEDERICO, “Disciplina cristiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 18, Madrid, 1997.
- PARKER, GEOFFREY, *España y la rebelión de Flandes*, Madrid, Nerea, 1989.
- PARKER, GEOFFREY, *The Army of Flanders and the Spanish road, 1567-1659. The Logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries' wars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- PARKER, GEOFFREY, *Un solo re, un solo Impero: Filippo II di Spagna*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- PEÑA, MANUEL, “La búsqueda de la paz y el ‘remedio general’”, Ricardo García Cárcel (ed.), *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2003.
- PEREÑA VICENTE, LUCIANO, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1954, tomo 1.
- POSSEVINO, ANTONIO, *Il soldato cristiano con l'instruzione dei capi dello essercito catolico*, Roma, per li heredi di Valerio e Luigi Dorici, 1569.
- Praxis Rerum Criminalium*, Anversa, Beelaert, 1562.
- PO-CHIA HSIA, RONNIE, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscripts*, N° 25, Barcelona, 2007.
- PO-CHIA HSIA, RONNIE, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, London-New York: Routledge, 1989.
- PROSPERI, ADRIANO, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVIII secolo*, Turin, Einaudi, 2013.
- PROSPERI, ADRIANO, “Disciplinamiento: la construcción de un concepto”, en

- Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo del Libro, 2014, vol. 292.
- PROSPERI, ADRIANO, *Giustizia Bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008.
- PROSPERI, ADRIANO, "Guerra giusta e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento", en Mimmo Franzinelli e Riccardo Bottoni (eds.), *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- PROSPERI, ADRIANO, "Il miles christianus nella cultura italiana tra '400 e '500", in *Critica storica*, N° 26, Florencia, 1989.
- PROSPERI, ADRIANO, "La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma", in Adriano Prosperi, *America e apocalisse e altri saggi*, Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999.
- PROSPERI, ADRIANO, *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- PROSPERI, ADRIANO, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* [1996], Torino, Einaudi, 2009.
- RAGAZZONI, DAVID, "De quaestione sive tortura nella Praxis rerum criminalium di J. de Damhouder: giustizia, coscienza e diritto nel Cinquecento europeo", in *Archivio di storia della cultura*, vol. XXVI, Napoli, 2013.
- REINHARD, WOLFGANG, "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico", in Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- RICOEUR, PAUL, "El perdón difícil", en Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* [2000], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RICOEUR, PAUL, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo veintiuno editores, 2006.
- ROODENBURG, HERMAN, "Social Control Viewed from Below Perspective", en *Social Control in Europe*, Ohio, Ohio State University Press, 2004.
- ROODENBURG, HERMAN, "The 'hand of friendship': shaking hands and other gestures in the Dutch Republic", in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, Stuttgartiae, B.G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1981, vol. II, libro XIX, art. XIII. La traducción al castellano fue tomada de *La ciudad de Dios*, México, Editorial Porrúa, 2014.
- SBRICCOLI, MARIO, "Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessione su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale", en Marco Bellabarba, Andrea Zorzi, Gerd Schwerhoff (eds.), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia: pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo e prima età moderna*, Bologna-Berlin, Il Mulino, Duncker & Humboldt, 2001.
- SCHIERA, PIERANGELO, "Disciplina, disciplinamento", in *Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento*, vol. XVIII, Trento, 1992.
- SCHIERA, PIERANGELO, "Disciplina, Stato Moderno, disciplinamento: con-

- siderazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale”, in Paolo Prodi e Carla Penuti (eds.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- SCHILLING, HEINZ, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica”, in Paolo Prodi e Carla Penuti (eds.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- SCHILLING, HEINZ, “El disciplinamiento social en la Edad Moderna: propuesta de indagación interdisciplinar y comparativa”, en José I. Fortea, Juan E. Gelabert, Tomás Mantecón (eds.), *Furor et Rabes. Violencia, conflicto social y marginación en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria, 2002.
- Setentiae selectae pertinentes ad materiam praxis rerum criminalium*, New Jersey, The Lawbook Exchange, 2005 [reproducción de la edición Antverpiae, Ioannem Belleri, 1601].
- SPIERENBURG, Pieter, “Social Control and History: An Introduction”, in Herman Roodenburg & Pieter Spierenburg (eds.), *Social Control in Europe, 1500-1800*, Ohio, Ohio University Press, 2004, vol. I
- The Oxford Dictionary of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- TOMAS Y VALIENTE, FRANCISCO, “Delincuentes y pecadores”, en Francisco Tomas y Valiente, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990.
- UNAMUNO, MIGUEL DE, *Paz en la guerra* [1897], Madrid, Renacimiento, 1931.
- UNDURRAGA, VERÓNICA y Rafael GAUNE, “Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio de disciplinamiento”, en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo del Libro, 2014, vol. 292.
- VOLLRATH, HANNAH, “The Kiss of Peace”, in Randall Lesaffer (eds.), *Peace Treaties and International Law in European History. From the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1993.
- ZAPATER, HORACIO, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, Santiago, Andrés Bello, 1992.

“VENTA ES DAR UNA COSA CIERTA POR PRECIO CIERTO”. CULTURA JURÍDICA Y ESCLAVITUD INFANTIL EN PLEITOS FRONTERIZOS CHILENOS (1673-1775)*

Ignacio Chuecas Saldías

Mi propósito a través del presente artículo es explorar algunas de las dinámicas y categorías legales evocadas en procedimientos judiciales que se llevaron a cabo en la frontera hispano-indígena chilena con posterioridad a la abolición oficial de la esclavitud de los indios rebeldes¹. El prisma que ha de servir a este cometido es doble. Por una parte, pretendo evidenciar las representaciones que conformaban el bagaje ideológico de los agentes de la justicia colonial y, por otra, busco ilustrar la situación de los niños vendidos a la esclavitud. En alguna medida, y sin una intención previa, este estudio confronta los principios del poder, personificados en el aparato judicial colonial y sus conceptos, en contraposición a la condición de impotencia e invalidación personal encarnada en los menores sometidos a la comercialización como “cosa cierta”.

Una interrogante inicial en este cometido se relaciona con las nociones jurídicas que manejan los actores implicados en los pleitos fronterizos. Se trata de una pregunta compleja, porque los funcionarios encargados de actuar la justicia, que figuran en los procesos, suelen ser muy heterogéneos. En los autos de un mismo pleito pueden aparecer, en diversas instancias, el Presidente y Capitán General, un oidor de la Audiencia, el corregidor del partido, los alcaldes de primer o segundo voto, el comandante de un fuerte, un abogado, un perito consultado por el juez de la causa, el procurador de pobres o de indios, otros procuradores, los mismos demandantes o demandados, etc. En el caso de los pleitos relativos a individuos sometidos a esclavitud, estos suelen figurar como una tercera parte interesada, al costado de demandantes y demandados².

* Este artículo forma parte del proyecto FONDECYT regular N° 1150614.

¹ Mario Góngora, al inicio de su emblemática obra *Encomenderos y estancieros*, toma distancia de la historiografía tradicional sobre la encomienda que equiparaba la doctrina legal a la praxis social. En este contexto apela al concepto de “derecho efectivamente vivido” como clave de su estudio, en *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*, pp. 3-4. En este artículo realizo el itinerario inverso, al pretender demostrar cómo la práctica “efectivamente vivida” se sustentaba en un imaginario cuya matriz se encontraba en la cultura jurídica imperante.

² Como he procurado demostrar en un artículo de pronta publicación, donde madres de niños indígenas encomendados actúan promoviendo sus intereses propios y los de sus hijos. Ignacio Chuecas,

Más de allá de estas constelaciones de actores se torna relevante, en particular en áreas rurales y de frontera, la pregunta relativa a la instrucción en los procesos legales y en la normativa vigente que caracteriza a los individuos que han de administrar justicia en nombre de su Majestad. Al respecto, ha existido muy poca investigación focalizada en un espacio tan característico como es la frontera chilena durante el periodo colonial.

EL CORREGIDOR Y LA REAL JUSTICIA

En un gran número de los pleitos que tienen lugar en los partidos fronterizos del reino de Chile, suele figurar el “corregidor, justicia mayor y lugarteniente de capitán general” como el actor más relevante. En general, sobre estos funcionarios sabemos muy poco, en particular porque no ha existido interés en sus actividades en cuanto a corregidores, y mucho menos por conocer cuáles fueron las calificaciones que los caracterizaron y habilitaron en el ejercicio de sus deberes, en especial su accionar como justicias mayores³. A fin de abrir una ventana en esta dirección he pensado indagar en un corregidor que hizo carrera durante la segunda mitad del siglo XVII en el espacio fronterizo chileno y que, hasta cierto punto, puede ser considerado como paradigmático en su rubro. Se trata del maestro de campo Juan de las Roelas Millán-Patiño, a quien ya he dedicado espacio en otras publicaciones⁴. Este individuo fue corregidor en los partidos fronterizos de Concepción y de Chillán en diversas ocasiones. En su calidad de justicia mayor actuó en numerosos pleitos y procedimientos legales.

¿Qué indicios se pueden recabar en relación con su formación legal y jurídica? Juan de las Roelas Millán-Patiño era originario de la capital del reino, factor que implica su asistencia a alguna escuela de primeras letras en Santiago durante su infancia⁵. Entró muy joven al real ejército, cuando tendría unos once años, lo cual significa que no tuvo otra educación formal más allá de la que recibió en su carrera militar. Estos dos primeros factores apuntan a que las herramientas que manejó en su función de justicia mayor han de ser

“Familias de Servicio. Articulación familiar entre ‘indios de servicio’ en la frontera hispano-mapuche durante la segunda mitad del siglo XVII”.

³ Existen algunos estudios sobre la función de los corregidores en otros espacios del imperio español: Benjamín González Alonso, *El corregidor castellano, 1348-1808*; María Luisa Álvarez y Cañas, *Corregidores y alcaldes mayores. La administración territorial andaluza en el siglo XVIII*.

⁴ Ignacio Chuecas, “De india de encomienda a madre de encomendero. Mestizaje en la *high society* chillaneja a fines del siglo XVII”, pp. 33-54; Ignacio Chuecas, “Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del siglo XVII”.

⁵ Un resumen de su biografía en Chuecas, “De india...”, *op. cit.*, pp. 40-45.

adquiridas a través de una vía informal sobre la base de lecturas y manuales existentes a su disposición. He aquí, a mi juicio, una clave fundamental para comprender el tipo de cultura jurídica propia de un individuo que se desempeñaría largo tiempo en el cargo de corregidor y que estaba llamado a dirimir causas criminales y civiles en primera instancia en el ámbito de su jurisdicción.

En el caso de Juan Millán-Patiño, al igual que otros corregidores y funcionarios de la Corona durante el periodo colonial, resulta posible conocer en cierta medida cuáles eran los textos y manuales a que tuvieron acceso para la conformación de sus categorías legales a través de las menciones contenidas en testamentos e inventarios⁶. En efecto, al momento de redactar su última voluntad no dejará de recordar algunos de los volúmenes de su biblioteca que ha prestado a diferentes individuos:

“... y se le cobren [al capitán Juan Francisco Pérez de Artascos] tres libros que le tengo prestados: la *Historia de los Godos*, los *Comentarios de la Guerra de Flandes* y *León Prodigioso*... y se cobren [al capitán don Francisco de Mardones] tres libros que le tengo prestados que son: *Juan Debía*, las *Leyes Penales* y *Felipe de Comines*...”⁷.

Entre los libros que son de su propiedad ha prestado, al menos, tres obras jurídicas al capitán Francisco de Mardones Lagos, quien fuera corregidor y justicia mayor del partido del Maule a fines del siglo XVII⁸. Entre los títulos mencionados se encuentra un ejemplar del tratado compuesto por Juan de Hevia Bolaño (*Juan Debía*) conocido como *Curia Filípica*. Unas semanas más tarde, cuando sea confeccionado el inventario de los bienes de la testamentaria se hará especial mención a la biblioteca del difunto Juan Millán-Patiño, compuesta por

“ochenta y más libros historiales y de leyes en que entran el señor Solórzano, la *Curia Filípica*, los tres tomos de la *Nueva Recopilación* y el de las *Leyes Penales del príncipe de Parma*, los *Davidés*...”⁹.

⁶ Así, por ejemplo, en 1758 el corregidor de Puchacay, Miguel Vallejos, menciona que su padre, quien también ocupó el cargo, le prestó “un libro de leyes política [sic] de Bobadilla para corregidores”, Partición de bienes de Miguel Vallejos, 1795, en Archivo Nacional de Santiago, Judicial de Puchacay, leg. 12, pieza 14, sin foliar.

⁷ Testamento de Juan de las Roelas Millán-Patiño, 3 de octubre de 1691, en Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia, vol. 2053, pieza 2, fs. 136v y 137v.

⁸ Sergio Mardones, *El conquistador Pedro de Mardones y su descendencia, 1561-1994*, pp. 42-43.

⁹ Inventario de bienes de Juan de las Roelas Millán-Patiño, 29 de octubre de 1691, en Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia, vol. 2053, pieza 2, ff. 149v.

La colección de obras, jurídicas y narrativas (“libros historiales”), que se encontraban en casa del Corregidor superaban los ochenta volúmenes, incluyendo algunas consideradas como esenciales en el Derecho Hispano e Indiano, entre ellas la *Política Indiana* de Juan Solórzano y Pereira, los tres volúmenes de la *Nueva recopilación de las leyes de Castilla* y, por supuesto, el aludido ejemplar de la *Curia Filípica* de Juan de Hevia Bolaño. Es sobre esta última obra que se ha de centrar mi atención.

ESCLAVITUD EN LA CURIA FILÍPICA

La *Curia Filípica* representa una obra fundamental para el conocimiento y la administración del Derecho Hispano vigente en la Península y las colonias durante todo el periodo colonial¹⁰. Se trata de una sistematización compuesta a manera de compendio, que se editó en dos tratados diferentes: la *Curia Filípica* y el *Laberinto*¹¹. El primer tratado versaba sobre la administración de la justicia civil y el segundo sobre Derecho Comercial. A partir de 1652 comenzaron a aparecer en un solo cuerpo con el título genérico de *Curia Filípica*.

Está demás destacar la gran importancia de esta obra¹². En especial en el marco de un sistema legal en el cual el texto de las leyes y normas consuetudinarias se encontraba disgregado en un sinnúmero de fuentes generadas a lo largo de un espacio temporal muy extenso¹³. Para el caso que nos interesa, Juan de Hevia Bolaño sintetiza la normativa vigente de la esclavitud al inicio del capítulo 12 de la segunda parte relativo a las “ventas”. El pasaje ilustrativo

¹⁰ Guillermo Lohmann Villena, “En torno de Juan de Hevia Bolaño. La incógnita de su personalidad y los enigmas de sus libros”, pp. 121-161; Guillermo Lohmann Villena, “Juan de Hevia Bolaño: nuevos datos y nuevas disquisiciones”, pp. 317-333.

¹¹ Las ediciones originales fueron: Juan de Hevia Bolaño, *Curia Philippica, donde breue y compendioso se trata de los iuyzios mayormente forenses, eclesiasticos y seculares, con lo sobre ellos hasta aora dispuesto por Derecho, resuelto por Doctores antiguos y modernos, y practicable, Vtil para los profesores de entrambos Derechos, y fueros, Iuezes, Abogados, Escriuanos, Procuradores, Litigantes, y otras personas y Labyrintho de comercio terrestre y naval. Donde breue y compendiosamente se trata de la Mercancia y Contratacion de tierra y mar, vtil y prouechoso para Mercaderes, Negociadores, Nauegantes, y sus Consulados, Ministros de los Iuyzios, profesores de Derechos, y otras personas.*

¹² “The most common work on procedure...”, “widely used...”, “a standard work for colonial lawyers...”, “often-used”, “colonial classic”, “popular work...”, Mathew C. Mirow, *Latin American Law. A History of Private Law an Institutions in Spanish America*, pp 27, 37, 51, 75 y 126.

¹³ Se trata de una de las mayores críticas de los pensadores liberales del siglo XIX a la cultura jurídica colonial: “El número de estas resoluciones no tenía término, porque se despedían arbitrariamente i sin concierto, i llegó a aumentarse tan prodijiosamente que hubo tiempo en que la lejislacion positiva colonial formaba un verdadero laberinto. Era propiamente un hacinamiento sin plan ni sistema de cédulas, reales órdenes, cartas, provisiones, ordenanzas, instrucciones, autos de gobierno i otra infinidad de despachos incoherentes, heterogéneos i absurdos...”, José Victorino Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, pp. 36-37.

en relación con lo que la cultura jurídica de la época considera que caracteriza el estado de esclavitud¹⁴. Una vez que ha definido, en el primer acápite, que "venta es dar una cosa cierta por precio cierto", haciendo referencia a las *Partidas* y a la *Nueva recopilación*, continúa en el segundo con la explicación de los títulos que justifican el estatuto esclavo. El pasaje es digno de citarse¹⁵:

"2 Para fer vendidos dos¹⁶ esclauos como tales, es menester que lo sean. Y lo pueden ser por vno de cinco títulos. El primero, los que se cautian en tiempo de justa guerra que se tiene con los enemigos de la Fe, mas no entre Christianos vnos contra otros. El segundo, los que nacen de esclauas, aunque los padres seã libres, porque en esto figuen la condiçõ de la madre, y no del padre, y asõ el hijo de esclauo, no lo es, siendo la madre libre. El tercero, si el libre (sabiendo serlo) se dexa vender de su voluntad, y toma parte del precio, siendo mayor de veinte años, y creyendo el que lo compra que es fieruo, como lo dizen dos leyes de Partida. e El quarto, quando en pena de delito digno della, alguno es condenado por sentencia por quien tiene potestad para ello, en que sea fieruo, como por llevar armas, ò naues a los enemigos de la Fe, ò guiar, ò gouernarlas dellos, y otros casos en q̃ estuuiere dispuesto, conforme otras leyes de Partida. f El quinto, quãdo el padre, mas no la madre, por estrema necesidad de hambre, ò de otra que le cause la muerte, sin poderse librar de otra fuerte della, para euitarla vende, ò empeña al hijo, como lo puede hazer no siẽdo Clerigo, aunq̃ dãdose por el el precio q̃ valiere al tiempo del rescate, se haze libre, y se buelue a su antigua ingenuidad; esto es q̃ sea libre, y no libertino, como sinca fuera esclauo, porq̃no lo fue sino solo obligado a servir..."¹⁷.

Juan de Hevia Bolaño resume en manera general los cinco argumentos que la cultura jurídica hispana ha desarrollado como fundamento de la condición

¹⁴ Por ejemplo, cuando se mencionan las ventas de cosas "en habito, ò potencia de poder ser, y la esperança dello, como el empleo dellas que se embia a hazer. Y los frutos de la tierra, y partos de esclauos, ganados, y animales que estan por nacer, si nacieren, y no de otra fuerte", Juan de Hevia Bolaño, *Segvnda Parte de la Cuvia Filipica, donde se trata breve, y compendiosamente de la mercancia, y contrataçõ de tierra, y mar util, y prouechoso para mercaderes, nogociadores, nuegantes, y sus consulados, ministros de los luyzios, professores de derechos, y otras personas*, p. 44.

¹⁵ Cito la edición de 1652 por su cercanía al texto que probablemente conoció el corregidor Juan de las Roelas Millán-Patiño. A diferencia de los textos manuscritos empleados en este artículo, y por tratarse de un impreso, la grafía, ortografía y gramática no han sido actualizadas.

¹⁶ Se trata de un error de impresión. Las primeras ediciones traían "los esclauos". Juan de Hevia Bolaño, *Laberinto de comercio terrestre y naval, donde breve y compendiosamente se trata de la mercancia y contratacion de tierra y mar, útil y provechoso para mercaderes, negociadores navegantes y sus consulados, ministros de juicios, profesores de derecho y otras personas*, p. 119.

¹⁷ Hevia Bolaño, *Segvnda Parte de la Cuvia Filipica...*, op. cit., p. 43.

esclava. Se trata de cinco modalidades cuya matriz se remonta a las tradiciones legislativas del antiguo Israel, el pensamiento griego clásico, el Derecho Romano y las escuelas jurídicas y teológicas del medioevo europeo¹⁸. Estos cinco títulos habían sido resumidos, un siglo antes, por el denominado Magister de Rojas, en un tratado redactado hacia 1528¹⁹. Las cinco causas justificantes de la esclavitud incluían según esta vertiente a los individuos cogidos en justa guerra, los nacidos de madre esclava, los autovendidos, siendo mayores de veinte años, los condenados a esclavitud por pena de delito y los vendidos por el padre en caso de necesidad de vida y muerte.

Resulta sencillo observar en estas disposiciones la influencia de los contextos sociales y culturales en los cuales surgieron y las reinterpretaciones que afectaron a las diversas tradiciones en el marco de la España de la reconquista²⁰.

INFANCIA ESCLAVA EN LA FRONTERA CHILENA

A falta de una legislación clara en relación con la esclavitud indígena durante el siglo XVII chileno serán los imaginarios culturales los que reemplazarían una normativa formal²¹. Esta situación adquiere gran relevancia a raíz de la derogación oficial de la esclavitud y el largo periodo que seguirá a continuación, el cual se caracteriza por la implementación de variantes del trabajo no-libre identificadas bajo la rúbrica de “indios de servicio”. Desde esta perspectiva se han de comprender las dos categorías principales que justificaron la esclavitud de individuos indígenas durante el siglo XVII chileno: los esclavos “a la usanza” y los cogidos en la guerra. El primero de estos estatutos descansa sobre la noción arraigada en el Derecho Romano, que acentúa la potestad del padre sobre la persona de los hijos²². En este sentido nos encontramos aún muy

¹⁸ Herbert S. Klein, *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, pp. 1-20; José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, pp. 27-31; Jorge E. Traslosheros, “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España”, pp. 1105-1138. Sobre la práctica de la esclavitud infantil en la antigua Roma véase Christian Laes, “Desperately Different? Delicia Children in the Roman Household”, pp. 298-324.

¹⁹ Se trata de un texto atribuido a Antonio Rojas, arzobispo de Palencia (1524). Luis Torres de Mendoza, *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, pp. 517-525; Manuel Lucena Salmoral, “Los pareceres de Cereceda y Rojas sobre herrar a los esclavos indios en el rostro o en las piernas”, pp. 233-240.

²⁰ María Isabel Pérez de Tudela y Velasco, “Ideario político y orden social en las Partidas de Alfonso X”, pp. 183-200; Mirow, *op. cit.*, pp. 15-18.

²¹ Sobre la normativa en el caso chileno Walter Hanisch, “Esclavitud y libertad de los indios de Chile: 1608-1696”, pp. 5-65; Hugo Hanisch, “La esclavitud de los indios en el Reino de Chile. Sus fuentes jurídicas, prácticas y tráfico esclavista”, pp. 91-125.

²² Jorge Vera Estañol, *La evolución jurídica*, p. 31; Mirow, *op. cit.*, p. 56.

lejos de una doctrina que individualice al infante como sujeto de derecho. La “usanza” implica la noción que el vender a los hijos por pagas se trata de una inveterada costumbre arraigada en la sociedad indígena²³. Esta forma de esclavización infantil recibe un soporte adicional en la supuesta situación de miseria en que se encuentra sumergido el territorio de la “tierra adentro” al momento de realizar las ventas²⁴. La entrada en la esclavitud representaría para el infante una suerte de redención, tal cual lo estipula la *Curia Filípica*.

Antes de proceder a caracterizar, por medio de casos escogidos, las diferentes formas en que las modalidades presentes en la cultura jurídica colonial encontraron un aterrizaje en la biografía concreta de niños esclavizados en el ámbito de la frontera chilena es preciso, al menos en forma incipiente, intentar una cuantificación del fenómeno de la esclavitud infantil en este contexto geográfico. A fin de acceder a una aproximación a la condición de la infancia esclavizada, tanto de origen indígena como afro, uno de los repertorios más a propósito en el ámbito fronterizo chileno resulta ser la documentación parroquial que se ha conservado para el curato de San Bartolomé de Chillán. Esta ciudad, que fuera el domicilio del corregidor Juan de las Roelas Millán-Patiño, ha conservado registros bautismales de párvulos españoles, mestizos, indígenas y afros para inicios del siglo XVIII. Esta documentación, a falta de otros repertorios protoestadísticos, representa una vía de aproximación muy relevante para acceder, al menos en parte, el estado de la infancia fronteriza durante este periodo.

En primer lugar, es factible conocer la situación en la cual se encontraba el pequeño contingente de niños afrodescendientes cuyos bautismos y santos óleos se registraron entre los años 1719 y 1732.

Partidas bautismales de afros
Chillán, 1719-1732

Padres	Legítimos	Naturales	Padres infieles	Total
Esclavo e india	3			3
Negros esclavos	2			2
Padre no conocido y esclava		2		2
Indio y esclava	1			1
Padres infieles			2	2
Total	6	2	2	10

Fuente: Archivo Parroquial de Chillán, Bautismos, vol. 1 (1719-1732).

²³ Chuecas, “Esclavitud...”, *op. cit.*; Jaime Valenzuela, “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”, pp. 225-260.

²⁴ Cartas de Audiencia, 25 de junio de 659, en Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, vol. 13, sin foliar.

Como se observa en la tabla, se trata de un total de diez individuos, entre los cuales se encuentran ocho párvulos cuyas edades fluctúan entre los nueve días y los diez años²⁵. En cuanto a los dos restantes, se trata de adultos identificados en ambos casos como hijos de “padres infieles”: uno de ellos de veinte años de edad y el otro identificado como “natural del Congo”, sin especificar su edad.

Al interior de este conjunto resulta posible diferenciar a los nacidos en esclavitud de los libres. Quienes detentan la libertad son invariablemente párvulos nacidos de la unión legítima entre un padre afro-esclavo y una madre indígena²⁶. El resto, siete individuos en total, corresponden a diferentes contextos de nacimiento: dos son hijos legítimos de padres esclavos, otros dos son de esclava y “padre no conocido”, dos de “padres infieles” y uno es de indio y esclava²⁷. Los de “padres infieles” son esclavos bozales trasladados desde la costa africana y representan individuos adultos que han transitado a lo largo de los mecanismos de la trata negrera atlántica.

Por otra parte el estamento indígena bautizado en Chillán presenta una situación considerablemente más compleja.

Partidas bautismales de indios
Chillán, 1719-1732

Estatuto	Legítimos	Naturales	Padres no conocidos	Padres infieles	Mestizos	Total
Libres	5%	1%			0%	6%
Pueblo	11%	0%				11%
Encomienda	3%					3%
Servicio	27%	24%	0%		0%	51%
Padres infieles	0%			11%		11%
Sin denominación	11%	2%	2%		1%	16%
Tierra adentro	0%					0%
Total						98%

Fuente: Archivo Parroquial de Chillán, Bautismos, vol. 1 (1719-1732).

En razón de los montos de bautismos indígenas he optado por presentar la información en porcentajes. De esta manera se infiere que alrededor del 17% de los bautizados fue caracterizado como perteneciente al estamento libre (6% como hijos de “padres libres” y 11% como hijos de habitantes del pueblo de indios de Guambalí). Un 65% figura bajo alguna modalidad de

²⁵ Las edades son: nueve días, un mes, dos meses, tres meses (dos criaturas), diez meses, dos años y diez años.

²⁶ Se trata de un fenómeno usual en las colonias hispanas, véase Cristina V. Masferrer, “Hijos de esclavos. Niños libres y esclavos en la capital novohispana durante la primera mitad del siglo XVII”, pp. 83-85.

²⁷ En cinco casos la condición esclava es transmitida por línea uterina.

tipo no-libre (3% son hijos de padres encomendados, 51% son de “indios de servicio” y 11% son de “padres infieles”). Existe un 16% cuyos padres no recibieron ningún tipo de clasificación en las partidas. Estas cifras demuestran la evidente preponderancia y continuidad, en una parroquia de la frontera chilena, de las formas heredadas de la esclavitud del siglo XVII.

Ahora bien, si mi interés se ha de focalizar en la infancia esclava entonces es necesario destacar edades de los bautizados, porque evidentemente no todos ellos eran párvulos, si bien es probable que los identificados como adultos hubiesen entrado en situaciones de “servicio” desde la infancia. Una presentación por tramos etarios, a partir de las partidas en que se registró la edad de los bautizados (se trata de cuatrocientas noventa y cinco partidas de un total de quinientas ocho) arroja el siguiente resultado:

Partidas bautismales de indios: edades
Chillán, 1719-1732

Edad	Partidas	%	% por tramos
Hasta una semana	14	3%	93%
Entre una semana y veinticinco días	71	14%	
Entre un mes y seis meses	193	39%	
Entre siete meses y once meses con nueve días	35	7%	
Entre un y cinco años	104	21%	
Entre seis y diez años	27	6%	
Entre once y quince años	14	3%	5%
Entre dieciséis y veintidós años	20	4%	
Entre treinta y treinta y dos años	5	1%	
“Al parecer de cincuenta años”	1	0%	2%
Ilegibles	11	2%	
	495	100%	100%

Fuente: Archivo Parroquial de Chillán, Bautismos, vol. 1 (1719-1732).

En la tabla anterior he llevado a cabo una cesura a partir de los dieciséis años, edad en que se consideraba que el individuo indígena abandonaba la infancia y era encomendable como indio de tributo. Desde esta perspectiva se observa que un 93% de las partidas utilizadas en este acápite son de menores de dieciséis años. Un 5% se refiere a mayores (con una importante concentración en torno a los veinte años). En un total de once partidas (2%) las edades no resultan legibles.

Por último se ha de echar una mirada a los calificados como hijos de “padres infieles”.

Partidas bautismales de hijos de “padres infieles”: edades
Chillán, 1719-1732

Edad	Partidas	%	% por tramos
Cuatro años	1	2%	54%
Cinco años	2	4%	
Seis años	1	2%	
Siete años	5	9%	
Ocho años	4	7%	
Nueve años	1	2%	
Diez años	5	9%	
Once años	1	2%	
Doce años	3	5%	
Trece años	1	2%	
Catorce años	3	5%	
Quince años	3	5%	
Dieciséis años	2	4%	
Dieciocho años	4	7%	
Veinte años	11	19%	
Treinta años	4	7%	
Treinta y dos años	1	2%	
Cincuenta años	1	2%	
En blanco	4	7%	7%
	57	102%	102%

Fuente: Archivo Parroquial de Chillán, Bautismos, vol. 1 (1719-1732).

Como se evidencia en la tabla, un importante porcentaje (41%) son individuos mayores de dieciséis años. Se trata, de hecho, de la totalidad de las partidas de este tramo etario (veintitrés de un total de veintiséis). Ahora bien, los menores de dieciséis años representan una cifra en torno al 54%, un monto nada despreciable (con una importante alza en el tramo entre los siete a los diez años), testimonio evidente de la vigencia de la “saca” de niños para el servicio personal. Por otra parte, en el caso de los mayores de dieciséis años resulta factible saber que estaban siendo sacramentados en Chillán, pero no la edad exacta al momento de su alienación de la “tierra adentro”. Es un hecho indiscutible que la extracción de estos niños se hacía por medio de compras al modo de “dar una cosa cierta por precio cierto”²⁸.

²⁸ Como se evidencia en el caso de Juanillo Mariñancu, que analizo a continuación, quien fuera comprado a su cacique, o las disposiciones de los parlamentos fronterizos como el de Lonquillo en 1783 en el cual “hizóseles entender ser ilícita la venta de párvulos indieillos por esclavos, a fin de erradicar el vulgarizado concepto que en otro tiempo se tenía de este permiso aun entre españoles que los

En cuanto a la relación existente entre esclavitud afro e indígena, según John Thornton el motivo que tuvo la corona española para priorizar la esclavitud negra por sobre la indígena se encontraría en la mayor facilidad para aplicar impuestos a la trata atlántica en contraposición a la captura de indios americanos²⁹. Ahora bien, si se atiende a la cultura jurídica reflejada en la *Curia Filipica*, podría aventurarse que la corona hispánica no desea verse involucrada en el problema legal que implica una captura. En este sentido, resulta mucho más sencillo comprar una pieza ya esclavizada, sin tener la necesidad de indagar en los motivos que justificaron su esclavización.

La administración colonial hispana parece tender desde el inicio a incorporar a los indios americanos como vasallos (“tributarios de su majestad”) en una categoría afin a la que ocupaban los pecheros en la Península. En este contexto existe un importante componente cultural que impulsa a los colonos a emular, a su manera, el sistema señorial europeo, situación que explicaría el por qué la sociedad colonial hispana encuentra medios para disponer de la fuerza laboral indígena³⁰.

Uno de los efectos más relevantes de la falta de registros y, en general, de una sociedad colonial interesada en los miembros de la élite, tiene como resultado que el mayor número de existencias individuales permanecen ocultas al conocimiento de la historia. Algunas veces, eso sí, la documentación permite una leve intromisión en la vida y acción de individuos excepcionales cuyas biografías resultan itinerarios vitales ejemplares. A continuación, presento cuatro casos de niños sujetos a condiciones de esclavitud cuyas situaciones se corresponden con los títulos definidos en la *Curia Filipica*³¹.

“SE CAUTIVAN EN TIEMPO DE JUSTA GUERRA...”

El primer título justificante de esclavitud en la *Curia Filipica* hace alusión a los infieles cautivos de guerra. A falta de una legislación detallada, la forma más usual de esclavitud indígena chilena durante el siglo XVII, los individuos denominados como “cogidos en la guerra”, representaba una modalidad que se prestaba para los más complejos abusos.

solicitaban por negociación...”, Informe del parlamento de Lonquilmo, 1783, en Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, vol. 193, sin foliar.

²⁹ John Thornton, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, pp. 136-137.

³⁰ Diana Bonnett, “Juan de Solórzano y Pereira, el servicio personal y la servidumbre indígena”, pp. 245-264.

³¹ El tercer título se refiere a individuos mayores de veinte, por lo tanto no ha sido considerado en este estudio.

Juan Guaiquilab había nacido antes de 1623. Por algún motivo, no mencionado en la documentación, fue encomendado por el gobernador Francisco Antonio de Acuña y Cabrera a Benito Sánchez-Gavilán, el viejo, milite e importante hacendado en el partido de Buena Esperanza de Rere, el 21 de febrero de 1652³². Ya en aquel tiempo estaba casado, legítimamente según categorías hispanas, con Magdalena india, con la cual tiene por hijos a Alonso, Bartolo, Melchor y Andrés, los cuales se encomendaron también.

Su hijo Andrés Yenepilque nació hacia 1652, y en el año 1673 Úrsula González-Trujillo aseguraba que “es su esclavo”³³. Esta situación no solo disgustó al sucesor de Benito Sánchez-Gavilán, es decir, a su hijo homónimo, sino que este emprendió acciones legales a fin de recuperar el derecho a su encomendado. El motivo que esgrimía doña Úrsula, para alegar que el niño Andrés era esclavo de su propiedad, es muy sencillo: según afirmaba “el maestro de campo general don Francisco Ceballos, su marido, apresó en la guerra al dicho Andrés”³⁴.

Por el contrario, Benito Sánchez-Gavilán, el mozo, argumentaba que Francisco Ceballos solo pudo haberlo capturado siendo Andrés “cautivo, por haberlos cogido el indio rebelde, al dicho Juan Guayquilab, su padre, y a todos sus hijos de edad de dos y tres años”³⁵. Este suceso habría acaecido durante el alzamiento general del año de 1655, motivo por el cual Benito Sánchez-Gavilán recordaba :

“por los bandos que después del dicho alzamiento se publicaron, se mandó que todos los dichos indios de encomienda se volviesen a sus dueños, no pudo por esta razón ser esclavo el dicho Andrés”³⁶.

Benito sale al paso a la posibilidad de que Andrés haya emprendido la fuga y que al tratarse de un indio rebelde, su esclavitud fuese justificada. Para neutralizar esta argumentación, utilizada por la parte contraria, Benito Sánchez-Gavilán recuerda que cuando Andrés “fue cautivo” no tenía más de dos años, por lo tanto, no podía razonar por sí mismo; y afirma:

“se declararon por cautivos todos los indios que fueran apresados entonces, con lo cual no le queda razón para dudar a la dicha doña Úrsula

³² Agustín de la Jara contra Benito Sánchez-Gavilán, 1673-1677, Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia, vol. 1296, pieza 3, fs. 215-217. Juan Guaiquilab era ladino en la lengua española y tenía unos veintinueve años.

³³ *Op. cit.*, fj. 199.

³⁴ *Op. cit.*

³⁵ *Op. cit.*. Nótese que en este argumento la condición de “indios cautivos” implica, en línea con la *Curia Filipica*, que no se trata de enemigos infieles.

³⁶ *Op. cit.*, fj. 199v.

González en que el dicho Andrés deba restituirse a mi encomienda y que la retención que hace debajo de pretexto de esclavo es injusta”³⁷.

Juan Guaiquilab, padre de Andrés, compareció como testigo en dicho juicio. Allí ante el Corregidor aseguro:

“cuando se alzaron los indios el año de cincuenta y cinco se fue este testigo a la tierra adentro con el dicho Andrés, su hijo, que sería entonces de edad de dos años poco más a menos que ya empezaba a andar; y también llevó consigo a su madre y que estando este testigo en los aucaes, en una maloca que se hizo a tierras de Angol, apresaron al dicho su hijo Andrés y después de lo referido se entró este testigo a nuestras tierras y se vino a servir a su amo”³⁸.

Como se aprecia, Juan afirma que se habría trasladado, junto con su familia, a las tierras de Angol. El suceso no parece ser forzado, sino más bien que la migración del grupo familiar ocurre de forma voluntaria en el marco del alzamiento general³⁹. Más allá de las polémicas contemporáneas a estos sucesos, relativas a la participación de los indios de encomienda en la rebelión, parece justificado que una familia busque implementar sus propias estrategias de sobrevivencia.

También fue presentado como testigo, por la parte de Benito Sánchez-Gavilán, uno de los hermanos de Andrés. Se trata de Bartolomé Malolab, quien habría nacido hacia 1651 y es descrito como “hijo legítimo de Juan Guaiquilab, indio encomendado al dicho Benito Sánchez-Gavilán”⁴⁰. Bartolomé es ladino en la lengua española, motivo por el cual no se le nombró intérprete. Se trata del único actor en este juicio que menciona, varias veces, a su hermano empleando su apelativo nativo. En efecto, se refiere a él como Andrés Yenepil, su hermano legítimo, “hijo del dicho Juan Gayquilab, su padre, y de Madalena india, su madre, y mujer del dicho su padre”⁴¹. También emplea una variante extendida del apellido cuando afirma que

³⁷ Agustín de la Jara contra Benito Sánchez-Gavilán..., *op. cit.*

³⁸ *Op. cit.*, fj. 203.

³⁹ Cuando Juan se presenta como testigo en un juicio de 1678 afirma en relación con su conocimiento de la vida de sus compañeros “que esto que dicho y declarado tiene por haberlo visto y vivido juntos siempre así en tierras del enemigo como en estas que hoy se haya...”, *op. cit.*, fj. 241v. Dando a entender que los miembros del “servicio” de Benito Sánchez-Gavilán habrían residido juntos en tierra adentro durante el alzamiento de 1655. Lo mismo sucede con Tomás Olivito, excautivo, quien asegura en 1678 haber convivido con los mismos individuos en la tierra adentro. Cf. *op. cit.*, fs. 236-237.

⁴⁰ *Op. cit.*, fj., 204.

⁴¹ *Op. cit.*

“sabe que el año que se alzaron los indios lo llevó a este testigo el dicho su padre a la tierra adentro juntamente con la dicha su madre y el dicho su hermano Andrés Yenepilque”,

quien sería, en aquellas fechas, un niño de alrededor de dos años.

Al mismo tiempo, Bartolo desarrolla una variante muy particular de la historia familiar. Según su relato, en

“una maloca que hicieron las armas de su majestad, apresaron al dicho su hermano Andrés, estando en tierras de Angol, por cuya causa se entró su madre a los españoles y después este testigo hizo lo mismo con el dicho su padre”⁴².

Esta descripción de la iniciativa materna, en la búsqueda de un hijo, resulta consistente con otros relatos similares analizados a continuación en este mismo estudio.

Se debe mencionar el testimonio de un español, excautivo, Tomás de Olivito, quien compareció en 1678 en un segundo juicio que siguió Benito Sánchez-Gavilán. En su deposición, Tomás declaraba que conocía a Juan Guaiquilab, y que este era

“natural de la estancia de Palometán y que siempre ha estado con Benito Sánchez-Gavilán desde que salió del cautiverio, y también sabe este testigo que fue sacado este indio, Juan Guaiquilab, por mano del capitán Andrés de Soto del cautiverio”⁴³.

Estas afirmaciones encierran dos elementos novedosos. El primero complementario a lo que sabíamos de Juan, y es el hecho de que Juan pudiese ser originario de la estancia de Palometán, propiedad de los Sánchez-Gavilán. El segundo, es una afirmación divergente de los relatos familiares, en el sentido de que Juan no habría retornado, sino que extraído por el capitán Juan de Soto, yerno y cuñado, al mismo tiempo, de Benito Sánchez-Gavilán, el viejo.

El 5 de enero de 1674 se decretó en Concepción, por medio del auditor general de la Real Audiencia Diego de Velásquez y Castro, la restitución del indio Andrés a la encomienda de los Sánchez-Gavilán⁴⁴.

⁴² Agustín de la Jara contra Benito Sánchez-Gavilán... *op. cit.*

⁴³ *Op. cit.*, f. 236.

⁴⁴ *Op. cit.*, f. 204v.

“LOS QUE NACEN DE ESCLAVAS...”

El segundo título en la obra de Juan de Hevia Bolaño refiere a los nacidos de vientre esclavo. Se trata de una categoría que escasamente se podía aplicar a niños indígenas con posterioridad a la derogación de las cédulas de esclavitud en la década de 1670⁴⁵. Otra era la condición, en cambio, de los niños afroesclavizados nacidos en la frontera del reino.

En 1762 arribó a la Real Audiencia de Santiago un pleito que involucraba a un considerable grupo de afroestizos originarios de la frontera hispano-mapuche⁴⁶. A partir de los autos resulta posible reconstruir en parte la historia de este grupo familiar. Al parecer, este contingente humano, que consistía en aproximadamente diecinueve personas, tuvo su origen en, al menos, una esclava mulata que entró a la sociedad conyugal formada por Joseph Beltrán de Collazos y su mujer María de Mardones, vecinos de Chillán y propietarios en diferentes partidos de la frontera. Esta matriarca afro, identificada con el nombre de Brígida Dionisia Mardones, fue madre de varios hijos e hijas que integraron la fuerza laboral esclava en la hacienda de dicho matrimonio criollo, situada en el sector del cerro de los Guanacos en la Isla de la Laja, corregimiento de Buena Esperanza, no lejos de las riveras del Biobío.

La existencia fronteriza de este grupo humano está determinada por la biografía y las opciones de sus propietarios. Joseph Beltrán y María de Mardones eran chillanejos. Ella era miembro de una antigua familia de “conquistadores” que argumentaba parentesco con el gobernador Pedro de Valdivia⁴⁷. Joseph Beltrán era hijo de un inmigrante peninsular cuyo padre fue caballero de Santiago y caballero de la Reina en la corte de Madrid⁴⁸. La historia familiar estará determinada por dos sucesos: la quiebra del padre de María de Mardones, rematador de alcabalas del obispado de Concepción, lo cual llevó a los herederos a intentar una suerte de reinversión en la frontera, y la esterilidad de su matrimonio. El primer suceso impulsó a la pareja a adquirir y explotar una importante hacienda en el ámbito fronterizo, donde sus esclavos representaron un papel importante, y el segundo inspiró a Joseph

⁴⁵ Lo cual no implica que durante el siglo xviii los hijos de “indias de servicio” fuesen considerados “indios libres”.

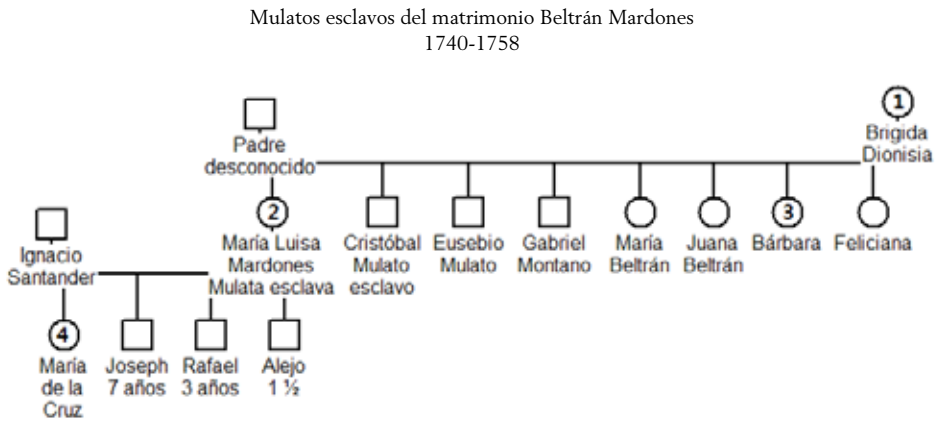
⁴⁶ Ignacio y Juana Santander contra los herederos de José Beltrán y María Mardones sobre su libertad, 1759-1762, en Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia, vol. 2736, pieza 2, fs. 87-120.

⁴⁷ De hecho María Mardones Benavides era sobrina del corregidor del Maule Francisco Mardones Lagos, a quien Juan de las Roelas Millán-Patiño había prestado su edición de la *Curia Filipica*. Mardones, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ Encomienda para Diego Beltrán de Collazos, 26 de marzo de 1680, en Archivo Nacional de Santiago, Capitanía General, vol. 479, pieza 72, fjs. 117-118.

Beltrán, al momento de efectuar su codicilo, a manumitir a todos sus esclavos y declararlos herederos universales de sus bienes⁴⁹.

Esta última acción implica una decisión bastante novedosa que tendría varios efectos complejos en la vida de los descendientes de Brígida Dionisia. Sobre todo, debido al hecho de que María de Mardones había realizado donación en su testamento de la mulata Bárbara y de la niña María de la Cruz, nieta de Brígida Dionisia⁵⁰. Esta situación, más allá de los graves inconvenientes que significaban para la parentela sobreviviente el ver a los exesclavos heredando las propiedades de los Beltrán Mardones, provocó un pleito judicial que refleja la situación ambigua en que se encontraban los afrodescendientes debido a sus antecedentes en la esclavitud. A partir de los datos extractados del pleito resulta posible reconstruir el siguiente esquema familiar:



Fuente: Ignacio y Juana Santander contra los herederos de José Beltrán y María Mardones sobre su libertad, 1759-1762..., *op. cit.*

El eje del pleito gira en torno al estatuto legal en que se encuentra la niña María de la Cruz (4), hija mayor del matrimonio formado por Ignacio Santander, un sujeto libre, y María Luisa Mardones (2) que había sido esclava. En efecto, si bien toda la parentela ha accedido a la libertad y a una respetable situación económica, gracias a los legados de sus amos difuntos, ella se encuentra sometida aun a la condición esclava debido a su ascendencia por vía

⁴⁹ "... por las declaraciones de sus testigos que contestes declaran haber sido la última voluntad de los dichos don Joseph Beltrán y doña María Mardones que los dichos sus esclavos después de sus fallecimientos gozasen de su libertad para cuyo efecto los dejaban libres y horros de todo cautiverio y sin sujeción a perpetua servidumbre...", Ignacio y Juana Santander contra los herederos de José Beltrán..., *op. cit.*, ff. 121.

⁵⁰ Manuela Mardones argumenta que su hermana le hizo donación de la esclava Luisa y sus hijos, como limosna para su hija Martina Quezada.

uterina. Como se aprecia en el esquema genealógico, la situación esclavizada en el caso de Bárbara (3) y María de la Cruz (4) se retrotrae la condición de su antepasada común. Este factor determinó el hecho de que su ama María de Mardones haya pensado en ellas al momento de establecer los legados que deseaba hacer y no en los descendientes varones de Brígida Dionisia. El papel representado por la filiación femenina en este tipo de esclavitud implica que los varones no tengan ninguna figuración trascendental en los argumentos presentados en el juicio.

El desenlace del pleito es incierto. El 14 de mayo de 1760 el corregidor del partido del Maule ordenó la libertad de todos los miembros de esta familia. Al parecer, ambas niñas no estuvieron incluidas en este decreto. El 10 de octubre de 1762 el procurador de pobres apelaba ante la Real Audiencia a nombre de María Luisa Mardones “mulata esclava que fue de Joseph Beltrán” por la libertad de la niña María de la Cruz⁵¹. Esta apelación es el último auto conservado en el legajo.

“POR LLEVAR ARMAS O NAVES A LOS ENEMIGOS DE LA FE...”

El cuarto título en la obra de Juan de Hevia Bolaños justifica la esclavitud de quienes colaboraban con los enemigos de la fe. Se trata a todas luces de una disposición cuyo contexto original corresponde a la situación de “frontera” que caracteriza a los reinos hispanos durante la reconquista y con posterioridad a ella⁵². En este caso resulta evidente la analogía que existiría entre la situación de la Península y la frontera hispano-indígena chilena.

Desde este prisma es posible analizar la historia de un niño mapuche, Juanillo Mariñancu, que siendo vendido a la usanza por su cacique emprende repetidas veces la fuga, para ser acusado de incitar al alzamiento a una parcialidad de indios pehuenches⁵³. Como se observa se trata de un pleito complejo y ambiguo, en el cual la alusión a su complot junto a los indios infieles tiene como fin el encubrir la verdad incómoda de su estatuto esclavo (había sido vendido como “cosa cierta”) en pleno siglo XVIII. Los acontecimientos en torno a la confesión de Juanillo Mariñancu reflejan el estado de

⁵¹ Ignacio y Juana Santander contra los herederos de José Beltrán..., *op. cit.*, fs. 89-89v.

⁵² Tal cual se refleja en el conflicto mediterráneo con el Islam y el problema de los renegados. Maximiliano Barrio Gozalo, *Esclavos y cautivos: conflicto entre la cristiandad y el islam en el siglo XVIII*; Manuel Martínez Martínez, *Los forzados de Marina en el siglo XVIII. El caso de los gitanos (1700-1765)*, pp. 228-230.

⁵³ Sobre falsas noticias de un indio, 1775, en Archivo Nacional de Santiago, Capitanía General, vol. 634, pieza 10, fs. 159-172.

cosas en relación con la práctica de la esclavitud infantil durante este periodo. Juanillo se encuentra en prisión en la plaza de Santa Bárbara, lugar donde es interrogado por el comandante Domingo Álvarez-Ramírez el 14 de octubre de 1775. El motivo de su prisión no tiene, en principio, relación alguna con su estatuto de niño esclavo. Este es quizá uno de los elementos más inquietantes de todo el proceso en que se vio envuelto. En efecto, la vigencia, al margen de la normativa legal, de la venta de niños y su consecuente comercialización a lo largo de todo el reino de Chile no parece representar ningún papel en los autos criminales que se siguieron contra él bajo la acusación de sedición e incitación al alzamiento de las parcialidades fronterizas. El argumento fundamental de los cargos que se presentaron contra Juanillo lo acusaba de haber advertido a una partida de pehuenches

“...que venían los Maulinos a cortarles a todos las cabezas, que sus mujeres e hijos los llevaban para Santiago y que la que se cansase le cortarían la cabeza, y que por más seña que a la orilla de Coreu había visto dos pehuenches de Levián a quienes se les había ya quitado la cabeza para llevar al rey...”⁵⁴.

La acusación levantada contra Juanillo Mariñancu adquiría gravedad en vista a dos factores coyunturales: los rumores de alzamiento que circulaban a lo largo de la frontera y los ecos que habían perdurado en la sociedad fronteriza a partir del último “alzamiento” en 1769-1770⁵⁵. Así, las cosas no pintaban bien para Juanillo. El comandante Domingo Álvarez-Ramírez, quien debió haber percibido que todo el embrollo se había construido a partir de las expresiones poco afortunadas de un niño, requiere al imputado que refiera en detalle sus actividades en la frontera desde el instante en que fue trasladado a “tierra de españoles”. El relato que despliega Juanillo retrata en gran medida la realidad de la infancia indígena chilena transada como “cosa cierta” al margen de toda legalidad, pero sobre la base a las categorías legales que informalmente se había naturalizado en la práctica social colonial, y esto sin que la autoridad pusiera coto a su vigencia⁵⁶.

⁵⁴ Sobre falsas noticias de un indio..., *op. cit.*, fj. 169.

⁵⁵ Vicente Carvallo y Goyeneche, “Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile”, tomo II, vol. IX, pp. 334-367.

⁵⁶ “... el cacique Sandoval lo entregó a un pariente suyo llamado Campos, para que este lo trájese entre los españoles a fin de que le diese un amo bueno [para] que le sirviese; que éste lo vendió a un santiaguino llamado Zapata por mano del capitán de amigos [Santiago] Salazar; que en la orilla de Itata se [le huyó] y vino a dar primeramente a la orilla de Duqueco [a] casa del pehuenche Raniman, donde estuvo un [ilegible]; y luego lo fue a buscar un mestizo llamado [Lujardo] Sánchez con el que estuvo cuatro días [en una] chacra, una legua de esta plaza; y luego [ilegible] a lo del capitán Salazar, el que lo envió con [Alejos] Parada a buscar unas ovejas a [ilegible] donde se volvió a huir; y

De hecho el caso de Juanillo Marillanca se asemejaba a lo que Juan de Hevia definía en la *Curia Filípica* como el cuarto motivo justificante de la esclavitud:

“El quarto, quando en pena de delito digno della, alguno es condenado por sentencia por quien tiene potestad para ello, en que fea sieruo, como por lleuar armas, ò naues a los enemigos de la Fe, ò guiar, ò gouernarlas dellos, y otros cafos en q̄ eftuuiere dispuesto, conforme otras leyes de Partida”

Este cuarto motivo representa, en su contexto original, la Península Ibérica de la reconquista, una suerte de medida disuasiva en relación con la colaboración de individuos sometidos a la autoridad del soberano castellano con los “enemigos de la fe”.

“CUANDO EL PADRE... VENDE O EMPEÑA AL HIJO...”

Por último, presento un caso relacionado con el quinto título en la *Curia Filípica*. Sus condiciones hacen referencia a la venta de niños por parte del padre (“mas no la madre”), especificando que solamente se justifica por “estrema necesidad de hambre, ò de otra que le caufe la muerte, fin poderse librar de otra fuerte della”. Este tipo de esclavitud infantil se corresponde a grandes rasgos con la llamada “a la usanza” que fuera practicada en Chile hasta al menos entrado el siglo XIX. Sobre ella existe mucha documentación y se podrían citar innumerables casos⁵⁷. A continuación, me extiendo en describir una variante de este tipo, amparada, en parte, en las concepciones familiares y sociales imperantes en el mundo indígena. Me refiero a la venta de niños por parte de caciques y otras figuras de autoridad en las parcialidades de la tierra adentro⁵⁸.

El partido de Buena Esperanza se encontraba situado no solo en el espacio que constituyó por siglos un escenario de transición entre las sociedades

vino a dar a la orilla [de] la Laja junto a donde está el molino de [un] Tizado del Salto para abajo; y luego volvió otra [vez] en casa del ya referido Lujardo Sánchez y [pasó] de allí a lo de Antineu, pehuenche que [está] junto a esta plaza donde estuvo un día...”, Sobre falsas noticias de un indio..., *op. cit.*, fs. 168-168v.

⁵⁷ Como, por ejemplo, los expedientes y testimonios contenidos en Cartas de Audiencia, 25 de junio de 1659..., *op. cit.*

⁵⁸ “...vendiendo por pagas los padres a los hijos y los parientes y los caciques, no solo los cogidos en guerra entre ellos sino tambien de las familias propias, que es lo que llaman a la usanza dando ocasión a esto la necesidad unas veces y otras la codicia...”, Cartas de Audiencia, 25 de junio de 1659..., *op. cit.*

hispanas e indígenas ubicadas al sur del río Biobío sino que lindaba hacia el oriente con la imponente cordillera. Aquel murallón natural que, a menudo, ha sido representado como una barrera insalvable, culpable, entre otras cosas, del endémico aislamiento nacional y de la mentalidad insular y provinciana atribuida a los habitantes del país. Esta cadena de montañas, la más importante de las Américas, configuró, por el contrario, desde antes de los tiempos del Tahuantinsuyo, una verdadera carretera de personas, objetos e ideas. Más que dividir y aislar, la cordillera de los Andes representa un espacio caracterizado por un continuo flujo migratorio. Uno de los grupos humanos que desde antiguo transitaron entre ambas bandas ha sido aquel que en el periodo hispano fue conocido como los “hombres del piñón de Araucaria”: los pehuenches⁵⁹.

A continuación me propongo relatar la historia de una familia pehuenche que hacia mediados del siglo XVII dejó sus tierras ultracordilleranas para buscar una mejor vida en la banda occidental⁶⁰. Se trata del itinerario vital de una madre y sus cuatro hijos, contada desde la perspectiva del menor de ellos. Antonio Ytiguén había nacido en el territorio de los Ranqueles hacia 1667. Cuando relató su historia de vida, con ayuda del capitán Andrés de Illescas, “interprete general y defensor de los indios del real ejército de este reino por su Majestad” en 1697, declaró unos treinta años de edad⁶¹. El motivo de su comparecencia ante el juez había sido la pretensión que promovía Micaela de Saavedra con el fin de usufructuar de su persona en calidad de “indio de depósito”. Antonio, por el contrario, afirmaba que era libre y no sujeto a este régimen. No se trata de un pleito largo: el único documento más extenso es la declaración de Antonio⁶².

El caso es que a mediados de la década de 1670, una madre anónima emprende, junto a sus cuatro hijos, la travesía cordillerana como tantos de su nación⁶³. Al llegar a la vertiente occidental, se acogieron a la reducción de indios amigos de Colgué, situada en las inmediaciones de la actual ciudad de Mulchén. Cuando la familia llevaba tan solo unos pocos días en su nuevo entorno, tiene lugar un suceso inesperado que cambiaría para siempre la vida

⁵⁹ Sobre este grupo humano, véase Sergio Villalobos, *Los pehuenches en la vida fronteriza*.

⁶⁰ La documentación sobre esta familia se encuentra en el expediente: Martín de Urrea contra Basilio de Segura, 1697, en Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia, vol. 2669, pieza 5, fs. 102-123.

⁶¹ Andrés de Illescas comienza su escrito identificando a Antonio con la siguiente fórmula: “...en nombre y por la defensa de Antón Nitian, de la reducción de Ranquel, de la otra banda de la cordillera, tierras de Pehuenches...”, Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, fj. 114.

⁶² A pesar de la brevedad de los protocolos, nuestro protagonista es identificado con una serie de variaciones en su apelativo, el cual figura como Ytiguén, Triguén, Nitiguenu, Itinguen, Nitian, Lepiguen, y otros. Estas diversas variantes quizá tengan relación con el origen pehuenche de Antonio.

⁶³ El desplazamiento de este pequeño grupo humano, el cual no queda claro si se efectuó junto a otros compañeros de viaje, debió haber tenido lugar a fines de la primavera y comienzos del verano, es decir, entre noviembre y enero, periodo usual para este tipo de traslados a través de la cordillera.

del pequeño Antonio: los caciques de la reducción se concertan a espaldas de la madre y el niño, con un milite hispano para venderlo "a la usanza". Al respecto declara el mismo Antonio, que el soldado

"... lo compró a los caciques Loncotipai y Niaillanca, pehuenches, en cincuenta pagas, en tiempos que no estaba prohibida la usanza como consta del testamento de el dicho difunto, en cuyo poder se crio, más tiempo de diez años, habiendo venido de otros tantos de edad..."⁶⁴.

Como se desprende de este pasaje, la reducción de Colgué es gobernada por caciques identificados como pehuenches. Este factor puede explicar el asentamiento de una familia de este origen en aquel espacio. Por otra parte, estas escuetas líneas proporcionan considerable información con respecto al tipo de esclavitud designada como "a la usanza". En primer lugar, el papel atribuido al cacique, en particular en relación con individuos exentos de fuertes lazos de solidaridad personal al interior del clan: huérfanos, foráneos, allegados⁶⁵. En segundo lugar, el precio: cincuenta pagas. El monto tradicional en la usanza eran doce pagas, las cuales representan el valor que ha de entregar un hombre por una esposa⁶⁶. Resulta, por otra parte imposible conocer con certeza el precio cancelado, porque las pagas designan especies a consignar, cuyo valor no es alto. Por último, se ha de notar el dato de la edad, según el cual Antonio habría tenido unos diez años. La usanza afectaba a menores de edad. Un testigo presentado en el juicio declara al respecto que "dicho muchacho, que era medio rengo," tendría de diez a doce años⁶⁷.

En la declaración de nuestro protagonista, quizá el pasaje más expresivo y existencial sea aquel que describe la vivencia del rapto. En efecto, una vez que el capitán Francisco de Vargas-Machuca se ha puesto de acuerdo con los caciques, sin mediar previo aviso, asalta y captura al niño:

"...dice este dicho indio, que habiendo venido de su tierra con su madre, una hermana y dos hermanos, a la reducción de Colgué, a fin de vivir en la dicha reducción por las muchas necesidades que pasaba en su tierra; y habiendo estado en el dicho Colgué, como cosa de diez días, dice que habiendo ido un día, de la casa de adonde vivía, a lo del capitán

⁶⁴ Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, fj. 110.

⁶⁵ "...siempre ha sido uso comun y recibido entre ellos el vender entre sí y unos a otros las hijas y hermanas por pagas para mujeres y alguna vez los huerfanos los caciques que tienen dominio...", Cartas de Audiencia, 25 de junio de 1659..., *op. cit.*

⁶⁶ Cartas de Audiencia, 25 de junio de 1659..., *op. cit.*; Chuecas, "Esclavitud ...", *op. cit.*

⁶⁷ La alusión al defecto físico de Antonio implica, probablemente, que su valor no debió haber sido muy alto, al modo de las tachas en las ventas de esclavos afros.

Juan González de Meneses, que lo era de la dicha reducción, a ver a un hermano y hermana que tenía el dicho capitán Juan González de Meneses en su servicio, de vuelta, retirándose para su casa, encontró junto a un monte al capitán Francisco Vargas-Machuca, y que lo cogió y lo apeo del caballo en que iba, y se lo amarró en el monte, y que a él, con amenazas, se lo echó a las ancas del caballo en que él iba, y lo trajo al tercio de Yumbel, y lo tuvo como cosa de un año poco más o menos...⁶⁸.

El texto ofrece una gran cantidad de información, bajo una forma muy sucinta, que es necesario sopesar. Al relatar su arribo a Colgué, Antonio describe a su familia como compuesta por su madre y otros tres hermanos: dos varones y una mujer. Es decir, el grupo familiar estaría integrado por cinco personas. También se refiere a los motivos de la migración, originada “por las muchas necesidades que pasaba en su tierra”⁶⁹. También resulta factible saber, que al poco tiempo de su arribo, al menos dos de los hermanos, un varón y la mujer, se encuentran “sirviendo” en casa del capitán de amigos de la reducción, Juan González de Meneses.

A continuación el texto reproduce el testimonio relativo a la experiencia de la captura. El lector se encuentra frente a un relato vívido, que refleja la sorpresa y la violencia experimentada por el niño. Antonio retorna de visitar a sus hermanos, montado a caballo, solo por el monte. La expresión “retirándose para su casa”, y la mención del previo encuentro con sus familiares, implica un dejo amable de seguridad y calor de hogar. En este contexto, Francisco Vargas-Machuca se abalanza sobre el niño desprevenido y lo derriba de su cabalgadura. El empleo iterativo de la conjunción (“y que lo cogió y lo apeo del caballo... y se lo amarró... y que a él, con amenazas... y lo trajo al tercio y lo tuvo...”) sirve para acentuar la urgencia y violencia de cada una de las acciones. Sin saber cómo, Antonio ya no es libre de montar a caballo y visitar a sus hermanos: desde ahora es indio esclavo.

Por otra parte, encontramos a la madre del niño. Con posterioridad a la venta de su hijo, y quizá a consecuencia de la experiencia de la precariedad de su estatus de arrimada a una comunidad con la cual no la vinculan reales lazos de solidaridad, esta mujer anónima comienza un periplo migratorio a lo largo de la frontera, que la llevará como primera etapa a asentarse en la reducción de San Cristóbal, emplazada en las cercanías del presidio de Yumbel. Allí se unirá, “a la usanza”, a un individuo originario de “tierra adentro”:

⁶⁸ Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, f. 114.

⁶⁹ Esta afirmación coincide plenamente con la experiencia de la gran mayoría de migrantes en el mundo contemporáneo, que dejan sus lugares de origen en busca de una vida mejor.

“... y que al cabo de este tiempo referido dice que un indio nombrado Quintelepí fue por su dicha madre y la trajo a la reducción de San Cristóbal, que era de donde él se había venido a vivir dejando su tierra, provincia de Loncotipai; y dice que luego que llegó su madre a San Cristóbal fue a Yumbel y lo conoció; y que luego pasó a esta ciudad y habló al señor don Juan Henríquez, gobernador que fue de este reino, y le informó como su hijo se lo habían traído violentado, como tiene dicho dicho [sic] y que luego, al punto, envió el señor gobernador por él y se lo entregó a su madre con [declaro] y amparo de libertad...”⁷⁰.

El nuevo hombre en la vida de la madre de Antoñito es identificado con el apelativo de Quintelepí, del cual se afirma que se había trasladado a San Cristóbal “dejando su tierra, provincia de Loncotipai”. Llama la atención el empleo, para designar la provincia de origen, del mismo nombre que identifica a uno de los caciques pehuenches de la reducción de Colgué. Por este motivo es probable e, incluso, coherente, que Quintelepí perteneciese a dicha etnia y reducción, y que por este motivo haya comenzado una relación de convivencia con la madre de Antonio.

A continuación, la declaración describe la lucha emprendida por la madre para alcanzar la libertad de su hijo. También, esta vez nos encontramos frente a un pasaje significativo. Esta mujer, que había recorrido cientos de kilómetros se desplaza a la ciudad de Concepción, capital de la frontera, y se presenta frente al Gobernador en funciones, Juan Henríquez⁷¹. Todo este esfuerzo materno se verá recompensado por el éxito, porque “luego, al punto, envió el señor gobernador por él, y se lo entregó a su madre con declaro y amparo de libertad”. La conclusión del pasaje no podría ser más expresiva: a la experiencia de violencia y abuso sigue la redención, significada en la entrega a la madre y la declaración de amparo.

Pero las tribulaciones de Antonio no terminan aquí. A su liberación de la esclavitud a manos de su captor Francisco de Vargas-Machuca, nuestro protagonista se traslada junto a su madre a residir en la estancia de Juan de Sanhueza, donde contrae matrimonio:

⁷⁰ Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, f. 114v.

⁷¹ La escena tiene algo de legendario, como aquellas narrativas de oriente, en las cuales una madre viuda se presenta frente al Sultán para suplicar su favor. Sorprende y admira la fortaleza y determinación mostrada por una persona, de la cual no se conserva ni el nombre, y cuyo origen se encuentra en los grupos considerados en extremo bárbaros por el prejuicio colonial. Sin lugar a dudas que la imagen de esta mujer enfrentando al hombre más poderoso del Reino no deja de aparecer, en algún modo, como un encuentro entre los opuestos. Sobre la homologación entre indio salvaje y esclavo, véase Jimena Obregón, “Para acabar con los ‘indios enemigos’... y también con los ‘amigos’. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)”, pp. 173-199.

“...que dentro de pocos días su dicha madre se vino a vivir y a servir a la estancia de don Juan de Sanhueza, dos leguas de distancia de San Cristóbal; y dice, este mi parte, que a los diez años que estaba en la dicha estancia se casó con una india llamada Isabel del servicio de don Juan de Sanhueza, la cual se le murió ahora once años cuando la peste; y viéndose viudo, sin mujer, dice se vino a servir al capitán Lorenzo Sánchez de Guzmán y que se casó con una india, nombra María, del servicio del dicho capitán Lorenzo Sánchez la cual es la que tiene por mujer...”⁷².

Los sucesos posteriores evidencian la precariedad de la situación de los individuos indígenas que sirven libremente en las haciendas fronterizas. Al cabo de un tiempo fallece Isabel, su primera mujer, motivo por el cual se traslada a servir al capitán Lorenzo Sánchez de Guzmán, importante encomendero de Concepción, con una de cuyas indias de servicio había contraído nuevo matrimonio. Este segundo enlace tendría como consecuencia el hecho de que el capitán considerara a Antonio como un indio de su depósito. Una vez más, Antonio vuelve a caer en las garras de la servidumbre. Estando en esta situación, la historia da un nuevo giro, porque el año de 1693 el corregidor del partido de Puchacay lo saca del depósito de Lorenzo Sánchez de Guzmán, y lo entrega en la misma calidad al capitán Martín de Urrea:

“... y dice que el corregidor de Puchacay, que lo era don Bernabel de Ávila, a ahora cuatro años en la visita se lo entregó al capitán don Martín de Urrea para que se lo llevase a su estancia; y dice que siempre ha estado ignorando el derecho que ha tenido para tenerlo sujeto por conocerse que es libre por las razones que tiene referidas de no haber conocido ama ni amo dende [sic] el día que le dio el señor gobernador la libertad y que niega y probará que jamás volvió segunda vez a servir a doña Micaela de Saavedra, mujer legítima que es hoy del capitán Martín de Urrea y que esta es la verdad del derecho de su libertad...”⁷³.

Esta declaración de Antonio Ytiguén encuentra su corroboración en el texto de la matrícula de los indios de servicio del partido de Puchacay, efectuada el año de 1695⁷⁴. Entre los individuos que se encuentran usufructuando mano de obra nativa se encuentra el capitán Martín de Urrea. En este apartado, Antonio es presentado, al costado del registro, como perteneciente al depósito general y de treinta años de edad:

⁷² Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, fj. 114v.

⁷³ *Op. cit.*

⁷⁴ Matrícula de los indios de servicio del partido de Puchacay, 1694-1695, en Archivo Nacional de Santiago, Capitanía General, vol. 538, pieza 3, fs. 87-142.

“En el dicho día, mes y año [29 de enero de 1695] yo dicho corregidor, prosiguiendo la visita con asistencia del [dicho] coadjutor, llegué a la estancia del capitán don Martín de Urrea para visitarla y no hallé indio alguno y preguntando por uno que le había [visitado] en seis de marzo de 1694 me respondió su yerno de dicho capitán [que estaba] en la Concepción = llámase Antonio Netiguen, de 30 años, casado con María india del servicio de dicho capitán, es del depósito general y está amparado por decreto de su Señoría; con que se dio fin a esta [visita] por no haber indios y lo firmó el coadjutor en presencia de testigos que lo firmaron conmigo dicho corregidor en [este] papel y por falta de dicho escribano se despachó por y ante mí de que doy fe... Por mí y ante mí Bernabé Fernández de Ávila”⁷⁵.

Como se aprecia, Antonio, cuyo apelativo aparece como Netiguen, está depositado en Martín de Urrea, pero no se encuentra en la estancia, sino en la ciudad de Concepción. Según el texto, está casado con María, quien es sindicada como del servicio de Martín de Urrea y no de Lorenzo Sánchez de Guzmán como lo declara Antonio en 1697. Esta divergencia se puede deber al hecho de que la mujer no es encomendable ni objeto de depósito, sino que ha de seguir al marido en la condición de este: lo que representa una doble ganancia para los propietarios.

Aún queda por dilucidar el motivo del depósito de Antonio en cabeza de Martín de Urrea. Según el texto de la visita, nuestro indio se encuentra “amparado por decreto de su Señoría”. Es decir, existe una carta de amparo promulgada por el gobernador del reino, que expresa que Antonio ha de servir a Martín de Urrea. A qué se debe esta situación. Muy simple: Martín de Urrea es el marido, en segundas nupcias de Micaela de Saavedra, viuda del capitán Francisco de Vargas-Machuca⁷⁶. A pesar de los muchos años transcurridos, el fantasma de aquel que compró a Antoñito por cincuenta pagas, y luego lo asaltó y capturó en los montes de Colgué, aun continua persiguiéndolo.

CONCLUSIONES

Al llevar a cabo una comparación entre los textos generados por la cultura jurídica colonial americana, en el presente caso la *Curia Filipica* de Juan de Hevia Bolaño, y el “derecho efectivamente vivido”, según la terminología de Mario Góngora, saltan a la vista la magnitud y la complejidad de las conexio-

⁷⁵ Matrícula de los indios de servicio del partido de Puchacay..., *op. cit.*, fj. 141v.

⁷⁶ Martín de Urrea contra Basilio de Segura..., *op. cit.*, fj. 110.

nes existentes entre ambas realidades. La extensa vigencia de diversas formas de esclavitud infantil en los partidos fronterizos chilenos, así como en otros sectores del reino, no fue posible sin un soporte ideológico tradicional, tal cual se reflejaba en la cultura jurídica de la época. Esta tradición legal referida a la esclavitud explica las formas concretas que adquiriría la esclavitud infantil al margen de la ley. De esta forma, una práctica ilegal recibía al menos un barniz de legalidad al servicio del sistema colonial imperante, cuya programación originaria se encontraba orientada a afianzar el control de las élites coloniales sobre las personas y los espacios.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ Y CAÑAS, MARÍA LUISA, *Corregidores y alcaldes mayores. La administración territorial andaluza en el siglo XVIII*, Alicante, Universidad de Alicante, 2012.
- BARRIO GOZALO MAXIMILIANO, *Esclavos y cautivos: conflicto entre la cristianidad y el islam en el siglo XVIII*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2006.
- BONNETT, DIANA, "Juan de Solórzano y Pereira, el servicio personal y la servidumbre indígena", en Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.), *Juan de Solórzano y Pereira. Pensar la Colonia desde la Colonia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2006.
- CARVALLO Y GOYENECHÉ, VICENTE, "Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile", (1796), tomo II, en *Colección de Historiadores de Chile*, Santiago, Imprenta El Ferrocarril, 1876, vol. IX.
- CORTÉS LÓPEZ, JOSÉ LUIS, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.
- CHUECAS, IGNACIO, "De india de encomienda a madre de encomendero. Mestizaje en la *high society* chillaneja a fines del siglo XVII", en Juan Cáceres, Cristián Leal y Leopoldo Tobar (eds.), *Lecturas y (re)lecturas en Historia Colonial II*, Santiago, Universidad Católica de Valparaíso, 2013.
- CHUECAS, IGNACIO, "Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del siglo XVII", en Jaime Valenzuela M. (ed.), *Esclavitudes, diásporas y migraciones forzadas en América (siglos XVI-XIX)*, Santiago, RIL Editores, 2016.
- CHUECAS, IGNACIO, "Familias de Servicio. Articulación familiar entre 'indios de servicio' en la frontera hispano-mapuche durante la segunda mitad del siglo XVII", en *Surandino Monográfico*, Buenos Aires, en prensa.
- GÓNGORA, MARIO, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*, Santiago, Editorial Universitaria, 1952.
- GONZÁLEZ ALONSO, BENJAMÍN, *El corregidor castellano, 1348-1808*, Madrid, Instituto de estudios Administrativos, 1970.
- HANISCH, HUGO, "La esclavitud de los indios en el Reino de Chile. Sus fuentes jurídicas, prácticas y tráfico esclavista", en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, N° 14, Santiago, 1991.

- HANISCH, WALTER, "Esclavitud y libertad de los indios de Chile: 1608-1696", en *Historia*, N° 16, Santiago, 1981.
- HEVIA BOLAÑO, JUAN DE, *Cvria Philippica, donde breue y compendioso se trata de los iuyzios mayormente forenses, eclesiasticos y seculares, con lo sobre ellos hasta aora dispuesto por Derecho, resuelto por Doctores antiguos y modernos, y practicable, Vtil para los profesores de entrambos Derechos, y fueros, Iuezes, Abogados, Escrivanos, Procuradores, Litigantes, y otras personas*, Lima, Taller de Antonio Ricardo, 1603.
- HEVIA BOLAÑO, JUAN DE, *Laberinto de comercio terrestre y naval, donde breue y compendiosamente se trata de la mercancia y contratacion de tierra y mar, útil y provechoso para mercaderes, negociadores navegantes y sus consulados, ministros de juicios, profesores de derecho y otras personas*, Madrid, Taller de Luis Sánchez, 1619.
- HEVIA BOLAÑO, JUAN DE, *Labyrintho de comercio terrestre y naval. Donde breue y compendiosamente se trata de la Mercancia y Contratacion de tierra y mar, vtil y prouechoso para Mercaderes, Negociadores, Nauegantes, y sus Consulados, Ministros de los Iuyzios, profesores de Derechos, y otras personas*, Lima, Taller de Francisco del Canto, 1617.
- HEVIA BOLAÑO, JUAN DE, *Segvnda Parte de la Cvria Filipica, donde se trata breue, y compendiosamente de la mercancia, y contratación de tierra, y mar vtil, y prouechoso para mercaderes, nogociadores, nuegantes, y sus consulados, ministros de los Iuyzios, profesores de derechos, y otras personas*, Madrid, Impreso por Melchor Sánchez, 1652.
- LAES, CHRISTIAN, "Desperately Different? Delicia Children in the Roman Household", in David L. Balch & Carolyn Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- KLEIN, HERBERT S., *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1986.
- LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago, Imprenta del Siglo, 1844.
- LOHMANN VILLENA, GUILLERMO, "En torno de Juan de Hevia Bolaño. La incógnita de su personalidad y los enigmas de sus libros", en *Anuario de historia del derecho español*, vol. 31, Madrid, 1961.
- LOHMANN VILLENA, GUILLERMO, "Juan de Hevia Bolaño: nuevos datos y nuevas disquisiciones", en *Histórica*, vol. 18, Lima, 1994.
- LUCENA SALMORAL, MANUEL, "Los pareceres de Cereceda y Rojas sobre herrar a los esclavos indios en el rostro o en las piernas", en *Estudios de Historia Social y Económica de América*, vol. 14, Alcalá, 1997.
- MARDONES, SERGIO, *El conquistador Pedro de Mardones y su descendencia, 1561-1994*, Santiago, Tipográfica JM, 1994.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, MANUEL, *Los forzados de Marina en el siglo XVIII. El caso de los gitanos (1700-1765)*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2007.
- MASFERRER, CRISTINA V., "Hijos de esclavos. Niños libres y esclavos en la capital novohispana durante la primera mitad del siglo XVII", en *Ulúa*, vol. 19, Veracruz, enero-junio 2012.

- MIROW, MATHEW C., *Latin American Law. A History of Private Law and Institutions in Spanish America*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- OBREGÓN, JIMENA, "Para acabar con los 'indios enemigos'... y también con los 'amigos'. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)", en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, RIL Editores, 2010.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, MARÍA ISABEL, "Ideario político y orden social en las Partidas de Alfonso X", en *En la España Medieval*, vol. 14, Madrid, 1991.
- THORNTON, JOHN, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992.
- TORRES DE MENDOZA, Luis, *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Madrid, Imprenta de J.M. Pérez, 1868.
- TRASLOSHEROS, JORGE E., "Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España", en *Historia Mexicana*, vol. 55, Ciudad de México, abril-junio 2006.
- VALENZUELA, JAIME, "Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia", en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar, 2009.
- VERA ESTAÑOL, JORGE *La evolución jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- VILLALOBOS, SERGIO, *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989.

ESTRATEGIAS INDÍGENAS ANTE LOS FOROS DE JUSTICIA. TRADUCCIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DE LAS PRÁCTICAS JUDICIALES*

Macarena Cordero

Durante el periodo colonial e, incluso, en las primeras décadas de la República, una compleja red de foros de justicia institucionales¹ operó resolviendo conflictos suscitados entre la población. En efecto, sabido es que los oficiales reales tenían entre sus funciones la de justicia². Junto con ellos, otras instituciones tuvieron jurisdicción para conocer y fallar litigios, tales como: cabildos, reales audiencias, el Consejo de Indias, tribunales especiales –residencia, militares, de cuentas–, entre otros³. Lo anterior, sin perjuicio de una serie de “poderes o jerarquías intermedias”⁴ –élites coloniales, caciques y mandones, curas

* Este artículo es parte de la investigación elaborada en el marco del FONDECYT de iniciación N° 11121315, “Prácticas y representaciones de las actuaciones judiciales indígenas ante los foros de justicia. Siglos XVII-XVIII-XIX, zona central de Chile”.

¹ Entendemos por justicia institucional la impartida por aquellos foros que fueron parte de la compleja red de justicia con que contó el Estado Indiano. Tal precisión es relevante, toda vez que los diversos actores sociales optaron por dirimir sus asuntos controvertidos de manera distinta. En efecto, podemos distinguir entre la forma “extrajudicial”, que tiene relación con los acuerdos alcanzados entre partes sin mediar la acción institucional, y la “infrajudicial”, que hace alusión a los acuerdos y negociaciones de las partes en disputa tanto por las vías institucionales como extrajudiciales, con la intención de obtener el mejor acuerdo privado. En sentido similar: Verónica Undurraga, “Venganza de sangre y discursos de honor en Santiago de Chile, siglo XVIII”, p. 209. Para más detalles véanse Alfred Soman, “L’infra-justice á Paris d’après les archives notariales”, pp. 369-375; Benoit Garnot, “Justice, infrajustice, parajustice et extrajustice”.

² Ricardo Zorraquín Becú, *La Justicia Capitular dominante durante la dominación española*, p. 16.

³ Importante es señalar que la “función de justicia” no parece limitada en su ejercicio a ciertos órganos o poderes del Estado, sino que concierne a la generalidad de éstos”. Ricardo Zorraquín Becú, *La función de justicia en el derecho indiano*; Alfonso García-Gallo, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudio de Derecho Indiano*, p. 867. En relación con la organización y competencia de los tribunales en el Nuevo Mundo: Enrique Zorrilla Concha, *Esquema de la justicia en Chile colonial*; Enrique Ruiz Guiñazú, *La Magistratura Indiana*; Vicente Castillo Fernández y Jorge Corvalán Meléndez, *Derecho procesal Indiano*; Julio Alemparte, *El Cabildo en Chile colonial. Orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas*; Jaime Eyzaguirre, *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile*; Eduardo Martíre, *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las Indias*; Gerardo Carlo Altieri, *Justicia y gobierno. La Audiencia de Puerto Rico (1831-1861)*.

⁴ La conceptualización de jerarquía intermedia es utilizada por María Teresa Cobos, quien sostiene que en las zonas rurales, por la carencia de funcionarios estatales que administraran justicia, se debió permitir, muchas veces, el nombramiento de sujetos con impedimentos legales o, bien, carentes de conocimientos jurídicos para impartir justicia en “La institución del juez de campo en el reino de Chile durante el siglo XVIII”, p. 89. Para efecto de esta investigación consideramos, además, que los poderes intermedios tienen relación con el concepto de mediadores extrajudiciales, entendidos como aquellos mecanismos sociales y culturales, con intereses propios y muchas veces divergentes a los

doctrineros, entre otros— que de manera “no institucional” resolvían asuntos controvertidos.

La existencia de esta compleja red de foros de justicia implica establecer qué competencia tenía cada uno de estos órganos y también distinguir cuáles de entre ellos eran superiores e inferiores. Saber esto era importante para los sujetos involucrados, pues de ello dependía la posibilidad de dirigirse a uno u otro tribunal, a fin de solucionar los problemas que les aquejaban. Esto significaba que los sujetos coloniales debían entender y conocer el sistema de justicia para poder presentar sus reclamaciones ante aquel órgano que fuese más idóneo respecto de la defensa de sus intereses. Lo anterior da cuenta del grado de cultura jurídica de la población, y dentro de esta, de los indígenas, quienes supieron adaptarse a las nuevas circunstancias impuestas por la conquista y la ocupación españolas, lo que nos permite reflexionar en relación “...al modo en que se desarrollaron a lo largo del proceso”, lo que devela “un ‘saber hacer’ anclado en prácticas comunitarias de vasto arraigo, sustentadas por una cultura y una experiencia de vida en común”⁵.

Las sociedades originarias no permanecieron estáticas frente al proceso de aculturación legal y judicial al que fueron sometidas; por el contrario, fueron cambiando, recibiendo, traduciendo y recreando el nuevo sistema de justicia que se impartía en el imperio, pues

“...aún siendo un elemento subordinado del mundo colonial, tomaron los indígenas un papel activo en la formación y desarrollo del derecho indiano”⁶.

Más aún, consideramos que los indígenas lograron incorporar a sus categorías mentales el sistema de justicia como el sentido de lo “justo”, lo que les permitió una cierta capacidad de maniobra para hacerlo funcionar a favor de sus intereses⁷.

Ahora bien, en el plano teórico y legal los indígenas conservaron sus sistemas de justicia⁸ prehispánicos o tradicionales, de tal manera que cada

del Estado, que en ocasiones actuaron como mediadores en conflictos entre partes, puesto que a lo menos en el reino de Chile central no se contó con la dotación necesaria y suficiente de agentes del Estado que pudiesen conocer y fallar controversias entre partes. Para más detalles, véase Macarena Cordero Fernández, “Precariedad del proyecto disciplinador de la Corona e Iglesia en el siglo XVIII: Las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile”, pp. 143-166.

⁵ Darío Barrera y Paula Polimene, “Justicia y sociedades. Bocacalles trazadas desde la historia”, p. 11.

⁶ Charles Cutter, “El indio fronterizo ante la justicia española: la creación de una hegemonía consensual”, pp. 19-28.

⁷ En el mismo sentido *op. cit.*, p. 22.

⁸ Para más detalles véase José Enciso Contreras, “El proceso penal en los pueblos de indios durante la colonia”, pp. 231-251; Alfonso García Gallo, “Génesis y desarrollo del derecho indiano”, pp. 123-145; Miguel González, “La ordenación de los pleitos de indios del comienzo del período prehispánico hasta la reconquista de 1680”, pp. 45-81.

persona era juzgada conforme con la cultura a la que pertenecía, lo que se veía refrendado por la llamada teoría de las dos repúblicas, la de españoles e indios, que propuso una separación formal, y en lo posible material, de ambas culturas, organizadas por sus propias leyes, costumbres y gobierno. Dicho de otro modo: se reconocía más de un sistema de derechos⁹. Sin embargo, había un límite que el régimen imperante no aceptaba que se traspasara, y ese estaba en aquellas prácticas o costumbres indígenas contrarias a la moral, buenas costumbres y cultura hispanas. En tal caso, era el sistema de justicia impuesto por los colonizadores el que administraba justicia. Pero, además, la Corona promovió que fuesen los foros de justicia indianos los que conociesen de los pleitos y asuntos controvertidos, incluidas las disputas en que se vieran involucrados indígenas, debido a que ello permitía monopolizar la resolución de los conflictos bajo el poder de la Corona¹⁰, y además, porque al someter el conocimiento de los pleitos a las diversas instancias judiciales indianas, estas cumplían con el papel pedagógico asignado, que buscaba ajustar las prácticas indígenas al modelo hispano¹¹.

Por su parte, los indígenas recurrieron muchísimo a las instancias judiciales indianas para resolver sus asuntos¹². La existencia en diversos archivos de expedientes judiciales en los que fueron parte miembros de este grupo colonial da cuenta de que, a lo menos desde mediados del siglo XVII, existía una relación entre los indígenas y la justicia en la que se valida el vínculo entre ellos, el llamado “pacto colonial”¹³. En otras palabras, los receptores indígenas consintieron en el proceso de resolver sus conflictos mediante foros de justicia distintos a las instancias precolombinas autorizadas por la Corona. Es más, tras ello es posible intuir que los pueblos originarios accedieron a recurrir ante los foros de justicia indianos, y que prestaron su consentimiento para regirse por estos nuevos órganos, pero condicionadamente.

⁹ En sentido similar: Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación 1492-1570*, p. 198.

¹⁰ Desde mediados del siglo XVII las monarquías europeas iniciaron un proceso creciente de control social y monopolización del poder. Así, lo que se pretendió en materia de justicia fue que todas las disputas fuesen resueltas por autoridades estatales, contrarrestando la justicia eclesiástica como los medios alternativos de administración de justicia.

¹¹ Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*.

¹² Al respecto, Charles Cutter considera que es evidente el uso del sistema judicial indiano por parte de los indígenas, cuestión que considera así “por el incremento de protectores civiles de los indios”, lo que obedeció al aumento de la litigación entre los indígenas. Es más, afirma: “En muchas áreas, especialmente entre las culturas indígenas más sofisticadas, los indígenas se adaptaron fácilmente al sistema legal hispano”, cuestión que explica en parte la utilización de este sistema para resolver sus conflictos en *The protector de Indios in Colonial New Mexico, 1659-1821*, p. 15. Alfonso García Gallo, por su parte, considera que, si bien los indios mantuvieron sus derechos consuetudinarios, lo cierto es que en lo referente al resguardo de sus derechos patrimoniales prefirieron optar por el Derecho Indiano, lo que implicó la utilización de las instancias coloniales.

¹³ Jacques Poloni-Simard, “El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial”, p. 185.

Entendemos como consentimiento condicionado la manifestación de la voluntad de un sujeto o grupo social determinado, destinada a aceptar la imposición de una norma o regla, aunque –y luego de un proceso de negociación– sometida a una exigencia “previa” que haga posible su existencia.

Lo anterior lleva, por tanto, a que el llamado proceso de homogeneización en los sistemas de justicia pueda caracterizarse como un proceso de “modelamiento de comportamiento judicial”, puesto que las autoridades habrían tenido que negociar las reglas que querían establecer para la sociedad indígena¹⁴. Es decir, los indígenas, al demandar o recurrir ante el sistema judicial, consintieron en el proceso hispano tendiente a uniformar y reglamentar su universo simbólico, lo que constituyó uno más de los elementos que se erigirían como identitarios con los colonizadores, toda vez que erradicaría sus propias singularidades históricas y culturales. Pero junto con ello, la voluntad manifiesta de los indígenas, de someterse al sistema foráneo, se vio transformada por las negociaciones, las más de las veces tácitas, entre las comunidades originarias y las diversas instancias jurisdiccionales, produciéndose un complejo proceso de transculturaciones¹⁵ normativas¹⁶. Con todo, la participación indígena en esta dinámica...

“no produjo un compendio textual con aportaciones en igual medida de ambos grupos, pero sí, en particular y actuando dentro del marco

¹⁴ Desde a lo menos un par de décadas, las disciplinas sociales han reflexionado en torno a los procesos de imposición sobre los sujetos. Al respecto se ha concluido que los actores sociales, individuales o colectivos, que se han visto afectados por una imposición, han logrado negociar la obediencia. Pues son “capaces de desafiar, adaptar, de interpretar, de esquivar o apropiarse la norma impuesta, con todas las potencialidades performativas que esta dialéctica conlleva”. Jean-Paul Zúñiga (ed.), *Negociar la obediencia. Autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, p. 4.

¹⁵ Para efectos de esta investigación, entendemos transculturación en sentido cultural, esto es: “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”, en Néstor García-Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para enseñar y salir de la modernidad*, p. 14.

¹⁶ El Derecho indígena fue reconocido por la Corona en todo aquello que no fuese contra la moral, las buenas costumbres y la religión. En efecto, “el mismo discernimiento fundamental entre buenas y malas costumbres preside la actitud de la legislación ante las costumbres indígenas; las buenas costumbres han sido admitidas en bloque, según textos legales de 1530 y de 1555... A menos que la justicia aboliera en los casos sometidos a su conocimiento algún uso, como mala costumbre, todo el Derecho Indígena conservaba su valor”. Góngora, *op. cit.*, p. 230. Con todo “...solo se puede estudiar de forma indirecta, puesto que no existe para ninguna región de las altas civilizaciones prehispánicas la posibilidad de recurrir a fuentes escritas por indígenas que se ocupen de forma sistemática de aspectos de la práctica legal, de la legislación y de la forma según la cual funcionaban sus instituciones, quizás con excepción del tributo que los indios pagaban a sus señores naturales”, en Horst Pietschmann, “Consideraciones en torno al problema del estudio del Derecho Indígena colonial”, p. 8. Así, de manera implícita e infiriendo de la práctica legal y judicial, es posible conocer la tradición jurídica indígena.

En sentido similar, Charles Cutter considera que, si bien hubo una preeminencia de lo europeo en el Derecho Indiano, lo cierto es que “parece correcta la interpretación de una penetración de lo nativo en el derecho indiano, pero se manifiesta de maneras menos obvias”, en Cutter, “El indio fronterizo...”, *op. cit.*, p. 21.

ideológico/legal de la cultura dominante, contribuyendo los indígenas a la creación de unas normas legales que eran mutuamente aceptadas. En otras palabras, ayudaron a formar lo que podríamos llamar una hegemonía de consenso en el ámbito del derecho”¹⁷.

Ahora bien, como indica Charles Cutter, la utilización por parte de los indígenas del sistema judicial hispano se entiende en cuanto este fue un canal relativamente efectivo para resolver sus conflictos¹⁸. Es decir, el uso extensivo que los indígenas hicieron de la maquinaria legal española sugiere que esta debe haber funcionado razonablemente bien. Más aún si pensamos que la estrategia de la monarquía, y pese a la teoría de las dos repúblicas, fue la de proveer a los indígenas de un sistema judicial que incentivara el fin de los conflictos a través de instituciones hispanas¹⁹. No obstante, y tal como comentamos, los indígenas condicionaron la aceptación, recreando el sistema y, en definitiva, negociando su utilización, y dando origen a un ordenamiento transculturado.

Así, pues, la razón de por qué los indígenas concurrían ante los diversos foros de justicia se debe, en parte, a que el sistema fue más efectivo al momento de resolver sus conflictos de interés. Pero aún más, es posible que lo que los indígenas consideraban “justo”, se correspondiese con el criterio de los foros indianos o con las decisiones judiciales que impartían.

Sostenemos, entonces, que la activa participación de los indígenas –de las zonas rurales de Chile central– ante los foros de justicia no fue solo la reacción a un ideario unidireccional de la Corona tendiente a imponer y homogeneizar las prácticas jurídicas indígenas, sino que se trató de un proceso de carácter bidireccional, puesto que los indios, por su parte, debieron considerar que la administración de justicia indiano podía resolver de manera más cabal y justa sus conflictos de interés²⁰.

LO JUSTO:

“CON RAZÓN QUE LE ENTREGUE LA YEGUA”

De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, el vocablo ‘justo’ se entendió como “lo que es conforme a la justicia y razón”²¹, acepción que –estimamos–

¹⁷ Cutter, “El indio fronterizo...”, *op. cit.*, 19.

¹⁸ Cutter, *The protector...*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 3.

²⁰ Charles Cutter considera que la administración de justicia española se utilizó, de manera más extendida, en la defensa de tierras, sin perjuicio de que hay una serie de litigios penales y civiles en que figuran los indígenas como actores principales en “El indio fronterizo...”, *op. cit.*, pp. 22-23.

²¹ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, tomo IV.

los indígenas compartieron, puesto que mediante ella era posible reivindicar los derechos perdidos, así como también obtener equidad ante situaciones que escapaban a lo razonable. Más aún, incorporaron a sus propias categorías la idea de que la justicia es la “virtud que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece”²². Lo anterior es relevante, pues es posible colegir en los alegatos interpuestos por los indios ante los foros de justicia que lo que pretendieron fue que se “hiciera justicia”, entendida en el sentido de que se les reivindicara un objeto, se respetaran los deslindes o se castigara a los transgresores, entre otras tantas situaciones. A ello debemos agregar el hecho de que los diversos foros de justicia hicieron esfuerzos por adecuarse a la realidad social americana, especialmente la indígena, al momento de conocer y fallar los pleitos en que eran parte individuos de este grupo étnico²³.

Tal es el caso acontecido en el pueblo de Codegua, donde el indio Francisco Pérez, nieto del cacique José Tucante, vendió una yegua de su propiedad a Manuel Rosas. Sin embargo, no pudo realizar la entrega del animal, puesto que José Becerra junto a José Senciyo lo despojaron del animal aduciendo que esta yegua les había sido robada junto con otros animales.

Por lo anterior Francisco Pérez no pudo cumplir con el contrato de compraventa, lo que implicó que el comprador, Manuel Rosas, lo demandara “...con razón que le entregue la yegua”, más un real por cada día de atraso. El indio, afligido por esta situación, consideró que la solución era demandarlo por el despojo de su yegua ante el “alcalde de primer voto”. Tal decisión es relevante en cuanto nos permite colegir que conocía el sistema institucional o formal de justicia, el que consistía en una compleja red de foros que contaban con competencia para conocer del litigio. Más aún considerando que, tal como señalamos al comienzo, el indio Francisco Pérez tenía muchas otras alternativas para remediar el asunto que lo contrariaba. Podría haber solicitado la mediación del párroco, de un cacique, de un hacendado o encomendero, esto es, sistemas alternativos a los institucionales formales. Esas vías se utilizaron con bastante frecuencia en el periodo colonial antes de la irrupción

²² La voz ‘justicia’ es entendida como: “virtud consistente en dar a cada uno lo que le pertenece. ...la Justicia es un hábito que inclina, con constante y perpetua voluntad, a dar a cada uno lo que es suyo”. Real Academia Española, *op. cit.* Concepto que también fue recogido por la escolástica española, al referirse a la justicia conmutativa. Así, se entendió que la justicia “...elevada a la categoría de fin primordial del Estado y concebida como una de sus funciones características, tenía por objeto amparar los derechos particulares de los habitantes sin mengua del interés general, a fin de conceder a cada uno el tratamiento equitativo que le correspondía”.

²³ Tal como señala Ana María Barrero García, el descubrimiento y colonización de América implicó la búsqueda de soluciones diversas a una multiplicidad de situaciones diferentes y únicas, que el Derecho Común no podía cubrir del todo. Es por ello que hubo un esfuerzo de aplicar un “derecho justo”, que obligó a la revisión de principios jurídicos y la generación de nuevas medidas que resolvieran los asuntos controvertidos, en “La literatura jurídica del barroco europeo a través de la obra de Solórzano Pereira”, p. 67.

de la modernidad y de la pretensión de la Corona e, incluso, del Estado, de monopolizar la resolución de los conflictos de intereses.

Para Francisco Pérez el asunto debía ser resuelto por instancias formales de justicia, pues entendió que, aunque fuese un asunto menor, podía acarrear muchísimas consecuencias para él, toda vez que por circunstancias ilegítimas, ajenas a su voluntad, no había podido cumplir con la obligación de entregar la yegua, objeto del contrato de compraventa, lo que se vio agravado ante la exigencia del pago de una multa por el perjuicio que causaba el retraso al comprador. Así, por el acto de despojo de su yegua, se constituyó en deudor e incumplidor de contrato; además, su fama se afectó debido a que uno de los despojadores lo tildó de “pícaro ladrón”, circunstancia que lo menoscabó no solo ante el comprador sino que, a su vez, ante los miembros del cuerpo social al que pertenecía, porque como indicó Francisco no he “dado mérito para ello aunque soy un pobre”.

Por lo anterior, concurre ante la administración de justicia secular o real sabiendo, y pese a la existencia de una multiplicidad de foros de justicia, que el alcalde era quien tenía competencia para estos asuntos. Al alcalde le correspondía conocer y resolver los temas controvertidos en primera instancia, tanto los civiles como los criminales, salvo que fuesen conflictos en que una de las partes tuviese un fuero especial. Pues bien, Francisco Pérez era un indio, y como tal, tenía fuero especial; sin embargo, los alcaldes tuvieron competencia para conocer de asuntos entre españoles e indios, siempre y cuando “estuviese en costumbre” del lugar²⁴. Y, al parecer, en la zona central de Chile prevaleció la costumbre de solicitar la resolución de conflictos al alcalde, sin importar, a lo menos para los indígenas, la existencia de su fuero²⁵.

Estas constataciones nos inducen a sostener que los indígenas consideraron más efectivo el sistema de justicia indiano. Ello, incluso, a pesar de que a los alcaldes ordinarios no se les exigieron conocimientos técnicos o en Derecho, pues bastaba con que fuesen “personas honradas, hábiles y suficientes que sepan leer y escribir”²⁶. No obstante, presentaban una ventaja, aunque no sustanciaran ni fallaran un proceso conforme a Derecho, lo hacían de manera verbal, atendiendo a la legislación y costumbres locales²⁷, cuestión que impulsó

²⁴ *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias*, tomo segundo, libro III, p. 16.

²⁵ En el caso de la provincia de Tucumán, Argentina, la costumbre fue que los alcaldes ordinarios resolvieran los asuntos controvertidos entre indios y españoles.

²⁶ *Recopilación de Leyes de Indias...*, *op. cit.*, libro III, p. 4.

²⁷ En efecto, los cabildos americanos fueron muy diversos entre sí “...como lo testimonia la misma casuística en la legislación indiana, y que también afloró en la propia estructura interna de los cabildos”. En buenas cuentas, se “...permitió que cada cabildo pudiera diseñar su propia estructura en función de las particulares características de su territorio”. Manuela Cristina García Bernal, “Las elites capitulares indianas y sus mecanismos de poder en el siglo XVII”, p. 91.

a los indígenas y demás vecinos a legitimar en la práctica estas justicias. A partir de ello, es posible establecer que ciertas formas propias de proceder en juicio de los indígenas fueron introducidas en los procesos seguidos ante los alcaldes ordinarios debido a que se trató de jueces legos que conocían y fallaban conforme con la costumbre local.

Pues bien, el indio Francisco Pérez concurrió, cada vez que pudo, a la casa del alcalde con la finalidad de que esta autoridad le restituyera la yegua que "...marcada con mi marca de fuego que manifestare a V.S más habiéndola vendido por ser mía..."²⁸. Luego de tres meses, y gracias a la mediación del alcalde, esta le fue restituida; no obstante, debió concurrir a pie desde su casa a la de José Becerra a buscar el animal marcado "...haciéndome perder el trabajo con que me mantengo..."²⁹.

El indio decidió recurrir ante la Real Audiencia de Santiago, debido a que pese a la restitución que se le hizo del animal –lo que le permitió cumplir el contrato de compraventa–, el comprador le exigió, además, el pago de perjuicios por retraso en la entrega.

Se evidencia que el indio Francisco Pérez conocía y entendía el sistema judicial indiano, pues de las variadas justicias a las que podía recurrir, optó por aquella de carácter institucional que contaba con competencia para conocer de estos asuntos. Más aún, en una primera instancia, concurrió a la autoridad del alcalde, cuyo procedimiento era localista y con menores formalidades, lo que le permitía poder realizar una mejor defensa de sus intereses, pese a "...las inevitables inclinaciones personales que debían influir considerablemente en los fallos que pronunciaran los alcaldes...". Ello puede explicar por qué Francisco Pérez, al iniciar su alocución, indicó que era nieto del cacique José Tucante, toda vez que tal estatus le daba cierto rango social y credibilidad ante sus adversarios españoles.

Si bien el alcalde falló a favor de los intereses de Francisco Pérez, lo cierto es que respecto del daño causado por el retraso no mostró la misma celeridad y celo judicial, pues tal como nos lo hace saber el indio

"Yo he ido a casa del señor alcalde muchas y diversas veces y desde la tarde hasta las 10 de la noche, y no he podido conseguir la última resolución"³⁰,

es decir, el pago de la multa por el perjuicio causado por el retraso. Es dentro de ese contexto que el indio Francisco, con una clara visión estratégica, como

²⁸ Pérez, Fco. Indio de Codegua, Con Manuel Rosas, por cobro de la venta de una yegua, en ANCH. Fondo Real Audiencia, vol. 3150, pieza 6, fojas 132.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Op. cit.*, fojas 130.

hemos dicho, decidió proseguir su demanda por pago de perjuicios ante la Audiencia de Santiago, tribunal competente para conocer de este tipo de pleitos, fallados por los alcaldes en primera instancia.

La Audiencia, ante los hechos descritos, ordenó que el alcalde ordinario de primer voto “conozca de este negocio, y determínelo en justicia, y en juicio verbal como se ha mandado”³¹. Dicho con otras palabras, la Audiencia remitió los antecedentes a la instancia judicial que había conocido y radicado los autos, con la finalidad de que en forma expedita, y conforme a la costumbre del lugar, resolviera el asunto controvertido.

Ante el alcalde de primer voto, Francisco Pérez dio cuenta de que José Becerra durante tres meses tuvo al animal en su poder:

“...sirviéndose de ella al fin a muchas vueltas, y revueltas entregó Becerra la yegua después que se cansó de servirse de ella; y después de esto el tratarme malamente de palabras; y tratándome de un pícaro ladrón no dando mérito para ello aunque soy un pobre considere U.S que caballero será, pues lo mandó a llamar conmigo dos ocasiones el señor alcalde, y no quiso venir, y solo me decía, que me pegaría a palos...”³².

Pero lo anterior no fue todo: el indio Francisco Pérez además incorporó en sus propias categorías jurídicas la idea de “lo justo”, lo que se revela en su causa de pedir cuando exigió a los “usurpadores” no solo la restitución del animal objeto del conflicto sino que, además, demandó que se le pagara un real por cada día que habían tenido al equino en su poder. Comprendió, por una parte, que la usurpación de la que fue víctima supuso un daño³³ o perjuicio³⁴ real a su patrimonio, puesto que se generó una disminución del mismo, que se manifiesta en la pérdida del animal. Y por otra, que el acto ilegítimo conllevó la pérdida o menoscabo de una utilidad o ganancia. En efecto, es manifiesto que Francisco Pérez se vio obligado a pagar al comprador una cantidad de dinero por cada día de retraso en la entrega de la yegua. De este modo, el indio Francisco Pérez consideró que “lo justo” por concepto de despojo de su yegua equivalía “...al alquiler de un real diario por su uso en tres meses que la retuvo que es el mismo cargo que me hace el Rosa...”³⁵. Agregó, además:

³¹ Pérez, Fco. Indio de Codegua, Con Manuel Rosas..., *op. cit.*, fojas 132.

³² *Ibid.*

³³ “Daño”. s. m. Detrimiento, perjuicio, o menoscabo que se recibe en hacienda, persona o honra. Viene del latín *Dammum*, que significa esto mismo. FUER. R. Lib. 4. Tit. 4. l. 20. Quando algún daño viniere a alguno por culpa de otro, o por su consejo o por su mandado, sea tenido de pecharle el daño, assí como si el mismo lo ficiesse. NAVARR. Man. Cap. 17, N° 140. Real Academia Española, *op. cit.*, tomo III, 1732.

³⁴ “Perjuicio”. s. m. El daño, pérdida o menoscabo que se recibe o causa. Real Academia Española, *op. cit.*, tomo V.

³⁵ Pérez, Fco. Indio de Codegua, Con Manuel Rosas..., *op. cit.*, fojas 131.

“...A.V.E pido y suplico que por el amor de Dios se sirva mandar a dicho Don Jose me pague lo que llevo pedido, que así lo es de mucha caridad, y liberal condición de U.S. si es justicia...”³⁶.

El alcalde maestro de campo Antonio de Hermida, quien conoció del proceso desde un comienzo, ordenó a los despojadores pagar la multa por retraso. En el imaginario de Francisco Pérez, se le otorgó todo lo solicitado en su causa de pedir; se logró entonces “lo Justo”.

LA GENTE DE SERVICIO ES UN CONTINUO DESORDEN

Diversos fueron los hechos que acontecieron en la Villa de Logroño, del partido de Melipilla. En dicha localidad el teniente de corregidor Alfonso de Vergara, a petición del alguacil mayor, Agustín de la Barra, procedió a cobrar la suma de cinco pesos que le debía Ramón Gatica, pulpero. Sin embargo, el pulpero de la villa negó adeudar dicho monto. Ante ello, el teniente de corregidor le hizo saber al pulpero que la causa de la obligación de pagar este dinero se había originado en el momento en que María de Lora, o Rivera, india, empezó a prestarle servicios domésticos.

Extrañeza le causó al pulpero aquello, pues al parecer desconocía que la india María de Lora, o Rivera, había realizado un trato anterior con el alguacil según el cual debía prestarle servicios a cambio de cinco pesos, dinero que habría sido adelantado y pagado a la india, según los dichos del alguacil. Sin embargo, la india María de Lora incumplió su contrato, ausentándose y quedándose con los cinco pesos. Paralelamente, María prestaba servicios a Ramón Gatica. Frente a estos hechos, el alguacil mayor, Agustín de la Barra, consideró que era “justo” y además “legal” que Ramón Gatica le pagara los cinco pesos, toda vez que estimó legítimo que el nuevo “amo” le reembolsara el dinero, debido a que la ausencia de la india lo perjudicaba.

Como el pulpero se negara a pagar una deuda que juzgó ajena, el teniente de corregidor consideró pertinente tomar presa a la india y llevarla hasta su morada, distante a tres leguas. Una vez que llegaron ahí puso a la india en el rollo, y le dio palos y azotes. No conforme con lo descrito, destruyó los pocos bienes de la mujer, dejándola “damnificada” con su proceder³⁷.

Los hechos eran impactantes, cargados de mucha violencia. Prueba de ello es que mientras Alfonso de Vergara azotaba a la india, varias mujeres de

³⁶ Pérez, Fco. Indio de Codegua, Con Manuel Rosas..., *op. cit.*, f. 132v.

³⁷ Rivera María, india, contra el corregidor de la villa de Logroño, Alfonso Vergara, por azotes, en AHNCH, Fondo Real Audiencia, vol. 2818, pieza 4, fojas 31, 1746.

un grupo liderado por Isabel González Lama le dijeron palabras injuriosas. Se abalanzaron sobre él, pero mediante un latigazo las apartó del rollo. Doña Isabel, consternada por la escena, aprovechó de ayudar a la india y se la llevó a su casa para limpiarla y curarle las heridas. Estando allí, Alfonso de Vergara se acercó con la intención de proseguir su castigo, pero un zapatazo de María de Lora fue lo que obtuvo como respuesta³⁸.

La india entonces tomó la decisión de demandar al teniente de corregidor por su actuar injusto y desmedido. Las alternativas para hacerlo eran muchas: podía recurrir ante el alcalde de primer voto, al corregidor o, bien, solicitar la mediación informal al párroco del pueblo. Sin embargo, María estaba consciente de que su contradictor era una autoridad real o secular, y que por tal circunstancia contaría con el apoyo de varios españoles, seguramente una red social que lo amparaba en sus actos. Asimismo, tenía certeza de que, si bien ella contaba con el Estatuto Protector a su favor, lo cierto es que Alfonso de Vergara tenía buenas relaciones con el corregidor Antonio Bascuñán, quien afirmaba de su inferior inmediato:

“...que en cuyo ministerio se ha portado con toda probidad y rectitud, no sólo dentro de la villa, sino en las comisiones en que se ha ocupado fuera de ella, sin dar motivo a querrela alguna...”³⁹.

Por otra parte María, quien vivía en el pueblo, era testigo de los desórdenes que ocurrían en él, y estaba consciente de que ello podía jugarle en contra, sobre todo si presentaba su demanda ante las autoridades locales, más aún en tiempos en que el control social era la base del ideario borbónico tendiente a reestructurar el orden colonial en las zonas rurales⁴⁰. Incluso, debió tener presente algunos hechos acaecidos con anterioridad al castigo al cual fue sometida, por ejemplo, el caso del reo sindicado de cometer hurto, quien escapó violentamente, ayudado de un secuaz, del cepo instalado en la plaza, atropellando con ello al teniente Alfonso de Vergara. O del indio que se abalanzó sobre el alcalde Blas de Rojas, entre otros. Se trataba de una población insolente y rebelde a las máximas justicias rurales y locales. Y ella podía ser tomada como una más de aquellos.

Por lo anterior, es que tomó contacto con el Protector de Naturales para que la representara ante la Audiencia de Santiago por “el particular agravio e injurias cometidas sobre su persona”. El petitorio fue respaldado con el

³⁸ Rivera María, india, contra el corregidor de la villa de Logroño, Alfonso Vergara..., *op. cit.*

³⁹ *Op. cit.*, f. 230.

⁴⁰ Darío Barrera, “El alcance de la vara: los alcaldes de la hermandad y sus conflictos contra otras autoridades en el Río de la Plata (siglos XVII-XVIII)”, p. 81.

testimonio de cuatro testigos varones, todos presenciales y coincidentes entre ellos. Más aún, Matías Olguín informaba:

“...que hallándome enfermo llegó el teniente y le dijo lo acompañase y así fue y llego al cuarto donde estaba dicha María Rivera y la mareó dándole un garrotazo y me la entregó para que la llevase al rollo y diciéndome la amarrase le respondí no era de mi incumbencia y se desmonte el dicho teniente y lo practicó de su propia mano y diciéndole le azotase dijo este declarante que no era ni verdugo ni era lugar de castigo de mujeres...”⁴¹.

Matías Olguín, al igual que los demás testigos, estaba estremecido por los acontecimientos. En su caso, además, porque el teniente le exigió hacer las veces de verdugo, a lo que se negó, pues debió considerar que el actuar del teniente era injusto, más aún porque se trataba de un acto cometido contra una mujer.

Con tales declaraciones, la Audiencia resolvió acoger a tramitación la causa, ordenando la prisión y traslado a la cárcel pública de la ciudad de Santiago, y embargo de bienes del teniente de corregidor, oficiando al alcalde de primer voto, y en su defecto el regidor, para que diesen cumplimiento de la resolución.

Por su parte el teniente de corregidor Alfonso de Vergara, mediante su abogado, Pedro Antonio Lepe, solicitaba que se dejara sin efecto la resolución y se desestimara la demanda, dejándola reservada para juicio de residencia, debido a que lo amparaba el ordenamiento jurídico, que le permitía, conforme el bando de gobierno del año 1746, entre otras:

“...y mando que ninguna persona de servicio que se concertaren pasen de un dueño a otro ni hagan segundo concierto sin llevar papel del año de cuyo servicio sale por el que conste no deberle cosa alguna y tener cumplido el tiempo de sus cobranzas digo contrato pena de veinticinco azotes al peón que ejecutare lo contrario y a la persona que lo recibiere sin la circunstancia del papel pena de que sirva al primer dueño lo que le saliere debiendo al peón y los demás perjuicios que por su falta le ocasionaren...”⁴².

Asimismo, indicaba que el bando de 1746 había cumplido con todas las formalidades, esto es:

“...Hoy treinta de abril de mil setecientos cuarenta y seis se publicó este bando en las cuatro esquinas de la plaza mayor de esta ciudad por

⁴¹ Rivera María, india, contra el corregidor de la villa de Logroño, Alfonso Vergara..., *op. cit.*, f. 203.

⁴² *Op. cit.*, f. 212.

voz de Juan Garrido indio pregonero y a usanza de guerra y con las solemnidades de derecho..."⁴³.

En atención a lo anterior, argumentaba que la india María de Lora sabía que una vez que realizaba un contrato debía cumplir, y que de lo contrario arriesgaba la pena de azotes. Asimismo, como una forma de exculparse, el teniente de corregidor indicaba que solo le había infligido seis a ocho azotes, "circunstancia que hace menos ofensivo el castigo". A su vez, dijo:

"...a que proveyó dicho teniente decreto el 29 del mes de julio mandando que dicha india fuese restituida a su primer amo y que sacase papel de el de haber cumplido el trato y no deberle cosa alguna en dicho día se notificó esta providencia y por no haber cumplido ni querido obedecer, interpelado dicho teniente repetidas veces por dicho Ramón Gatica paso a percibir a dicha india que si no te pagaba o se restituía a servicio ejecutoria en ella la pena del bando y viendo que en el lugar de obedecer se hacía mofa y del precio de su orden..."⁴⁴.

Daba cuenta de que había compelido a la india en varias ocasiones con la finalidad que prestare los servicios o, bien devolviese el dinero y, sin embargo, María de Lora se burlaba del cumplimiento de las obligaciones como también de las autoridades, cuestión que le parecía causa suficiente para castigarla, pues ello se condecía con los motivos que había tenido el gobierno para decretar el bando. En efecto:

"...se experimenta en todo el Reino en la gente de servicio un continuo desorden respecto de que en lo más preciso de las faenas se ausentan los dueños que les han concertado y se pasan a servir a otros muchas veces teniéndoles adelantado los salarios..."⁴⁵.

Pese a todo, la Audiencia negó la solicitud del teniente de corregidor Alfonso de Vergara, por lo que quedó preso en la cárcel de Santiago, lugar en que el licenciado Gregorio Blanco de Laysequilla le tomó declaración. No negó los hechos que se le imputaban, mas los argumentaba basado en la existencia del bando de 1746. En ese contexto es que el semanero⁴⁶ designado

⁴³ Rivera María, india, contra el corregidor de la villa de Logroño, Alfonso Vergara..., *op. cit.*, f. 212v.

⁴⁴ *Op. cit.*, f. 206v.

⁴⁵ *Op. cit.*, f. 212.

⁴⁶ "Semanero". s.m. La persona que está ejerciendo algun empleo por el término de una semana, en que entra por turno. Lat. *Hebdomadarius*. *Recopilación de Indias...*, *op. cit.*, Lib. 2, Tit. 15. l. 139. El Oidór *semanéro* en tiempo de vacaciones dé la provision ordinaria, para que el Eclesiástico absuelva,

por la Audiencia preguntó si había entendido bien el tenor del bando, en el sentido de que

“...Y repreguntado que sino previno que la pena de los 25 azotes que impone el bando no es para que públicamente se de ni a hombres y menos a mujeres”,

ante lo cual se limitó a indicar que su intención “no era castigarla sino amenazarla”⁴⁷.

Mostrando sus habilidades, la india en ningún momento hizo referencia a la deuda y a la existencia de dos contratos de prestación de servicios a dos años distintos. Su demanda solo hizo alusión al maltrato físico y de palabra inferido por el teniente de corregidor. Mas y pese a que Alfonso de Vergara, por su parte, intentó defenderse mediante la interpretación del bando y del incumplimiento de María de Lora a su primer empleador, lo cierto es que la indígena, afectada por los actos injuriosos, jamás en sus declaraciones indicó tales circunstancias. Solo se limitó a negar la existencia de la deuda⁴⁸.

Por su parte, el Protector de Naturales solicitó castigos ejemplares para el demandado, más aún porque contaba para ello con testimonios de testigos hábiles y contestes, y la propia confesión del querellado. Asimismo, de manera sagaz, el Protector comprendió que el bando era interpretado por la Audiencia de manera diversa. De ahí que aseveró que el bando tenía relación con los peones que laboran en el campo. Por tanto, el castigo al que había sido sometida María era a todas luces injusto e ilegítimo, pues se trataba de una mujer e india. Argumentaba:

“...Porque sus vejaciones se prohíben más por las leyes y con justa razón cuando se determinan a mujeres la honestidad y vergüenza, principalmente las distingue y es intolerable cualquier ultraje que volviera la única de este sexo...”⁴⁹.

Entonces, la Audiencia de Santiago recomendó a Alfonso de Vergara que “...en lo de adelante se contenga en semejantes excesos”. Asimismo, lo condenó al pago de las costas del juicio, y a pagar la suma de cinco pesos a la

hasta que los autos se vean, y los demás Oidores despachen, y firmen lo que el *semanero* ordenare. ACOST. Hist. Ind. Lib. 5. Cap. 29. Les assistía solo un Sacerdote, que continuamente residía allí, el qual era como *semanero*, porque... servía cada uno una semana sin salir.

⁴⁷ AHNCH. Fondo Real Audiencia. Rivera María, india, contra el corregidor de la villa de Logroño, Alfonso Vergara..., *op. cit.*, p. 217.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 224.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 225v.

india María de Lora, como expresión de justicia y pena ejemplificadora, que alertaba a las justicias a ser prudentes en el ejercicio de sus cargos.

CONCLUSIONES

Los hechos descritos son relevantes en cuanto manifiestan que los indígenas, desde su propio imaginario, adoptaron el sistema judicial hispano, entendiéndolo como una forma válida, conveniente y, en ocasiones, eficaz para la resolución de sus conflictos. Pese a la complejidad del entramado judicial existente durante el periodo estudiado, supieron ante qué “justicia” hacer valer sus demandas. Recurrieron a unos y otros tribunales, sabiendo cuáles eran competentes y en qué oportunidad presentar sus reclamaciones. Lo anterior denota el grado de acceso y conocimiento que la población rural tuvo para poner fin a sus disputas y, por tanto, de cómo circulaba la información en los espacios rurales, mediante dispositivos diversos a los de las ciudades.

A su vez, los innumerables casos conservados en los diversos archivos dan cuenta de la posibilidad cierta que se les concedió a los indígenas de poder concurrir ante instancias de justicia hispanas, lo que revela el interés por incluir a estos sujetos en el orden colonial y en las esferas de poder, lo que implicó, a su vez, un lento, pero progresivo proceso de homogeneización en la resolución de conflictos, dejando atrás las instancias precolombinas que la legislación indiana permitió, en favor de las instituciones judiciales indianas, que iniciaban el proceso de concentración de la conclusión de las diversas disputas entre los diferentes sujetos y agentes coloniales.

El hecho de que los indígenas sometieran a este tipo de instancias indianas la decisión de sus asuntos controvertidos ilustra la aptitud y talento de respuesta, asimilación, adopción y resignificación que tuvo este grupo colonial. En tal sentido, el caso de Francisco Pérez nos muestra la capacidad de aculturación y traducción de la idea de lo “justo”, al grado que incorpora a su acervo cultural la idea de multa y reparación de perjuicios por incumplimiento de una obligación causado por un retraso.

Asimismo, el proceso judicial del que fue parte Francisco Pérez nos evidencia cómo incorpora a sus categorías jurídicas el sistema procesal indiano. Su comprensión del complejo entramado judicial da cuenta de que una vez que estas categorías fueron asimiladas y entendidas, pudieron ser manipuladas a favor de los intereses indígenas, al punto que supo estratégicamente ante qué justicia presentar su demanda y la manera de recurrir en ella.

Por su parte, la india María de Lora, o Rivera, dio muestras claras del sentido de lo “justo”, como también de un sorprendente manejo de las

diversas instancias judiciales y de la causa de pedir. En efecto, sobre ella se perpetraron actos injuriosos y violentos, que impactaron, a lo menos, a un sector de su población. Con todo, el agresor era una autoridad real o secular, que se escudaba en la idea de “desorden”, “incumplimiento de contrato” y en el “ordenamiento jurídico”, contando, además, con el apoyo de su superior directo, quien lo tildaba de “intachable”. Tal escenario era difícil para esta mujer e india de una localidad rural. Sin embargo, tenía conciencia de que a favor de ella jugaba la existencia de un estatuto protector, por ser indígena. Asimismo, el hecho de ser mujer, en esta ocasión, le daba una cierta ventaja en un mundo varonil. Todos estos hechos fueron reflexionados y utilizados por María de Lora, quien supo establecer desde un comienzo que el objetivo del juicio era castigar a una autoridad por el exceso de sus actos violentos. Jamás discutió la existencia de la deuda o la obligación de cumplir con un contrato de prestación de servicios. Más aún, tales circunstancias fueron obviadas por la Audiencia de Santiago ante el impacto de los hechos.

Consciente de que las autoridades locales podían ser más expeditas en la tramitación del proceso, supo captar qué antecedentes podían serle perjudiciales, porque el agresor era parte de la estructura de poder local, lo que podría haber provocado un apoyo tácito o velado al teniente de corregidor. Por ello es que recurrió ante el Protector de Naturales, pues tenía incorporado en sus propias categorías mentales que el protector era quien mejor podía hacer valer sus derechos, más aún ante el máximo tribunal del reino, la Audiencia de Santiago.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMPARTE, JULIO, *El Cabildo en Chile colonial. Orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1966.
- BARRERO GARCÍA, ANA MARÍA, “La literatura jurídica del barroco europeo a través de la obra de Solórzano Pereira”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, N° 15, Santiago, 1989.
- BARRIERA, DARÍO, “El alcance de la vara: los alcaldes de la hermandad y sus conflictos contra otras autoridades en el Río de la Plata (siglos XVII-XVIII)”, en Jean-Paul Zúñiga (ed.), *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Comares, S.L., 2013.
- BARRIERA DARÍO y PAULA POLIMENE, “Justicia y sociedades. Bocacalles trazadas desde la historia”, en Darío Barriera (coord.), *La justicia y las formas de la autoridad. Organización política y justicias locales en territorios de frontera. El Río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Tucumán, siglos XVIII y XIX*, Rosario, ISHIR CONICET, Red Columnaria, 2010.

- CARLO ALTIERI, GERARDO, *Justicia y gobierno. La Audiencia de Puerto Rico (1831-1861)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Academia Puertorriqueña de la Historia, 2007.
- CASTILLO FERNÁNDEZ, VICENTE y JORGE CORVALÁN MELÉNDEZ, *Derecho procesal Indiano*, memoria de licenciatura, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1951.
- COBOS, MARÍA TERESA, "La institución del juez de campo en el reino de Chile durante el siglo XVIII", en *Revista de Estudios Históricos Jurídicos*, vol. 5, Valparaíso, 1980.
- CORDERO FERNÁNDEZ, MACARENA, "Precariedad del proyecto disciplinador de la Corona e Iglesia en el siglo XVIII: Las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile", en Verónica Undurraga y Rafael Gaune (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, Santiago, Uqbar editores, Instituto Riva Agüero, 2014.
- CUTTER, CHARLES, "El indio fronterizo ante la justicia española: la creación de una hegemonía consensual", en Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del derecho Indiano. Actas y estudios*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- CUTTER, CHARLES, *The protector de Indios in Colonial New Mexico, 1659-1821*, New Mexico, University of New Mexico Press, 1986.
- ENCISO CONTRERAS, JOSÉ "El proceso penal en los pueblos de indios durante la colonia", *Anuario mexicano de Historia del derecho*, N° 18, México D.F., 2006.
- EYZAGUIRRE, JAIME, *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998.
- GARCÍA BERNAL MANUELA CRISTINA, "Las élites capitulares indianas y sus mecanismos de poder en el siglo XVII", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 57, N° 1, Sevilla, 2000.
- GARCÍA-CANCLINI, NÉSTOR, *Culturas híbridas. Estrategias para enseñar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.
- GARCÍA GALLO, ALFONSO, "Génesis y desarrollo del derecho indiano", en *Estudios del derecho Indiano*, vol. 75, Madrid, 1976.
- GARCÍA-GALLO, ALFONSO, *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudio de Derecho Indiano*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987.
- GARNOT, BENOIT, "Justice, infrajjustice, parajjustice et extrajjustice", in *Crime, Histoire et Sociétés/Crime, History and Societies*, vol. 4, N° 1, Genève, 2000.
- GÓNGORA, MARIO, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación 1492-1570*, Santiago, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Universidad de Chile, 1951.
- GONZÁLEZ, MIGUEL, "La ordenación de los pleitos de indios del comienzo del periodo prehispánico hasta la reconquista de 1680", en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, N° 65, Madrid, 1982.
- HERZOG, TAMAR, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de Estudios Conacionales, 1995.
- MARTIRÉ, EDUARDO, *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las*

- Indias*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- PIETSCHMANN, HORST, "Consideraciones en torno al problema del estudio del Derecho Indígena colonial", en Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del derecho Indiano. Actas y estudios*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- POLONI-SIMARD, JACQUES, "El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial", en Bernard Lavallé (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, IFEA, Instituto Riva Agüero, 2005.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, editorial, 1732, tomo III.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1734, tomo IV.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1737, tomo V.
- Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias*, 3ª ed., Madrid, Antonio Perez de Soto, 1774.
- RUIZ GUIÑAZÚ, ENRIQUE, *La Magistratura Indiana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1916.
- SOMAN, ALFRED, "L'infra-justice á Paris d'après les archives notariales", in *Annales. Histoire, Economie et société*, vol. 1, N° 3, Paris, 1982.
- UNDURRAGA, VERÓNICA, "Venganza de sangre y discursos de honor en Santiago de Chile, siglo XVIII", en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 17, N° 3, Albuquerque, 2008.
- ZORRAQUÍN BECÚ, RICARDO, *La función de justicia en el derecho indiano*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho, 1948.
- ZORRAQUÍN BECÚ, RICARDO, *La Justicia Capitulada dominante durante la dominación española*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Argentino, 1947.
- ZORRILLA CONCHA, ENRIQUE, *Esquema de la justicia en Chile colonial*, Santiago, Universidad de Chile, Colección de Estudios y Documentos para la Historia del Derecho Chileno, 1942.
- ZÚNIGA, JEAN-PAUL (ed.), *Negociar la obediencia. Autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Granada, Comares Historia, 2013.

DISCURSO Y CONCEPCIÓN JURÍDICA DEL CAUTIVERIO COLONIAL. EL CASO DE LOS CAUTIVOS DE LA FRONTERA EN CHILE*

Yéssica González

A partir de la revisión de las regulaciones que operaron dentro de los espacios americanos durante el periodo colonial, en este trabajo pretendemos analizar la concepción y tratamiento dado al fenómeno del cautiverio, con énfasis en el caso de Chile y a la presencia de cautivos y cautivas en la frontera de la Araucanía. Partimos del supuesto de que frente a una normativa universal y a disposiciones de carácter general, existieron claras diferenciaciones de trato y estatus dado a los cautivos en función de su condición étnica y de género, situación evidenciable en el ámbito de discurso y de práctica en cuanto a la condición de poblaciones blancas cautivas entre indígenas versus aquellas poblaciones indígenas cautivadas por hispanos.

Desde esta perspectiva nos interesa evidenciar la ambigüedad y en más de un caso el vacío documental y normativo que existe frente al tema del cautiverio y, además, el uso instrumental de las regulaciones del fenómeno como práctica y medio de legitimación de políticas, así como de la presencia y acción de diferentes agentes dentro del espacio fronterizo de la Araucanía, en el siglo XVII, periodo en el que dicho tema cobra especial significación y mención dentro de las fuentes.

Sobre la base de estas consideraciones, en este trabajo esperamos contribuir al estudio de la complejidad y diversidad de variables posibles de reconocer en el funcionamiento de las sociedades fronterizas coloniales, a partir de la concepción y trato dado a los cautivos y cautivas blancos, en contraste con la valoración y trato dado a otras categorías como la de los esclavos y prisioneros de guerra indígenas.

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de iniciación a la investigación FONDECYT N 11130703, "Sujetos y cuerpos como objeto de mediación. El caso de los cautivos de la Frontera de la Araucanía de los siglos XVIII y XIX", del cual la autora es investigadora responsable.

LA COMPLEJIDAD DEL FENÓMENO Y EL PROBLEMA DE LAS DENOMINACIONES

Es una constatación general, que en el marco de sociedades tensionadas por el conflicto, el secuestro y captura de sujetos formó parte de las estrategias de depredación material y humana empleadas con el objetivo de reducir la capacidad de resistencia del enemigo¹.

Pese a la universalidad y transversalidad del fenómeno en diferentes tiempos, y contextos, este ha sido un tema poco abordado por las Ciencias Sociales en general y la Historia en particular, incidiendo en ello factores de orden metodológico y práctico, de entre los cuales nos parece relevante mencionar a lo menos tres. En primer lugar, la escasez de fuentes y testimonios que permitan evidenciar la complejidad y multiplicidad de variables posibles de reconocer en el estudio del cautiverio, limitación que además obliga a la pesquisa de estos episodios a través de la consulta en diferentes archivos, laicos y eclesiásticos, tanto en Chile como en el extranjero². En segundo lugar la confusión y el sentido de generalidad con que se ha usado el concepto de cautiverio para definir condiciones y estatus diferentes, como el de esclavos o prisioneros de guerra³. En tercer lugar, y para el caso americano, el uso casi exclusivo del concepto de 'cautivo' para remitir a la condición de pérdida de libertad en actos de violencia de poblaciones blancas a manos de contingentes indígenas, obviando la referencia a idénticas prácticas en el caso de poblaciones indígenas, fenómeno que, sin duda, también existió.

Se trata de un tema complejo, con limitadas posibilidades de acceso a fuentes y testimonios directos de quienes vivenciaron estas prácticas y en torno al cual la lectura historiográfica ha tendido, de modo tradicional, a omitir actores y perspectivas a favor de una visión monolítica del fenómeno en la sociedad colonial americana en general y chilena en particular⁴.

En este último caso, la visión del cautiverio ha sido asociada a la descripción dramática de cuadros de violencia que afectaron a unas poblaciones a manos de otras, dentro de un área específica, a saber, la zona fronteriza de la Araucanía, durante el periodo de mayor inestabilidad política y militar

¹ Macarena Sánchez Pérez, "Los cautivos en Chile colonial: Problemas de clasificación de un "tipo ideal", pp. 219-234.

² En el caso particular de esta investigación, una parte importante de los datos que empleamos provienen de la revisión de fondos documentales contenidos en el Archivo de Indias de Sevilla, en tanto que otros forman parte de las colecciones de archivos religiosos entre los que se destacan el Archivo Franciscano y el Archivo Jesuita de Santiago. Estas informaciones han sido complementadas con los depósitos documentales contenidos en el Archivo Nacional de Santiago.

³ Este problema en particular ha sido abordado por historiadores entre los que podemos mencionar a Jaime Valenzuela, José Manuel Zavala, Jimena Obregón entre otros.

⁴ Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el reino de Chile*, p. 8.

de dicho espacio. Las referencias documentales –provenientes de crónicas, historias generales, cartas, e informes militares– permiten identificar con claridad al siglo XVII como el periodo durante el cual es posible reconocer una mayor incidencia de casos de secuestro humano, motivados por la crisis del año 1598. Un hecho que significó no solo la pérdida de ciudades, territorios y poblaciones a consecuencia del levantamiento general indígena sino, además, el retroceso de la empresa de conquista y la distinción entre una zona de relativa seguridad política y territorial situada al norte del río Biobío y otra área de inestabilidad bajo el control de las poblaciones indígenas, ubicada al sur de dicho límite⁵. Sobre aquel entonces abundan las referencias a las deplorables condiciones del reino, así como al padecimiento de unas comunidades que, ante la indefensión y caos generalizado, fueron presa fácil de la violencia y los excesos propios de una región de conflicto.

De acuerdo con este contexto y a partir de los datos proporcionados por las fuentes, el secuestro de personas con posterioridad al año 1598 en la frontera habría superado con facilidad los cientos y miles de personas, aunque por las circunstancias y características de los hechos, los datos verificables distan de lo enunciado en los documentos. Según estos, en el periodo comprendido entre 1598 y 1655, es posible identificar a un total de ciento noventa y seis cautivos, de los cuales, ciento setenta y ocho fueron capturados entre los años 1598 y 1603. Asimismo, al considerar la condición de género de los cautivos identificados, es posible constatar la toma en cautiverio de ciento veintidós mujeres, cifra equivalente al 62% del total de cautivos y que da cuenta de un predominio femenino en la captura. Estas informaciones, junto con dar cuenta del criterio selectivo que operaba a la hora de tales actos⁶, también ilustran sobre la mayor exposición y menor capacidad de resistencia de las mujeres en contextos de violencia, hecho importante de considerar a la hora de analizar los efectos derivados de estas prácticas en la larga duración. En la misma lógica el trabajo de Gabriel Guarda en su artículo “Los cautivos en la guerra de Arauco” ha señalado también que entre los años 1599 y 1646, las autoridades hispanas gestionaron trescientos veinte procesos de rescate, un dato que ratifica al siglo XVII no solo como el siglo del cautiverio sino, además, como la época de las gestiones de rescate por excelencia⁷. Sea por

⁵ Jimena Obregón, “Concepciones hispanas en torno a un espacio disputado en Chile: Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII”, pp. 72-93.

⁶ La toma de cautivos, así como la sobrevivencia de los mismos entre los grupos opositores, estuvo condicionada a múltiples factores, entre los que se cuenta el valor político y económico atribuido a los mismos, su género y edad, su uso estratégico, entre otros. Estas condiciones resultan independientes del contexto fronterizo analizado, y más bien parecen responder a códigos universales observados en el estudio de tales prácticas en diferentes contextos y diferentes tiempos.

⁷ Yéssica González, *Cautiverio femenino en la Araucanía. Siglos XVII y XVIII*, pp. 103-104; Gabriel Guarda,

la mayor dificultad de localización de los cautivos y cautivas en el tiempo o por un cambio en las motivaciones que impulsaban las gestiones de rescate, lo cierto es que estos declinaron de manera ostensible en el tiempo, siendo reducidas a casos puntuales, derivados de gestiones más bien privadas y en más de un caso fortuitas. La consideración de estos datos evidencian a lo menos dos cosas. En primer lugar, si bien como práctica y fenómeno sociocultural, el cautiverio se proyecta a lo largo de los siglos coloniales, el siglo XVII constituye por excelencia el periodo de mayor incidencia. En segundo lugar, la clara diferencia entre las menciones y las constataciones que las propias fuentes ofrecen a la hora de dimensionar los alcances de tales prácticas.

A partir de estas consideraciones generales diremos que las características del fenómeno, así como la forma de interpretación del mismo, dio paso a un proceso de normalización de la memoria sobre el cautiverio colonial como un acontecimiento trágico en el que no era posible reconocer otras facetas que los excesos de violencia⁸. Desde esta óptica, la consideración de los contextos así como las causas y los efectos de estos actos fueron reducidos, acomodados o invisibilizados según la conveniencia del relato y los intereses en juego.

Uno de los principales efectos de este reduccionismo interpretativo fue la omisión del estudio del cautiverio como un fenómeno bidireccional, de larga duración y de profundas repercusiones para las sociedades en contacto, así como para los procesos de definición de identidades y la configuración de algunos de los rasgos más significativos de la vida fronteriza, entre los que es posible reconocer, incluso, prácticas de secuestro intraétnico⁹.

En efecto, tanto para los siglos coloniales como con posterioridad a ellos, la captura de poblaciones blancas, mestizas o indígenas fue una costumbre extendida entre los espacios y sociedades de frontera, y, aunque por motivos y con efectos diferentes, siguió presente, tanto como resultado de acciones indígenas como de aquellas lideradas por contingentes de soldados y otros sujetos fronterizos.

En cualquiera de estos contextos los cautivos, junto con ser las víctimas colaterales de un conflicto, también lo fueron de un discurso que los invisibilizó. A pesar de ello, los cautivos y cautivas fueron agentes activos y no pasivos

"Los cautivos en la guerra de Arauco", p. 117. Los datos sobre procesos de rescate proporcionados por este autor muestra una diferencia de ciento veinticuatro personas cuyas identidades no fueron consignadas en ningún registro y de las que solo podemos saber, aunque sin mayores detalles de identificación, de modo indirecto a través de las informaciones de crónicas, relaciones e informes del periodo. Este dato en particular da cuenta de las dificultades a la hora de reconstruir los registros de cautivos para el periodo y espacio señalado en este estudio.

⁸ Lucía Invernizzi, "Los trabajos de la guerra y los trabajos del hambre: dos ejes del discurso narrativo de la conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Góngora Marmolejo)", pp. 187-194.

⁹ Jaime Valenzuela, "Esclavos mapuche. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia", pp. 225-260.

al interior de los grupos que los retuvieron y, en consecuencia, vehículos de movilización de usos, costumbres e intereses entre las sociedades en contacto.

ALCANCES Y CONNOTACIÓN DE LA NORMA FRENTE A LA PRÁCTICA DEL CAUTIVERIO EN LA ÉPOCA COLONIAL

Desde el punto de vista normativo, el concepto de 'cautiverio' designaba la condición de aquellos sujetos que en un escenario de guerra, violencia o intolerancia, perdían su condición de hombres o mujeres libres a manos de terceros¹⁰. Tanto el concepto como su definición aludía a prácticas de secuestro humano en el contexto europeo en general, en tanto que para el caso hispano remitía a la posibilidad cierta de que poblaciones cristiano-creyentes pudieran ser capturadas por musulmanes, a propósito de la configuración de áreas de contacto fronterizo en la época bajo medieval¹¹.

Para aquel entonces la inestabilidad de los territorios y de las poblaciones contenidas en ellos, sumado a la ausencia de una delimitación clara de las áreas bajo el dominio de una y otra sociedad (zona de frontera) incidieron en la ocurrencia de actos de violencia y pillaje en los que fue práctica común el secuestro de bienes y personas, como parte de un botín de guerra y del ensayo de estrategias de menoscabo de la capacidad de resistencia moral y material del enemigo¹².

Como práctica, el cautiverio responde a un contexto que además supone enemistad y confrontación entre dos sociedades ideológica y culturalmente diferentes, del que entre otras consecuencias resulta la captura de poblaciones civiles (hombres, mujeres y niños), en calidad de víctimas. En estos casos, el secuestro era el inicio de una experiencia que podía derivar en múltiples escenarios, desde la asimilación a los grupos captores, hasta la venta, el intercambio, el canje o el rescate de los cautivos, y aun en casos extremos, su sacrificio y muerte. En cualquiera de estos escenarios, el destino, estatus y

¹⁰ Sebastián Cobarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española. Compuesto por el Licenciado Don Sebastián de Cobarrubias Orozco. Capellán de su Majestad. Maestrescuela y Canónigo de la Santa Iglesia Católica de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Majestad Católica del rey Don Felipe III. Nuestro Señor*, p. 321.

¹¹ José Manuel Calderón Ortega y Francisco Javier Díaz, *Vae Victus: cautivos y prisioneros en la edad media hispánica*, p. 15.

¹² Alfonso el Sabio, *Ley de las Siete Partidas*, II Partida, título 19, ley 1. Dentro del texto se alude a la concepción de enemistad que se consideran como graves ofensas al honor por diferentes razones y en función de las cuales se reconoce también el justo derecho de resarcimiento. En el caso chileno, frente al tema del secuestro humano, los indígenas fueron identificados como un enemigo interno. Como tal el daño infringido fue considerado como mayor y las medidas paliativas frente al daño fueron aplicadas con mayor severidad.

condición final del cautivo pasaba a depender de quien, para todos los efectos y a partir de la captura, era considerado como su “dueño”.

En consecuencia, el cautiverio remitía a la configuración de un estatus adquirido en un contexto que atentaba contra la expresión de voluntad de quien lo padecía, por lo que en términos humanos y jurídicos, fue considerado como “la mayor pena que los hombres pueden tener en este mundo”¹³.

Tanto la definición como la condición jurídica de los cautivos fue precisada en la ley de las *Siete Partidas*, extendiendo sus alcances a los espacios coloniales americanos en el marco del Derecho Indiano. De modo específico, el título N°29 de la Segunda Partida, en sus leyes 1 y 3, remiten al tema del cautiverio en una triple dimensión, a saber:

- a) el cautiverio como práctica que afecta a determinados sujetos bajo determinadas circunstancias;
- b) la condición de los cautivos como sujetos con derecho a resguardo de sus personas y sus bienes y, por último,
- c) la responsabilidad del Estado y la sociedad en relación a la existencia de cautivos cristianos a manos de grupos infieles.

Sobre el primer aspecto, *Las Partidas* reconocían como cautivos a aquellos “que caen en prisión de hombres de otra creencia”, aludiendo de manera explícita las prácticas de secuestro humano en y durante la fase de reconquista de los reinos cristianos. Asimismo, la definición establecía una clara diferencia entre la condición del prisionero por razones de justicia y la calidad de cautivo¹⁴. Mientras los primeros eran aquellos privados de libertad a modo de castigo por contravenir la ley en alguna de sus formas, los segundos fueron entendidos desde el principio como “víctimas” de la violencia desatada dentro de ciertas zonas de inseguridad, perfiladas en el marco de unas fronteras difusas y, por lo general, bajo la presión de procesos de expansión e intentos de dominación de una sociedad sobre otra¹⁵. En tal condición la ley entendió su estado como cosa injusta, opuesta al derecho y a la voluntad de quien lo padecía. Concepción a partir de la cual se consideraba que los cautivos quedaban expuestos a la arbitrariedad de trato y la incertidumbre respecto de su destino a manos de sus captores.

“Mas cautivos son llamados por derecho aquellos que caen en prisión de hombres de otra creencia; y estos los matan después que los tienen presos por desprecio que tienen a su ley, o los atormentan con muy crudas penas, o se sirven de ellos como siervos metiéndolos a tales

¹³ Alfonso el Sabio, *op. cit.*, título 29, ley 1.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

servicios que querrían antes la muerte que la vida; y sin todo esto no son señores de lo que tienen pagándolo a aquellos que les hacen todos estos males, o los venden cuando quieren...”¹⁶.

En términos generales, el trato propinado a los cautivos quedaba condicionado a diferentes variables, entre las que podemos mencionar su edad, género, capacidad de resistencia a la asimilación así como su valoración económica, política, sexual o, incluso, reproductiva. Todas variables relacionadas con las características del contexto y los rasgos socioculturales de los grupos en cuestión¹⁷.

En el caso americano, la identificación del secuestro humano como una práctica desplegada por las poblaciones naturales en contra de los españoles, sumó a la definición de infiel, la condición de enemigos bárbaros y salvajes¹⁸. Este hecho, junto con otras variables dificulta la extensión de la categoría de cautivo, al reconocimiento de un cautiverio indígena. A todas luces, el secuestro y reducción de poblaciones naturales –desde la lógica del conquistador– fue entendida como una cuestión coherente con el orden natural de las cosas, en el marco de un sistema de dominio colonial, en el que las formas de resistencia ofrecida por las poblaciones sometidas los convertía en “enemigos” de la sociedad dominante y como tales, en objeto de disciplinamiento y merecedores de castigo¹⁹. En fin, en objeto de un control que podía expresarse desde la privación de libertad, hasta su reducción a la condición de servidumbre y esclavitud o, incluso, la muerte²⁰.

Los estudios de Francisco García Fritz, respecto del estatus del cautivo en la frontera hispano-islámica, han hecho notar una particular valoración dada a los cuerpos –vivos y muertos– de los cautivos, así como al uso de la violencia de la que llegaron a ser objeto entre sus cautivadores. De acuerdo

¹⁶ Alfonso el Sabio, *op. cit.*, título 29, ley 1.

¹⁷ Joseph Fontana, *Europa ante el espejo*, pp. 154-155.

¹⁸ Germán Aller, “El derecho penal del enemigo y la sociedad del conflicto”, pp. 163-270. Hemos considerado aquí el concepto de ‘enemigo’ a partir de la evolución de la noción jurídica que legitimó la idea del enemigo social como elemento de justificación del establecimiento de penas, castigos y formas de estigmatización por parte de las sociedades en el tiempo amparados en la norma.

¹⁹ De acuerdo con los principios de la cosmovisión eurocéntrica, la toma en cautiverio de sujetos a manos de poblaciones no cristiano-creyentes, invertía la lógica de las estructuras de poder y las formas regulares de relación entre los sujetos.

²⁰ Francisco Javier Díaz González. “La normativa sobre los prisioneros y los cautivos en la España cristiana medieval”, pp. 281-308. Según el autor, las normas a partir de las cuales es definida la condición del cautiverio y el estatus del cautivo imposibilita la aplicación de dicha categorías a grupos diferentes a los cristianos, pues para todos los efectos, aquellos son entendidos como “enemigos” y como tales, objeto de otro tipo de tratamiento y otra valoración jurídica. En el caso americano ocurre lo mismo. Para efectos de definición y trato, los indígenas revelados fueron considerados bajo toda circunstancias como enemigos de la Corona y como tales objeto y sujeto de otro trato jurídico.

con sus planteamientos, tras la ambigüedad de trato y estatus de los cautivos y cautivas, es posible reconocer la idea del “enemigo derrotado”, vale decir, la extensión y simbolización de la conquista del otro, a través de su apropiación como parte de un botín de guerra²¹. Estas ideas resultan significativas a la hora de entender algunas dimensiones del cautiverio fronterizo americano, en particular aquellas referidas a las diferencias de trato atendiendo a la condición étnica y de género de los cautivos. La misma apreciación cabe a la hora de analizar otros fenómenos como el mestizaje o la efectividad de prácticas como las operaciones de redención, negociación y rescate de cautivos y cautivas en una y otra sociedad²².

A juicio de Macarena Sánchez, la ambigüedad en la definición del cautiverio en general, y del cautiverio fronterizo americano en específico, deviene de la imposibilidad de avanzar en la identificación de una categoría que de cuenta de las complejidades de una práctica que, como fenómeno sociocultural, abarca múltiples y complejas variables. No existe un tipo ideal –menciona la autora– que alcance a definir tal complejidad, por lo que las categorías conceptuales empleadas siempre resultarán estrechas, limitadas e incompletas frente a los alcances de la realidad²³. Lo anterior se explica por el propio “carácter liminal” del cautivo; condición según la cual, desde el momento mismo de la captura, dichos sujetos (hombres o mujeres) junto con el arrebato de su libertad, también perdían aquellos atributos esenciales a partir de los cuales eran identificados como miembros integrados –arraigados– a una comunidad, en la cual ostentaban una posición, desempeñaban determinados papeles y eran objeto de una valoración específica. Contrario a lo anterior, para quien experimentó el estado del cautiverio, dicha experiencia significó el paso abrupto de una comunidad a otra, proceso en el que su identidad sería objeto de redefinición y donde las formas de integración como de sometimiento, así como las de estimación, valoración ambas, serían determinadas por otros, aunque claro está, a partir de una condición de desarraigo y subalternidad.

El choque que dicho escenario llegó a provocar en los cautivos permite entender el trauma inicial de la experiencia, sin embargo, de ningún modo alcanza para comprender sus efectos en la larga duración. Así, por ejemplo, cuando fray Luis Falcón (uno de los relatos testimoniales más conocidos sobre

²¹ Francisco García Fritz, “¿De exterminandis sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el Reino de Castilla-León durante la plena Edad Media”, pp. 113-166.

²² Julia Toñón, *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, pp. 11-65. La autora sostiene que tras la reducción del cuerpo femenino y la aplicación de violencia física y sexual sobre las mujeres, es posible reconocer una extensión de las tensiones, conflictos y contradicciones de la propia sociedad, en lo que viene a representar también una determinada concepción de los usos del poder entre grupos.

²³ Sánchez, *op. cit.*, p. 220.

una experiencia de cautiverio) describe los padecimientos experimentados a manos de los indígenas durante su cautiverio, da cuenta de la contrariedad del trato recibido, aunque ni él ni sus contemporáneos atienden al contexto que explica dicho trato, mucho menos al valor que la otra sociedad –en este caso indígena– le atribuye al cautiverio y al propio cautivo o al mismo hecho de haberle mantenido con vida durante catorce años. Todas aquellas posibles consideraciones quedan reducidas a la expresión de una experiencia de mal cautiverio resumida en la idea del “maltrato recibido”, invisibilizando otras posibles lecturas. En el hecho fray Luis Falcón formó parte de ese reducido número de cautivos que sobrevivió a la experiencia y del aún más exclusivo grupo que logró volver y dar cuenta de la misma desde su particular óptica. Esta incapacidad para empatizar con el otro, así como la limitada capacidad para comprender el verdadero significado de estas prácticas constituye una de las características de base en el establecimiento de relaciones entre cautivos y cautivadores, en la época colonial.

“en el dicho tiempo que estuvo cautivo tuvo cuatro amos, los cuales le trataron con demasiada aspereza, dándole de palos y haciéndole otros malos tratos de obra y palabra, no embargante que este declarante por conservar la vida, procuraba darles todo gusto trabajando en arar, cavar y labrar la tierra y mirarles por sus ganados y caballos y que anduvo sirviendo a los dichos sus amos, vendido como esclavo, de unos en otros...”²⁴.

De acuerdo con Gilberto Triviños la reelaboración de la figura del cautivo en el discurso colonial admite la identificación de a lo menos dos grupos narrativos diferentes, a saber: los “relatos de crucifixión” de los cautivos, centrados en la descripción de un sinnúmero de penas, sacrificios y martirios a los que habrían sido sometidos a manos de los (in)humanos indígenas versus los relatos de las “finezas bárbaras” en que la experiencia del cautivo admite la posibilidad de transferencia y aprendizaje de rasgos del grupo cautivador²⁵. El relato de fray Luis Falcón responde al primer grupo. Nótese, además, la orientación de su relato en cuanto a la sumisión a las condiciones de trato impuestas por los indígenas como parte de una estrategia para “conservar la vida”. En términos generales, los cautivos no reconocen de modo voluntario su adaptación a los usos y costumbres de sus captores. En primer lugar, por temor a caer en sospecha de aindiamiento y, por tanto, objeto de estigma-

²⁴ Declaración que hizo el Padre Fray Juan Luis Falcón en 18 de abril de 1614, en Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Medina, vol. 111, fs. 226-251.

²⁵ Gilberto Triviños. “No os olvidéis de nosotros”: martirio y fineza en el Cautiverio Feliz”.

tización²⁶. En segundo lugar, como una forma de probanza de su calidad de “buen español, mejor cristiano y leal súbdito”, pues en muchos casos las historias de cautiverios fueron empleadas como medio para la obtención de compensaciones de diferente orden, desde aquellas morales (derecho a honor y restitución social), hasta aquellas de orden más bien práctico (compensaciones económicas o de patrimonio)²⁷.

Pese a ello, es claro que la permanencia dentro de los grupos opositores impactaba en la asimilación de modos de unos y otros desde el primer contacto. Una de las principales consecuencias de la existencia y persistencia del cautiverio en el tiempo será, a no dudarlo, la anulación de los usos y costumbres propios, por la apropiación/imposición de otros ajenos²⁸.

“entre las españolas rescatadas que traían los indios a nuestro campo, venían algunas niñas, hijas de padres españoles, que la mayor no pasaba de doce años... las cuales sólo sabían hablar la lengua de los indios, como si fuera su materna”²⁹.

Esta situación también impactaba sobre las estructuras de poder reconocidas entre los grupos, ocasionando su desequilibrio e inversión en función de un orden imaginado³⁰. Sobre el particular, los ejemplos sobran:

“de ninguna manera los dichos indios dejan comunicarse a los dichos sus esclavos, más antes cuando los ven juntos los maltratan y dan de palos diciendo que trataban alguna traición entre ellos y cuando algunas veces en las borracheras adonde se juntan yendo con sus amos y se hablaban había de ser en la lengua de los dichos indios...”³¹.

Entonces, la condición de base del cautivo o la cautiva, tanto en el ámbito de discurso como de valoración jurídica fue la pérdida de libertad y auto-

²⁶ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, pp. 11-44.

²⁷ Un ejemplo de lo anterior, creemos verlo en la historia del cautiverio de Francisco Pineda y Bascuñán. No es objeto directo de este trabajo, cabe mencionar que su calidad de excautivo, lo empoderó como un agente privilegiado a la hora de obtener informaciones del mundo indígena, así como para actuar de mediador entre ambas sociedades, sin dejar de mencionar que luego de su liberación fue nombrado como maestre de campo, el año 1645.

²⁸ Oscar Chamosa, “Indigenous or criollo: The myth of White Argetina in Tucuman’s Calchaqui Valley”, pp. 71-106.

²⁹ Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, p. 70. La cita continúa describiendo el cuadro de cautivas queriendo volver con los indígenas tierra adentro, en lo que es una evidencia de los procesos de asimilación cultural de los cautivos, cuestión que resultaba mucho más efectiva en el caso de cautivas y cautivos de corta edad.

³⁰ Yéssica González. “Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro”, pp. 72-95.

³¹ Horacio Zapater. “Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614”, pp. 295-325.

mía para ejercer su voluntad, seguida del ejercicio de la violencia sobre sus cuerpos y aun la apropiación de los mismos como expresión del derecho de los vencedores sobre los vencidos, “por todas estas cuitas y por otras muchas que sufren, son llamados con derecho cautivos”³².

Por ser una condición arbitraria, *Las Partidas* también aludían al derecho de auxilio en su favor. Auxilio entendido como un deber moral y un principio de justicia, mandatado como la responsabilidad de

“sacar los hombres de cautiverio es cosa que place mucho a Dios, porque es obra de piedad y de merced, y está bien en este mundo a los que lo hacen”³³.

El deber de rescate era, en primera instancia, responsabilidad directa de los sobrevivientes del cautivo o cautiva, cuestión que explica, por una parte, el sentido privado de las primeras gestiones y expediciones de rescate en su favor; en tanto que, por otra, el resguardo de garantías –pecuniarias– en prosecución de tales operaciones. Del mismo modo, y en ausencia de familiares o amigos directos que abogaran por el destino de los cautivos, dicho mandato debía ser asumido por el Estado a través de sus agentes.

En el caso particular de la Araucanía, las operaciones de auxilio y rescate de cautivos se identifican con las gestiones lideradas por misioneros y soldados, aunque no puede desconocerse la agencia de otros tipos fronterizos entre los que se cuentan indios amigos, lenguas, comerciantes, capitanes de naciones etc. Sus intervenciones resultaron fundamentales a la hora de obtener informaciones sobre los y las cautivas de la frontera y en más de un caso, el éxito o fracaso de tales operaciones dependieron de las redes e influencias de aquellos.

Desde el punto de vista jurídico *Las Partidas* identificaron cinco razones sobre las cuales se fundaba el derecho de rescate y asistencia hacia las y los cautivos, a saber:

“y los deudos que hallaron los antiguos por los que los hombres quedan obligados a hacer esto son de cinco maneras: la primera, por ayuntamiento de fe; la segunda, por ayuntamiento de linaje; la tercera, por postura; la cuarta, por señorío o por vasallaje; la quinta por amor de voluntad; y en estas cinco cosas se encierran todos los deudos que tienen los hombres unos con otros para socorrerse cuando fuesen cuitados”³⁴.

³² Alfonso el Sabio, *op. cit.*, título 29, ley 1.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Op. cit.*, ley 3.

Se trata del mandato dado a cristianos librando a otros cristianos de manos de enemigos infieles, emulando el principio bíblico del cautiverio del pueblo elegido de Dios. Una circunstancia que, por cierto, ameritaba todo esfuerzo a favor de quienes padecían los horrores y el riesgo de ver sacrificados sus cuerpos, perdidas sus almas y aniquilada su fe. Junto al amparo por fe, la obligación de la sangre o de linaje impelía al deber de socorro de los hijos hacia los padres cautivos, del mismo modo como, a la inversa, los padres debían acudir en auxilio de sus hijos en idénticas circunstancias. Tras este cometido, que se presume emotivo y moral, es posible advertir, también, una preocupación legal y de carácter económico, en tanto la norma preveía el resguardo de los derechos patrimoniales y de herencia de los cautivos en su ausencia, del mismo modo como preveía el cumplimiento de sus obligaciones y voluntades. Sobre el particular la normativa era clara, pudiendo, incluso, llegar a desheredar a quien se negase al auxilio de un cautivo o una cautiva³⁵.

“Todo individuo, sea hijo, padre, pariente o extraño, que por testamento o ab intestado tiene derecho de heredar a uno que se halla cautivo, debe hacer todas las gestiones que están a su alcance para redimirle; de manera que si por malicia o negligencia, dejase de practicarlas siendo mayor de diez y ocho años, puede ser desheredado por el cautivo que hiciere testamento en su cautiverio o fuera de él, y queda privado de la herencia testamentaria o intestada, como asimismo de las mandas o legados, del cautivo que muriese en poder de los enemigos”³⁶.

Ningún familiar directo o indirecto podía alegar incumplimiento de la ley, la que también regía respecto al deber de rescate entre marido y mujer (deber de postura). La mayor parte del tiempo el cumplimiento de estas disposiciones quedaba resguardado a través de instrumentos como los testamentos y oficios notariales. En el caso de Chile, aunque escasos, existen fuentes en que es posible constatar esta preocupación. Así se desprende del análisis de las disposiciones testamentarias de Magdalena Miranda y Rueda, madre de Esperanza de Rueda, una de las tantas españolas cautivas a consecuencia del levantamiento de 1598 y perdidas tierra adentro, en la frontera y que citamos a modo de ejemplo.

Doña Magdalena cifra particular preocupación por el infortunado destino de su hija en cautiverio instruyendo al respecto a través de dos testamentos que figuran bajo su nombre³⁷. En el primero de ellos, fechado en 1624, instruye

³⁵ Díaz González, *op. cit.*

³⁶ Joaquín Eschiche, *Diccionario razonado de legislación y Jurisprudencia*, tomo II, p. 427.

³⁷ Margarita Iglesias. “Mi ánimo en carrera de salvación. Imágenes, imaginarios y representaciones en testamentos de mujeres. Chile siglo XVIII”. De acuerdo con la autora, los testamentos operan como

para que sus bienes sean repartidos entre un sobrino (a quien deja un tercio de estos “por el amor y voluntad”), y los dos hijos legítimos de su matrimonio: Fray Lorenzo de la Orden de la Merced y doña Esperanza, “que está cautiva entre los enemigos”. En el mismo acto testamentario, doña Magdalena señala que la parte correspondiente a doña Esperanza, debe ser puesta a censo “para que vaya en aumento”, como medida de resguardo de su patrimonio y como garantía de respaldo a su regreso. A la fecha de este primer testamento, doña Esperanza llevaba veinticinco años cautiva, tiempo durante el cual, si bien no se tenía certeza de su muerte, se presumía que de continuar con vida, habría experimentado los rigores y cambios propios de la cautividad.

Cinco años más tarde del primer documento, en un segundo libelo doña Magdalena nombraba como su heredero universal a Lorenzo, su hijo fraile, aunque condicionando dicho beneficio a la aparición de Esperanza “que está entre los indios de la cual no se sabe si está viva o muerta”³⁸. La información que se desprende de ambos testamentos solo ratifica lo que de común era frecuente en cuanto al destino de los cautivos. Tras su captura, su localización resultaba compleja, cuando no imposible, al igual que las probabilidades de rescate, las que tendían a ser menores según la cantidad de años transcurridos. Para el caso de Esperanza, desde su secuestro y hasta el segundo testamento de su madre, habían transcurrido treinta años y, si bien no tenemos referencia a la edad de su secuestro, presumimos que entonces debía bordear los cuarenta y cinco a cincuenta años. De continuar con vida entre los indígenas, lo más probable es que hubiese sido asimilada, por lo que un eventual regreso la exponía no solo a la desprotección material sino, también, a la estigmatización social, cuestión de la que era consciente esta madre, quien junto con cumplir con lo mandatado por la ley, buscaba garantizar ciertas condiciones mínimas de seguridad económica para la cautiva.

Junto al deber de vasallaje, que aludía al deber del vasallo a ir en ayuda de su señor, la última de las razones –por voluntad–, remite al deber de los cautivos de perseverar en la agencia de su autoliberación por los medios que encontrasen disponibles, desde el resguardo de recursos para su liberación, hasta facilitar las mediaciones para su rescate o fraguar su propia fuga. En esta dimensión se sitúa la experiencia de doña María Jorquera, cautiva de

un dispositivo jurídico de vigilancia del cumplimiento de las disposiciones de los sujetos –hombres o mujeres– dentro de una época estudiada. Pero, además, en el caso de los testamentos de mujeres para el periodo colonial, es posible advertir la apropiación y uso de una herramienta jurídica a partir de la cual es posible garantizar la expresión de voluntad y cumplimiento de la misma, con relativa autonomía de las tutelas masculinas.

³⁸ Testamento de Magdalena Miranda y Rueda, 1ª Escribanía de Juan Donoso Pajuelo, en Archivo Nacional de Santiago, Fondo Escribanos de Santiago, vol. 125, 1619-1615, fjs. 292-293v. Agradecemos la referencia de este documento a la historiadora Alejandra Araya.

los indígenas, que logró huir en el año 1612 de las proximidades de Osorno y sobre quien, cuatro años después de su fuga encontramos un documento de reclamación de herencia. Dicha reclamación, que sería presentada por el castellano Julián Gómez, demandaba la entrega de una dote que ascendía a “4727 pesos de a ocho reales en géneros”³⁹.

La normativa también fue clara en determinar que “la autoridad pública debe cuidar de que los bienes del cautivo no se pierdan ni menguaben”, pues estos, antes que no fuese confirmada su muerte, continuaban en el goce de todos sus derechos civiles, siendo considerados para todos los efectos legales como ausentes y detenidos contra derecho y razón y libre de *juris intellectu*. En consecuencia:

“Serán válidos también sus contratos como igualmente sus disposiciones de última voluntad, siempre que pareciere no ser afecto a la fuerza”⁴⁰.

Junto a estas consideraciones de carácter jurídico y patrimonial, en tanto tema económico diremos que el cautiverio y los cautivos dieron origen a una suerte de “economía del cautiverio y la redención”⁴¹, fenómeno que vemos ligado a la movilización e intercambio de recursos, en ambas sociedades, en el marco de las operaciones de ubicación, mediación y negociación de rescates. Sobre el particular *Las Partidas* señalaban: “el que redime a un cautivo, puede luego pedirle reembolso de lo que hubiere dado por el rescate”⁴².

³⁹ Escribanía de Diego Rutil, en Archivo Nacional de Santiago, Escribanos de Santiago, vol. 55, año 1616, fjs. 437-439.

⁴⁰ Alfonso el Sabio, *op. cit.*, título 29, ley 6. Las mismas disposiciones regulaban el hecho de que si algún pariente o administrador de los recursos de los cautivos dispusiese de sus bienes de modo fraudulento, o desconocieren el derecho del cautivo tanto a recuperarlos como a gozar de su usufructo una vez liberado, debían doblar los bienes mal usados, perdiendo sus derechos de herencia. A su vez, el cautivo defraudado o sus representantes, tenían el derecho a demandar: “durante el espacio de cuatro años contados desde el tercer día que hubiere llegado a su casa; bien que si fuese menos podía demandar hasta cumplir los veinte y cinco años y otros cuatro después”.

⁴¹ Wolfgang, Kaiser, “La excepción permanente. Actores, visibilidad y asimetrías en los intercambios comerciales entre los países europeos y el Magreb (siglos XVI-XVII)”, pp. 65-78. Prácticas similares en el caso de la España medieval dieron origen a verdaderos circuitos de circulación de sujetos y mercancías destinados al rescate de cautivos tanto cristianos como musulmanes, en la Península Ibérica como en torno al Mediterráneo y el norte de África, dando vida a una verdadera red de economía y de mercados ligados a la redención. Hemos recogido el concepto, para definir situaciones similares en torno al problema del cautiverio en la frontera para el periodo colonial.

⁴² Se consideraban excepciones a este beneficio las siguientes circunstancias: a) cuando hubiere hecho esta obra tan benéfica por pura caridad, b) cuando fuese ascendiente o descendiente, marido o mujer, c) cuando un hombre redimiese a una mujer o una mujer a un hombre y después se casasen el uno con el otro, d) cuando uno redimiese a una mujer y después yaciese con ella o consintiese a otro de lo hacer y e) cuando dejase pasar un año sin hacer demanda alguna judicial ni extrajudicial y pasado ese tiempo muriese el redimido, pues se presumirá haberlo remitido la cantidad anticipada y ya no podría pedir la a los herederos. Alfonso el Sabio, *op. cit.*, título 29, leyes 11 y 12.

Aunque no hemos cuantificado el hecho y no forma parte de los objetivos de este trabajo, resulta claro que los cautivos y cautivas contribuyeron a dinamizar en más de un modo la economía de las sociedades en contacto y en torno a la frontera, sea a través de la gestión y movilización de recursos para su liberación, sea a través de su incorporación como mano de obra a la sociedad que le había capturado. Para el caso de Chile, la negociación de rescates, en los siglos XVII y XVIII dio origen a la demanda e intercambio de ciertos productos requeridos en las pagas o mencionados como parte de los camaricos ofrecidos en compensación por su liberación. A modo de ejemplo, en los autos de rescate de Jerónima Rodríguez, el año 1761, su amo, el cacique Coñuman demandó a los misioneros franciscanos por su rescate la entrega de

“unas estuberas de alquimia, dos pares de espuelas de hierro, un par de espuelas de alquimia, veinte cascabeles grandes amarillos, un sombrero franjeado, tres o cuatro libras de añil y unas pocas chaquiras y corales”⁴³.

El patrón de objetos demandados se repite y diversifica en otras operaciones de rescate, obligando a los negociadores a recurrir al uso de limosnas para la compra de tales objetos a través de comerciantes y conchavadores e, incluso, a recurrir al empréstito de dinero a favor y a cuenta de los resultados de las operaciones de liberación. Este es un tema sobre el que bien valdría la pena insistir intentado determinar sus dimensiones en lo referente a los montos de limosnas, donaciones testamentarias y designación de recursos de la Corona destinados a tales fines.

Por otro lado, no debemos olvidar que los cautivos –blancos e indígenas– formaron parte de los bienes de circulación e intercambio entre comunidades, no solo con fines rituales o políticos sino, también, económicos. Para los españoles, por ejemplo, los cautivos indígenas constituyeron la base de un próspero y lucrativo negocio sobre la base de la mercantilización y tráfico de piezas que operó desde mucho antes de su legalización a través de la real cédula de la esclavitud; en tanto que los cautivos blancos fueron un medio de justificación de su presencia y acción en la frontera.

Estas y otras consideraciones nos llevan a sostener que, dentro del mundo colonial, el cautiverio y los cautivos, pese a lo periférico del relato sobre ellos, tuvieron importancia tanto por su propia existencia y condición como por su valor y significación para la Corona, las autoridades coloniales, redes de

⁴³ Archivo Franciscano de Santiago de Chile, *Autos de rescate de Jerónima Rodríguez*. *Natural de Buenos Aires del país de los Pehuenches por nuestra Misión*, año de 1760, 26 de febrero, tomo I, documento N° 1, f. 145.

familiares y amigos y, por cierto, para terceros que de modo indirecto percibieron diversos beneficios a partir de su existencia y rescate.

¿INDIOS DE GUERRA, PRISIONEROS O CAUTIVOS? LA VISIÓN DEL CAUTIVERIO INDÍGENA A TRAVÉS DE LAS FUENTES

A diferencia de la denominación y trato legal reconocido a las poblaciones blancas, los grupos indígenas capturados por los hispanos fueron considerados mayoritaria y tempranamente como indios de guerra, denominación bajo la cual fueron perjudicados por un conjunto de disposiciones que, sustentadas en el principio de la “guerra justa” y aludiendo a razones de Estado, facilitaron su reducción a la condición de poblaciones esclavizadas⁴⁴.

Tras esta diferenciación de estatus y trato, es posible reconocer a lo menos dos ideas. En primer lugar, la de la “soberanía amenazada”, principio político a partir del cual la rebeldía de unas poblaciones díscolas, así como la existencia de cautivos blancos en el seno de sociedades indígenas, constituían un peligro que ponía en riesgo la estabilidad del proyecto metropolitano de dominio colonial, siendo esta una situación más que poderosa para considerar la aplicación de medidas excepcionales⁴⁵. En segundo lugar, la consagrada de la asimetría en el trato dado a los indígenas pese a lo definido por la propia corona y ratificado en la *Real recopilación de leyes de Indias*⁴⁶.

En efecto, pese a que los principios de la Corona prohibían

“prender ni cautivar a ninguna ni alguna personas de los indios de las dichas islas y tierra firme de dicho mar océano para los traer a estos reinos (...) ni para llevarlos a otras partes algunas ni les hiciesen otro ningún mal ni daño en sus personas ni en sus bienes”⁴⁷,

en los hechos, la captura de poblaciones indígenas y su reducción, a partir de métodos como las razias y malocas fueron recurrentes en América, en

⁴⁴ Jimena Obregón y José Manuel Zavala, “Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-pehuenche”, p. 27.

⁴⁵ Rodrigo Naranjo, “Dossier Los regimenes del cautiverio. Presentación”, pp. 1-10.

⁴⁶ Rafael Sánchez Domingo, “Las leyes de burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”, pp. 1-55. Vale la pena mencionar que tres problemas básicos enfrentados por la Corona en relación con la sustentabilidad del modelo de dominación colonial americano estuvieron determinados, en primer lugar, por la legitimidad del derecho de soberanía y gobernabilidad sobre los espacios y poblaciones americanas; en segundo lugar, por la legitimidad de la guerra y el uso de la violencia como medio de sometimiento y en tercer lugar, el problema de la definición del trato dado a los indígenas.

⁴⁷ “Real provisión sobre los indios caribes para que puedan ser esclavizados”, Burgos, 23 de diciembre de 1511, p. 318.

aquellas zonas de mayor inestabilidad bélica y política, como las regiones y espacios fronterizos, dentro de los cuales situamos a la Araucanía. Así, tales usos contravenían el principio de defensa y buen trato a los naturales, enunciado dentro del Derecho Indiano, la lejanía de los centros de poder, sumado a la débil institucionalidad colonial y los intereses particulares en juego, favorecieron su consagración.

En el caso de Chile, la legitimación de la reducción de las poblaciones indígenas a la condición de esclavos obedeció a la excepcionalidad de la resistencia de tales grupos al régimen de dominio colonial y sus consecuencias para la colonia⁴⁸. Así y a modo de reacción frente a tal contumacia, desde el año 1608 y hasta 1674, las poblaciones cautivadas en guerra fueron reducidas a la condición de esclavos y como tales, formaron parte de un conjunto de grupos desnaturalizados y traficadas dentro y fuera de los lindes del reino.

Este fenómeno se explica a partir del ensayo de diversas estrategias orientadas a favorecer la gobernabilidad y el control sobre los espacios y las poblaciones indígenas, estrategias en las que, por cierto, no es descartable la búsqueda del lucro personal.

Hacia el año 1672, por ejemplo, un memorial del jesuita Diego de Rosales denunciaba los excesos y la corrupción que se había desatado en Chile a propósito de la costumbre de capturar a grupos de indios, con independencia de su condición de paz o de rebeldía hacia las autoridades hispanas. El documento que alude a una de las tantas campeadas desarrolladas en torno a la zona de frontera, expresaba:

“De estas traiciones y esclavitudes injustas di parte al gobernador para que remediara estos excesos... Y como estas malocas injustas y muertes alevosas de caciques, pudiera referir otras malocas, que se han hecho en los años pasados que al cacique Mutimpillán, estando de paz le cautivaron trecientas piezas y porque dijo que había de ir a quejarse al Gobernador: porque no se quejase, entraron aquella noche en su casa cuatro enmascarados y el degollaron estando durmiendo en su cama. En Paicaví y Cayucupil cautivaron cuatrocientas piezas de paz; y porque vinieron nueve caciques al camino a darles la queja amorosa de que les hubiesen mal sacado estando de paz, los degolló a los nueve y alevosamente. Y de esta pudiera referirse otras muchas. Y estas basten, para que vea V.M. los agravios que se les hacen a estos indios: las causas que les dan para que se revelen y la injusticia de esta guerra y de su esclavitud”⁴⁹.

⁴⁸ Diego de Rosales, *Manifiesto apologético de los años de la esclavitud del Reino de Chile*, pp. 16-17.

⁴⁹ Memoria de los caciques de paz que degolló el Capitán Pedro Ripete y de las piezas de paz que cautivó en esta campeada del año de 1672 por el capellán Diego de Rosales. 1672, en AGI, Chile, vol. 57.

Diego de Rosales no se equivocaba al señalar que la codicia desatada por la captura de piezas, no solo contravenía lo dispuesto por sus majestades sino que, además, tenía un efecto nefasto sobre las poblaciones indígenas fomentando también entre ellos el pillaje y secuestro entre facciones enemigas, las que luego eran vendidas a los españoles favoreciendo la esclavitud⁵⁰. Unos años antes de que el jesuita, hacia 1657, el conde de Alba, virrey del Perú, hacía notar a su Majestad cómo a partir de la legalización de la esclavitud había aumentado el negocio de las ventas a la usanza entre los indígenas y los soldados de la frontera, una práctica que –según su juicio– había distorsionado por completo el sentido original de la medida, sin dejar de mencionar que por este medio los indígenas habían aumentado su poder de fuego, pues a través de dicho negocio accedían a la dotación de armas.

“...es así que en el reino de Chile se introdujo este trato entre los indios y españoles que llaman de la usanza y fue muy nocivo a la seguridad de las paces pues por este medio se previnieron los indios de todo género de armas para el alzamiento general que ejecutaron no se haría la guerra como se decía y creció la codicia con este trato y totalmente se faltó a lo principal que debió atender aquella milicia”⁵¹.

El cautiverio interétnico también formó parte de las dinámicas de relación establecidas entre poblaciones en contexto de oposición y de resistencia, una situación en que, por cierto, representaron un papel importante las mayores o menores cercanías de unos y otros grupos con las poblaciones hispanas y criollas en torno al espacio fronterizo. Un ejemplo lo encontramos en un informe de mediados del siglo XVIII remitido por los misioneros franciscanos de la zona de frontera al gobierno en el que era descrito el asalto y toma de cautivos experimentado por la parcialidad del cacique pehuenche Pedro Liegnigil en los siguientes términos:

“el día 13 de febrero próximo por la noche, en que hubo abundancia de truenos y agua, antes del amanecer asaltaron los huilliches, al capitán Cona Pedro Lignipil, que hace de general en sus guerras, y les sobrevino el cacique Pedro Liegnipil; matáronle hasta treinta indios, según me informaron, y entre ellos a un hijo, y a un yerno, cautiváronle la mujer principal, que lo ha sentido mucho, a una hija y a más personas suyas

⁵⁰ Rosales, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹ Carta del virrey del Perú, Conde de Alba Sobre que sea quitado el abuso de Chile de vender los indios a los españoles sus hijos, hermanos y parientes. 14 de marzo de 1659, en AGI, Chile, vol. 57. Doc. N° 1.

allegadas, lleváronles todos los bienes que pudieron, de modo que lo dejaron a pie y casi desnudo pues escapó...”⁵².

Este y otros episodios, como el relatado por el padre Diego de Rosales, constituye una denuncia explícita en contra de las actuaciones de funcionarios de la Corona, quienes violando lo dispuesto en la real cédula de 1608, contribuían de modo directo o indirecto a aumentar la inestabilidad de la frontera, todo con el fin de lucrar del negocio del tráfico de esclavos indígenas⁵³.

Diego de Rosales denunció estos actos como “secuestro” e, incluso, como asesinato concertado de poblaciones amigas, un hecho grave, considerando que como poblaciones amigas, estos grupos gozaban del estatus de vasallos protegidos por el Rey, sin eludir, además, que en su papel de colaboradores en los asuntos de frontera, en más de un sentido la permanencia y el éxito de la acción misionera y evangelizadora en dicho territorio dependía de seguir contando con tales colaboraciones. De allí que el sacerdote no dudara en identificar a los indígenas como cautivos y no como indios de guerra, al tiempo que insistiera en la denuncia de lo que a todas luces era un exceso. En su caso la utilización del término cautivo, no resulta casual ni neutral, pues intentaba poner de manifiesto los alcances de una práctica y un negocio que –a juicio del misionero– era la causa de todos los males del reino y, sin duda, la razón de la prolongación de la guerra⁵⁴.

Las fuentes coinciden en señalar que los indígenas capturados y esclavizados solían ser enviados fuera del reino, cuestión que junto con dificultar su identificación, y volumen, impedía el seguimiento de su condición final. Frente a este escenario, la posibilidad de avanzar en la reconstitución de una posible memoria del cautiverio indígena se torna compleja y en ocasiones imposible, por a lo menos dos razones. La primera el vacío documental y la segunda, como ya hemos sugerido, en estos casos, el trato y estatus jurídico los redujo a la condición de esclavos, antes y después de la vigencia de la Real cédula de la esclavitud⁵⁵.

Al respecto, Jimena Obregón y José Manuel Zavala, han sugerido que la derogación legal de la esclavitud, en ningún caso logró terminar con los abusos

⁵² Fray Juan de San Antonio, *Carta al Superior Gobierno en 21 de noviembre del año de nuestro señor de 1763*, tomo 1, fjs. 374-375.

⁵³ Cédula de Esclavitud de 1608, en Archivo Nacional de Chile, Fondo Antiguos, vol. 53, fjs. 22-23v. Dentro de este documento y por mandato real, dispone que “todos los indios, así hombres como mujeres, de las provincias rebeladas del dicho reino de Chile... que fuesen tomados y cautivados en la guerra por los españoles y gente de guerra, indios amigos nuestros y otra cualesquiera persona que entendiesen en aquella pacificación..., sean habidos y tenidos por esclavos suyos y como tales se pueden servir de ellos a su voluntad”.

⁵⁴ Rosales, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁵ Walter Hanisch, “Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696”.

en esta materia, mucho menos puso término a la reducción de indígenas a formas encubiertas de esclavitud y trabajo forzado, las que se proyectaron en el tiempo, a través de la figura de los depósitos de indios⁵⁶.

Cuántos de los indígenas desnaturalizados nunca fueron rebeldes y, en realidad, se trató de cautivos indígenas, es una cuestión difícil de determinar documentalmente, no obstante desde el punto de vista interpretativo, sabemos que formó parte de las prácticas favorecidas por el contexto, la dinámica de las relaciones fronterizas y los intereses en tensión entre los diferentes agentes que operaron dentro del espacio fronterizo de la Araucanía.

A MODO DE SÍNTESIS

A partir de la revisión de las regulaciones que operaron dentro de los espacios americanos durante el periodo colonial, en este trabajo pretendimos analizar la concepción y tratamiento dado al fenómeno del cautiverio en Chile dentro de la frontera de la Araucanía durante la Colonia, con énfasis en el siglo XVII. Partimos del supuesto que como práctica el cautiverio fue una costumbre extendida dentro de los espacios y sociedades de frontera, aunque es posible diferenciar motivos y efectos diferenciados según si se trató del cautiverio de poblaciones blancas, mestizas o indígenas. En cualquier contexto los cautivos, junto con ser las víctimas colaterales de un conflicto, también lo fueron de un discurso que los invisibilizó.

Los cautivos y cautivas fueron agentes activos y no pasivos al interior de los grupos que los retuvieron y vehículos de movilización de usos, costumbres e intereses entre las sociedades en contacto. Estas consideraciones, junto con evidenciar la mediatización del cautiverio en el discurso colonial, permiten entender que, pese a tener la certeza de la existencia de cautivos indígenas en el contexto de las sociedades coloniales, la ausencia de fuentes y testimonios directos, sumado al uso político e instrumental del tema, impide contar con elementos suficientes para analizar en profundidad la complejidad de tales prácticas.

Desde el punto de vista hispano y como hecho social, el cautiverio aludía, por una parte, a la lógica de la desigualdad en las formas de relación entre grupos, en tanto que, por otra, a la constatación de unas formas de vida en cautividad que tensionaron a las sociedades que llegaron a experimentarlas, al privar de libertad a algunos de sus miembros, por lo general los más desprotegidos.

⁵⁶ Obregón y Zavala, *op. cit.*

Desde el punto de vista humanitario, esas prácticas remiten a la emocionalidad de una memoria traumatizada por la pérdida de hombres, mujeres y niños a manos de un grupo opositor, en este caso indígena, que por su presumida naturaleza salvaje, hacían presagiar un destino trágico para quienes llegaban a vivenciar tal experiencia. Esta visión sobreabunda en la mención de documentos e informes para el siglo XVII. Para los siglos posteriores, si bien las alusiones a los cautiverios trágicos no desaparece, tanto la mención del fenómeno como a las condiciones de cautiverio tienen a disminuir, en parte, como resultado del cambio en la dinámica de relaciones fronterizas y de los intereses de los sujetos que interactuaban en dicho espacio.

Como ya hemos expuesto, la denominación de cautivo aludía a la experiencia del trato arbitrario que podían experimentar las víctimas de tales prácticas a manos de sus captores, los que iban desde la humillación moral y el castigo físico hasta su reducción a condición servil y de esclavitud a manos de sus captores, sin descartar el temor cierto de llegar a perder la vida en los casos más extremos.

Al respecto, especialmente en las crónicas, abundan las menciones a los suplicios experimentados por hombres y mujeres cautivos, así como las aprehensiones de misioneros, militares y autoridades frente a las consecuencias del secuestro y la inconveniencia de prolongar dicho estado en el tiempo, por temor a los indeseados efectos del mismo.

Como tema ideológico, la existencia de cautivos y cautivas blancos entre indígenas representaba una afrenta al honor y una vergüenza que impedía olvidar la derrota frente a un enemigo considerado como inferior. De acuerdo con esta lógica, el cautiverio como fenómeno y los cautivos como materialización del mismo, constituía una suerte de inversión del modelo de dominación colonial.

En tanto hecho político, el cautiverio remite a la condición de secuestro de poblaciones en contextos de guerra como víctimas colaterales de la misma, legitimando la invocación de medidas excepcionales –como la legalización de la esclavitud indígena–, en virtud de la necesidad de reducir aquellas poblaciones díscolas a la disciplina del modelo de control colonial.

Por otro lado, cabe hacer notar que la ausencia de estatutos jurídicos claros o, tal vez debiéramos decir, por la definición acomodaticia de ciertos principios como el de la “buena guerra o la guerra justa”, el cautiverio fue proyectado como una forma de amenaza y presión permanente de unos grupos sobre otros, a partir de la cual era posible ejercer el control sobre las poblaciones y de paso sobre los espacios.

Así, entonces si el concepto de cautiverio, tal como ha sido usado hasta ahora, no alcanza a describir la complejidad ni los alcances de dicho estatus,

el cautivo también será un sujeto ambiguo, liminal, fronterizo, contrariado y en tránsito desde el momento de su captura hasta la definición de una nueva condición en una nueva realidad. En otras palabras, será un sujeto inventado y reinventado desde dentro y desde fuera en función de los vaivenes del contexto, de la naturaleza de los intereses políticos en juego y, por cierto, de la valoración social, cultural y económica que en su momento se hizo de ellos.

Estas y otras razones ameritan la reflexión sobre el fenómeno, sus consecuencias y proyecciones para el periodo colonial y aun la fase con posterioridad a tales siglos, pues en primera y última instancia, los cautivos y cautivas de la frontera dejaron su huella en muchos aspectos muy por sobre aquel espacio cronológico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO EL SABIO, *Ley de las Siete Partidas*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1554, II Partida, título 19, ley 1.
- ALLER, GERMÁN, “El derecho penal del enemigo y la sociedad del conflicto”, en Carlos Álvarez (ed.), *Co-responsabilidad social, sociedad del riesgo y derecho penal del enemigo*, Montevideo-Uruguay, 2006,
- CALDERÓN ORTEGA, JOSÉ MANUEL y FRANCISCO JAVIER DÍAZ, *Vae Victus: cautivos y prisioneros en la edad media hispánica*, Alcalá de Henares, Colección Monografías de Derecho, 2012.
- COBARRUBIAS, SEBASTIÁN, *Tesoro de la lengua castellana o española. Compuesto por el Licenciado Don Sebastián de Cobarrubias Orozco. Capellán de su Majestad. Maestrescuela y Canónigo de la Santa Iglesia Católica de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Majestad Católica del rey Don Felipe III. Nuestro Señor*, Madrid, Ediciones Turner, 1979.
- CHAMOSA, OSCAR, “Indigenous or criollo: The myth of White Argetina in Tucuman’s Calchaqui Valley”, in *The Hispanic American Historical Review*, vol. 88, N° 1, Durham, 2008.
- DÍAZ GONZÁLEZ, FRANCISCO JAVIER, “La normativa sobre los prisioneros y los cautivos en la España cristiana medieval”, en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, N° 32, Valparaíso, 2010.
- ESCHICHE, JOAQUÍN, *Diccionario razonado de legislación y Jurisprudencia*, Madrid-Lima, Editores Casa de los Señores Calleja, Ojeda y Compañía, 1874, tomo II.
- FONTANA, JOSEPH, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Editorial Crítica, 2000.
- GARCÍA FRITZ, FRANCISCO, “¿De exterminandis sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el Reino de Castilla-León durante la plena Edad Media”, en Maribel Fierro y Francisco García Fritz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, SS. VIII-XIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

- GAUNE, RAFAEL y MARTÍN LARA (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Ediciones Uqbar, 2010.
- GOFFMAN, ERVING, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Color Efe, 1993.
- GONZÁLEZ, YÉSSICA, *Cautiverio femenino en la Araucanía. Siglos XVII y XVIII*, tesis de magister, programa de magister en Ciencias Sociales Aplicadas, Huelva, Universidad de Huelva, 2000.
- GONZÁLEZ, YÉSSICA, "Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro", en *Revista Educación y Humanidades*, N° 10-11, Temuco, 2002.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, ALONSO, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, Santiago, Andrés Bello, 1971.
- GUARDA, GABRIEL, "Los cautivos en la guerra de Arauco", en *Boletín de la Academia Chilena de Historia*, N° 98, Santiago, 1998.
- HANISCH, WALTER, "Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696", en *Historia*, N° 16, Santiago 1981.
- IGLESIAS, MARGARITA, "Mi ánima en carrera de salvación. Imágenes, imaginarios y representaciones en testamentos de mujeres. Chile siglo XVIII", en *Revista Cyber Humanitatis*, N° 39, Santiago, 2006.
- INVERNIZZI, LUCÍA, "Los trabajos de la guerra y los trabajos del hambre: dos ejes del discurso narrativo de la conquista de Chile (Valdivia, Vivar, Gónzora Marmolejo)", en *Revista LOGOS* 3-4, La Serena, 1990.
- KAISER, WOLFGANG, "La excepción permanente. Actores, visibilidad y asimetrías en los intercambios comerciales entre los países europeos y el Magreb (siglos XVI-XVII)", en José Antonio Martínez Torres (dir.), *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- NARANJO, RODRIGO, "Dossier Los regímenes del cautiverio. Presentación", en *Revista Escrituras americanas. Programa de indagaciones en escrituras americanas*, N° 1, Santiago, 2014.
- OBREGÓN, JIMENA, "Concepciones hispanas en torno a un espacio disputado en Chile: Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII", en *Revista Cultura y Representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, vol. 2, N° 4, México D.F., 2008.
- OBREGÓN, JIMENA y JOSÉ MANUEL ZAVALA, "Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-pehuenche", en *Revista Memoria Americana* vol. 17, N° 1, Buenos Aires, 2009.
- "Real provisión sobre los indios caribes para que puedan ser esclavizados", Burgos, 23 de diciembre de 1511, en Paulo Suess, *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos del siglo XVI*, Quito, Abya Yala, 2002.
- ROSALES, DIEGO DE, *Manifiesto apologético de los años de la esclavitud del Reino de Chile*, introducción, edición y notas de Andrés Prieto, Santiago, Catalonia, 2013.
- SAN ANTONIO, FRAY JUAN DE, *Carta al Superior Gobierno en 21 de noviembre del año de nuestro señor de 1763*, en Archivo Franciscano de Santiago de Chile, Colegio de Propaganda

- FIDE de San Idelfonso de la ciudad de San Bartolomé de Chillán, tomo I. SÁNCHEZ PÉREZ, MACARENA “Los cautivos en Chile colonial: Problemas de clasificación de un “tipo ideal”, en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago, RIL Editores, 2010.
- SÁNCHEZ DOMINGO, RAFAEL, “Las leyes de burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”, en *Revista Jurídica de Castilla y León*, N° 28, Castilla y León, 2012.
- TONÓN, JULIA, *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, COLMEX, 2008.
- TRIVIÑOS, GILBERTO, *La polilla de la guerra en el reino de Chile*, Santiago, Editorial La Noria, 1994.
- TRIVIÑOS, GILBERTO, “No os olvidéis de nosotros”: martirio y fineza en el Cautiverio Feliz”, en *Revista Acta Literaria*, vol. 25, Santiago, 2000.
- VALENZUELA, JAIME, “Esclavos mapuche. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”, en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historia de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Ediciones Uqbar, 2010.
- ZAPATER, HORACIO, “Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614”, en *Historia*, N° 23, Santiago, 1988.

GOBIERNO, TERRITORIALIZACIÓN Y JUSTICIAS. COROCORTO Y LAS LAGUNAS DE GUANACACHE (CIUDAD DE MENDOZA) EN EL PERIODO DE CAMBIO DE JURISDICCIÓN DE LA CAPITANÍA GENERAL DE CHILE AL VIRREINATO DEL RÍO DE LA PLATA

Inés Sanjurjo de Driollet

Hasta 1776, la provincia de Cuyo reunió a las ciudades de Mendoza, San Juan de la Frontera y San Luis en uno de los corregimientos que conformaban la capitanía general de Chile, el único ubicado al este de la cordillera de los Andes. A partir de ese año Cuyo integra el nuevo virreinato del Río de la Plata y, desde entonces, depende de su máxima autoridad, situada en Buenos Aires¹



Fig. 1: Porción de mapa que muestra el corregimiento de Cuyo, situado al este de la cordillera de los Andes, como parte del territorio de la capitanía general de Chile. Véase Mapa de las regiones de Paraguay, Chile y estrecho de Magallanes, según los padres Alonso de Ovalle, Nicolás del Techo y otros, 1703. Guillermo Furlong Cardiff, *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*, p. 6.

¹ El presente trabajo se ha realizado en el marco del proyecto PIP-CONICET 0023 (2013-2015) "Justicias de proximidad y organización del territorio. Normas, procedimientos y culturas jurídicas de jueces menores en Tucumán, Mendoza y Santa Fe (1782-1833)", dirigido por Darío Barrera; y del Programa conjunto MINCyT-ECOS-Sud 2014 "Orden público y organización del territorio: Francia, España, Cuba y el Río de la Plata, siglos XVIII y XIX", dirigido por Darío Barrera (Instituto de Investigaciones Socio-históricas Regionales, Rosario) y Francois Godicheau (Université Michel de Montaigne Bordeaux III, Francia).

En el siglo XVII, el territorio chileno había sufrido una regresión urbanística, pues a partir de la destrucción de ciudades del sur por los araucanos, la tendencia fue la ruralización de la población que se dispersó, mucha de ella, encontrando trabajo en las haciendas. Ante esto, las autoridades chilenas se propusieron realizar la fundación de núcleos urbanos, dictándose una real cédula en 1703, que obligaba a los españoles a vivir en ciudades o villas, y a los indígenas en pueblos; pero hubo oposición de los hacendados porque no les convenía que los hombres dejaran de trabajar en el campo². No obstante, el gobierno siguió bregando porque los habitantes disgregados se reunieran en pueblos formalizados, así se someterían a la justicia del Rey y se facilitaría la enseñanza del evangelio y la administración de los sacramentos; esto es, consideraban que debían aprender a “vivir en policía” para poder vivir como cristianos, según el sentido misional que provenía desde la Conquista³. Además, con la erección de villas se buscaba frenar los ataques de los indios enemigos. De acuerdo con estos objetivos, en 1744 se fijaron las atribuciones de la Junta de Poblaciones de Santiago⁴, a fin de que pudiera disponer de terrenos fiscales, tomar una serie de medidas que permitieran financiar los nuevos núcleos urbanos y dar privilegios a los vecinos para favorecer su asentamiento y remediar el obstáculo de la pobreza de los campesinos⁵.

El gobernador y capitán general José Antonio Manso de Velasco (1737-1744), que presidía la Junta, fundó varios núcleos en el territorio chileno, al oeste de la cordillera, y se ocupó de la urbanización de Santiago. Fue autorizado, incluso, a vender unos títulos nobiliarios para sacar de allí una parte destinada a la obra urbanizadora. Para esa tarea había realizado estudios previos sobre la topografía y la cantidad y calidad de los habitantes, entre

² Santiago Lorenzo y Rodolfo Urbina, *La política de poblaciones en Chile durante el siglo XVIII*, p. 9 y ss.

³ Bernardino Bravo, “Reseña de *Gute Polizei. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handels in der Frühen Neuzeit. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* de Thomas Simon”.

⁴ La creación de la nueva Junta de Poblaciones de Santiago, en 1744, fue patrocinada por el Monarca, y se abrió con ella un nuevo proceso poblacional. Además del gobernador del reino, que la presidía, estaba conformada por el Obispo, un oidor, el fiscal de la Audiencia, un oficial real, un regidor del cabildo de Santiago, un canónigo y el provincial de la Compañía de Jesús.

⁵ Entre los argumentos que expusieron desde principios del siglo XVIII quienes consideraron inviable en la reunión de habitantes dispersos en la campaña, fue importante la pobreza de los habitantes del campo y la necesidad que tenían para poder subsistir del trabajo que se les daba en las haciendas (Carta del gobernador Juan de Ustáriz al Rey, 13 de noviembre de 1712). Hacia mediados del siglo la cuestión de los recursos para el mantenimiento de las poblaciones era una de las preocupaciones de José Antonio Manso de Velasco: “...me desalienta señor la falta de propios, o de alguna estable renta para la consistencia de esta importante población –se refería a Talca– y que no decrezca en lo futuro, antes sí crezca en sus adelantamientos”. El problema era, sobre todo en los comienzos de las fundaciones, que los propios no producían entradas “por falta de interés por poblar y por la pobreza de los vecinos”. Se esperaba que estos pudiesen arrendar tierras para cultivos o pastaje de ganado, pero era difícil conseguir que pagaran, con lo que los nuevos asentamientos carecían de recursos para la realización de las obras necesarias, véase Lorenzo y Urbina, *op. cit.*, p. 32.

otras cuestiones, y dictó una normativa sobre la superficie que debía ocupar la planta urbana, los ejidos y la distribución de solares a partir de la plaza. Tuvo en cuenta, también, la figura del “encargado” de la fundación, además de los derechos y obligaciones de los futuros vecinos⁶. En sus instrucciones se refirió, asimismo, a la elección del lugar de cada fundación, en lo que debía atenderse a la distancia proporcional entre las villas o ciudades y su relación con el Camino Real, por la necesidad de que constituyeran un eslabón en las comunicaciones y auxilio a los viajeros y transportes, tal como lo prevenían las leyes de Indias⁷.

El nuevo gobernador Domingo Ortiz de Rozas (1746-1755) siguió la política de su antecesor, realizando un viaje a gran parte del territorio chileno y llevando a cabo varias fundaciones, por lo que fue merecedor del título de “Conde de Poblaciones”. Este funcionario privilegió la fundación en zonas con población, en vez de hacerlo a distancias proporcionales como había mandado su antecesor. Fue durante su gestión que la Junta se ocupó de Cuyo. El corregimiento estaba afectado desde fines del siglo XVII por las invasiones indígenas, época en la que había comenzado el engorde de ganado en las estancias. Esta actividad tenía como destino mantener el ejército que, asentado al oeste de la cordillera, buscaba proteger el reino del peligro araucano que acechaba desde el sur. Mendoza y San Luis adquirieron desde entonces el carácter de frontera, con un acrecentamiento del número de milicianos necesarios para defender las ciudades y la campaña de las agresiones⁸. Como consecuencia de los avances indígenas, se produjo la huida de la población rural, y se extendió la pobreza por la falta de mano de obra para los sembradíos⁹. Durante la gobernación de Domingo Ortiz de Rozas, la Junta de Poblaciones dispuso la erección de villas en Jáchal, Mogna y Valle Fértil, en la jurisdicción de San Juan; Las Pulgas, Renca y Las Tablas, en San Luis; en tanto que para el territorio de jurisdicción de Mendoza, dispuso fundaciones en el Valle de Uco, Corocorto y las Lagunas de Guanacache.

La tarea de lograr la reunión de pueblos formalizados fue ardua y no siempre exitosa, y requirió la intervención de una serie de agentes que acumularon funciones de gobierno y de justicia de diferente cuantía. Estos jueces territoriales cumplieron tales funciones por comisión de la Junta de Poblaciones, el más alto organismo responsable de la cuestión poblacional en el reino de

⁶ Catalina Teresa Michieli, *La fundación de villas en San Juan (siglo XVIII)*, p. 39.

⁷ Santiago Lorenzo Schiaffino, *El origen de las ciudades chilenas*, p. 225.

⁸ Margarita Gascón, “La transición de periferia a frontera: Mendoza en el siglo XVII”. Sobre las invasiones indígenas en Mendoza: Noemí Bistué y Beatriz Conte de Fornés, “Efectos de la araucanización sobre las tribus del Sur”.

⁹ Luis Alberto Coria, *Evolución económica de Mendoza en la época colonial*, p. 262.

Chile. Luego de 1776, la máxima autoridad sobre Cuyo fue el virrey del Río de la Plata, y a partir de la aplicación de la real ordenanza de intendentes en el virreinato, el encargado de este asunto fue el gobernador-intendente de Córdoba, de quien dependieron las ciudades cuyanas hasta poco después de la revolución de independencia. La reforma de intendentes no modificó la cultura jurisdiccional, que continuó vigente hasta finalizar la época colonial. En las periferias, los agentes de ejecución de las políticas centrales siguieron siendo jueces territoriales, de designación real y municipal. Como era propio de la organización jurisdiccional, tales magistrados gobernaban con técnicas de carácter judicial, cuando tomaban decisiones gobierno, “estableciendo la equidad” de acuerdo con su interpretación de un orden normativo preexistente, como cuando entendían en un contencioso, “declarando el derecho” para resolver el conflicto entre las partes, según la cuantía correspondiente a su jerarquía¹⁰. De este modo, el gobierno de jueces no solo servía para resolver los conflictos interpersonales sino, también, para llevar adelante los proyectos políticos y sociales de la Corona, constituyendo el canal por donde circulaba y distribuía el poder¹¹.

Partimos de la idea de que más allá de la realidad objetiva de la extensión geográfica, de su textura específica, los espacios son el resultado de una práctica estructurante del espíritu humano, una práctica social de los hombres –de estos entre sí y con su entorno– que organiza esa extensión mediante diversos órdenes, “jerarquizándolos”¹². Así, el espacio era convertido en territorio de la Corona mediante la creación de jurisdicciones no solo en la cartografía sino, también, y sobre todo, mediante el efectivo ejercicio de esas jurisdicciones que lo jerarquizaban y cuyos titulares tenían funciones judiciales de diverso grado, que unían a las de gobierno¹³. Territorio y jurisdicción eran realidades que se adherían mutuamente, constituyendo la jurisdicción un atributo o cualidad del territorio, aunque sobre un territorio podían ejercerse al mismo tiempo diversas jurisdicciones, pertenecientes a la misma o a diferentes jerarquías¹⁴; un criterio que, si desde la mirada del espectador actual aparece como desordenado, tuvo la virtud, por su flexibilidad, de impulsar la colonización y el gobierno de los extensos territorios americanos.

¹⁰ Sobre la cultura jurisdiccional de antiguo régimen: Carlos Garriga, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”; Alejandro Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”; Jesús Vallejo, “El cáliz de plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del *ius commune*”.

¹¹ Charles Cutter, “El imperio ‘no letrado’: en torno al derecho vulgar de la época colonial”, p. 170.

¹² Antonio Manuel Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, pp. 85-86.

¹³ Darío G. Barrera, *Abrir puertas a la Tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573-1640*.

¹⁴ Hespanha, *op. cit.*, pp. 102-105.

En este trabajo nos interesa ver el proceso de territorialización, por la acción de diversos mecanismos y agentes de la monarquía hispánica, en una zona ubicada al este y noreste de la ciudad de Mendoza: Corocorto y las Lagunas de Guanacache. Nos referimos a la construcción de un espacio político en esa periferia, mediante el nombramiento de jueces de distinto grado de jurisdicción y otros dispositivos¹⁵, entre los que fue fundamental el proyecto de reunir a los habitantes dispersos en pueblos y villas a cargo de aquellos. El propósito es conocer de qué manera se trató de hacer efectivo el gobierno de la monarquía en ese ámbito de la campaña mendocina, y observar la dinámica entre las diversas jurisdicciones que intervinieron en la organización y control de la población, en el periodo “bisagra” en que el corregimiento de Cuyo integra el nuevo virreinato rioplatense, y cuando cada una de sus tres ciudades constituyeron parte de la gobernación intendencia de Córdoba¹⁶.

LAS FUNDACIONES ORDENADAS POR LA JUNTA DE POBLACIONES DE SANTIAGO EN COROCORTO Y LAS LAGUNAS DE GUANACACHE. PLURALIDAD DE JURISDICCIONES

Un hito en la labor fundacional en la jurisdicción de Mendoza lo marcó el pedido realizado en 1747 por el cabildo de esta ciudad ante la Audiencia de Santiago, para lo cual la corporación envió como apoderado al capitán Francisco de Lantadilla. Este requirió que se solucionasen varios problemas que aquejaban a esa ciudad cuyana, como la falta de regidores, el estado calamitoso del edificio del cabildo, la necesidad de fundar fuertes al sur para detener los avances indígenas, y erigir una “población en forma” en Corocorto que sirviera también de frontera para proteger a quienes viajaban a Buenos Aires para vender sus vinos y aguardientes en esa plaza. A partir de ello, se decidió fundar pueblos en los parajes de Corocorto y las Lagunas, y el fiscal Joseph Perfecto de Salas se pronunció a favor de que se formalizara la fundación

¹⁵ El concepto de “espacio político” es usado por Barrera, *Abrir...*, p. cit., p. 38.

¹⁶ Entre los estudios sobre jueces y prácticas judiciales pueden mencionarse, entre otros: Paula Polimene, *Autoridades y prácticas judiciales en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Chile*; Darío G. Barrera, *La justicia y las formas de autoridad. Organización política y justicias locales en territorios de frontera. El Río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Tucumán, siglos XVIII y XIX*; Raúl O. Fradkin, *El poder y la vara: estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural: 1780-1830*. Para Mendoza: Eugenia Molina, “La construcción cotidiana de legitimidad: atentados contra jueces y abusos de autoridad en una jurisdicción periférica de la Monarquía española. Mendoza, 1770-1810”, pp. 85-103. Sobre la aplicación del concepto justicia “de proximidad”, Darío G. Barrera, “Justicia de proximidad: pasado y presente, entre la historia y el derecho”, pp. 50-57.

de uno en los alrededores del río Tunuyán –el primero de esos sitios– lo que una vez aceptado por la Junta fue objeto de unas instrucciones que elaboró el propio fiscal¹⁷.

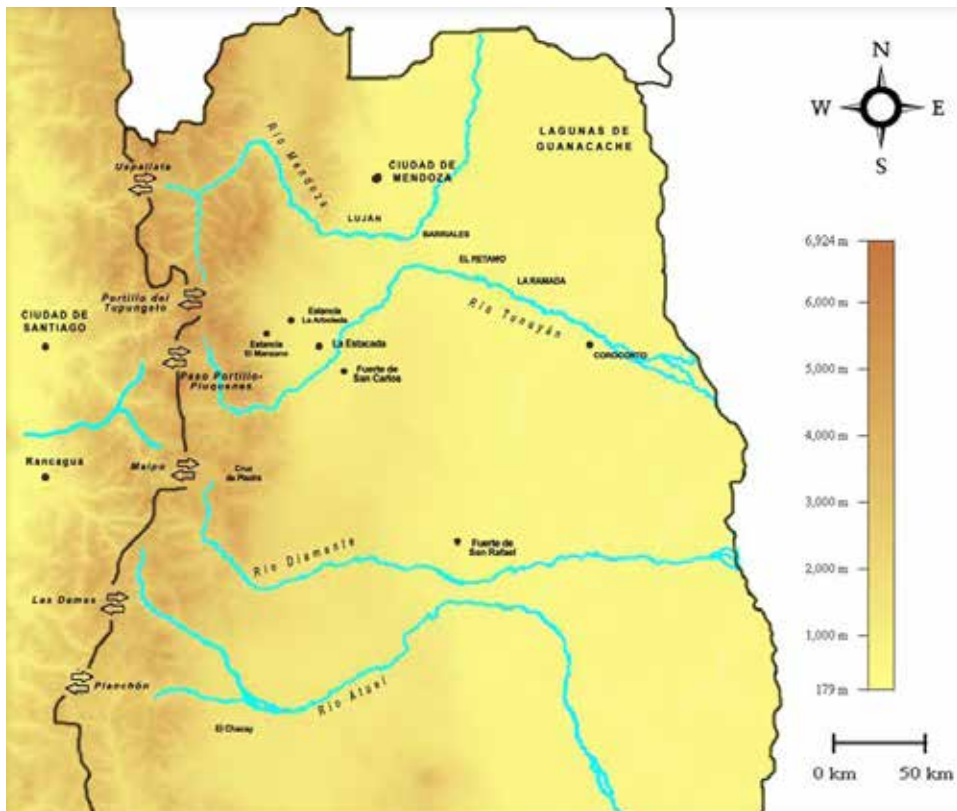


Fig. 2: Porción de mapa de la ciudad de Mendoza y núcleos rurales de su campaña, correspondiente a principios del siglo XIX (sobre el trazado de la actual provincia). Véase Eugenia Molina, "Justicia de proximidad y gobierno político-militar en la frontera. Equipamiento institucional del Valle de Uco (Mendoza) durante el proceso revolucionario (1810-1820)".

Quien comenzó con la tarea fue el corregidor de Cuyo, Eusebio de Lima y Melo, funcionario real que dependía del gobernador de Chile, ya que el oidor Gregorio Blanco de Laysequilla, a quien se le había dado la comisión de reconocer lugares y disponer todo para las fundaciones, se excusó de todas las maneras posibles de cruzar la cordillera para cumplir con ese cometido, aunque debió hacerlo. Entre tanto, Eusebio de Lima y Melo, además de recorrer San Juan y San Luis en cumplimiento de las instrucciones de la Junta, pasó a la jurisdicción de la ciudad de Mendoza, al este y noreste, donde debía censar la población y repartir solares y tierras a los indios asentados en Corocorto y

¹⁷ Ricardo Donoso, *Un letrado del siglo XVIII. El Doctor José Perfecto de Salas*, pp. 60 y 69 ss.

las Lagunas de Guanacache. Para ello tuvo especial comisión del gobernador de Chile, Domingo Ortiz de Rozas, por la cual debía hacer todo lo indicado en las mencionadas instrucciones para Cuyo firmadas por la Junta de Poblaciones¹⁸.

La doctrina de Corocorto era un punto importante en el camino de arrias y carretas desde Mendoza hasta el litoral rioplatense. Desde ese lugar se abrían dos rutas, una hacia las Lagunas, al norte, y otra hacia el este, que atravesaba el río Desaguadero y se dirigía a San Luis y desde allí a Buenos Aires. Contaba con tierra fértil y madera, y había un grupo de indios pampas de asentamiento fluctuante. Por su parte, el llamado “partido de las Lagunas” se caracterizaba por su ambiente palustre, donde la dinámica de las corrientes y mantos de agua hacía variar los cauces de los ríos. Esto y el modo de asentamiento de los pobladores hacían difícil señalar el límite jurisdiccional de la zona entre los territorios de la ciudad de Mendoza (al sur) y de San Juan (al norte). A mediados del siglo XVIII, en el área lagunera se asentaba una “indefinida pero abundante población dispersa y móvil de españoles, extranjeros”, en especial portugueses, además de mulatos y una mayoría de población huarpe en distintos grados de mestizaje, que vivían sin residencia estable y de la explotación de diferentes recursos: principalmente la pesca y la ganadería, y secundariamente de la explotación de la madera y extracción de sal¹⁹.

La obra de Corocorto estuvo a cargo de un superintendente, funcionario nombrado para las nuevas poblaciones por la Junta de Poblaciones de Santiago y por su presidente, el gobernador de Chile. La figura del superintendente ya era mencionada en 1713 por una real cédula dictada a raíz de una propuesta del Obispo de esa capital, quien planteó la necesidad de que una persona de celo e independencia de juicio se hiciese cargo de la erección de los nuevos establecimientos²⁰. Su tarea debía ser, según orden del gobernador José Manso de Velazco, elegir el sitio, trazar la cuadrícula según la normativa, dotar a cada cuadra de agua por medio de acequias y repartir solares entre vecinos e instituciones llevando un archivo sobre las concesiones hechas. En muchos casos el cargo fue ejercido por un hacendado propietario de tierras colindantes a la villa y, si había urgencia, podía realizar su nombramiento una autoridad que ejerciera en el lugar, como el Corregidor, bajo cuya jurisdicción quedaba ese funcionario, o algún juez comisionado, como Gregorio Blanco

¹⁸ Decreto del gobernador Domingo Ortiz de Rozas, 1754, en Archivo General de la Provincia de Mendoza, Sección Colonial (en adelante: AGPM, Col.), C. 40, doc. 40.

¹⁹ Michieli, *op. cit.*, p. 290 y ss.

²⁰ El título pudo tener en cuenta el que la Recopilación de 1680 (ley 3, título 16, libro 4º) atribuía a quien se encargaba de las obras públicas de una población, quien por lo general era un regidor. El primer superintendente fue Pedro Iturgoyen y Amasa, nombrado en 1717 para la fundación de Quillota véase Lorenzo Schiaffino, *op. cit.*, pp. 51-52.

de Laysequilla, quien se ocupó de nombrar reemplazantes para los que se habían desempeñado en las Lagunas y Corocorto²¹.

En Corocorto fue superintendente el capitán Francisco de Lantadilla, el mismo que había sido diputado del cabildo ante las autoridades de Santiago. Por un reclamo de este, de 1751, se dispuso que ese lugar y las Lagunas formaran un curato separado del de ciudad de Mendoza. Esto tuvo su origen en una carta enviada al gobernador Domingo Ortiz de Rozas por el alcalde de la población india de Corocorto, Marcelo Días, quien solicitaba que se cumpliera el pago de un porcentaje de la madera que se extraía de la zona, a raíz de que un portugués de apellido Leiva se había negado de manera grosera a hacer el estipendio, y anunciaba que en caso contrario ellos se mudarían del lugar. Fue entonces –consigna Catalina Michieli– cuando Francisco de Lantadilla solicitó el pago de un impuesto de \$3 por carreta de madera que se sacara del lugar, en plata o madera misma, que serviría para la construcción de una capilla. También se hizo referencia a la necesidad de un cura estable en las Lagunas, y al incumplimiento de su ministerio por el responsable del curato de Mendoza, quien pasaba a San Luis sin parar en el lugar, todo lo cual hacía peligrar la concentración de población, entre cuyos objetivos estaba el de contener el avance de indios enemigos sobre las haciendas y poblados de la zona.

Así, de acuerdo con lo decidido en reunión de 1751, sobre la separación de los pueblos de Corocorto y las Lagunas del curato de Mendoza, en 1752 la Junta decidió asignar una congrua de \$400 anuales para el cura doctrinero que debería residir en el primer lugar y un coadjutor que viviría en el segundo, provenientes de los diezmos de la Iglesia de Mendoza, señalándose \$100 de la Real Hacienda para la construcción de sendas capillas. Pero ese año fue erigido el curato en Corocorto, quedando anexo a él, en calidad de viceparroquia, el paraje de Las Lagunas. Sin embargo, en 1754 el cura de este núcleo se negó a la solicitud de ir a dar los sacramentos a los indios de un lugar como las Lagunas, de difícil acceso y para el que debía andar cuarenta leguas por el corto estipendio de \$200 anuales. Acorde con ello, en 1755 el visitador Gregorio Blanco de Laysequilla pidió el nombramiento efectivo de personas de vida proba en esos cargos, con una paga anual de por lo menos \$300, a partir de lo cual ambas doctrinas fueron separadas. Volvieron a estar juntas entre 1780 y 1795²².

En Corocorto, en compañía de Francisco de Lantadilla y del alcalde del partido –el mencionado Marcelo Días–, Eusebio de Lima y Melo realizó la matrícula de los habitantes, entre los que se contó la familia del propio alcalde, y las de tres caciques. Se obtuvo un total de doscientas setenta personas,

²¹ Michieli, *op. cit.*, p. 207.

²² *Op. cit.*, pp. 194-201.

reunidas en cincuenta y cuatro grupos familiares, la mayoría indígenas. El propósito fue formalizar dos pueblos: uno de españoles y otro de indios, a una conveniente distancia entre sí, aunque el primero de ellos no prosperó. Como los españoles eran escasos en el lugar, se previó traer a extranjeros residentes en la jurisdicción de Mendoza. Fue así que, en la visita que realizó a las tres jurisdicciones cuyanas, durante su estancia en la ciudad el oidor Gregorio Blanco de Laysequilla publicó un bando por el que ordenaba a aquellos –muchos portugueses– que se estableciesen allí. Sin embargo, estos presentaron un alegato negándose a abandonar sus bienes y actividades para radicarse en ese paraje, en el que podían ser atacados por “las irrupciones de los indios enemigos, no habiendo presidio ni fortaleza que los defiendan”, además de las “perniciosas consecuencias” para sus familias. No obstante, una nueva reconvencción y haberse trasladado a Corocorto, no aceptaron quedarse²³. En cuanto al pueblo de indios, fue delineado con la visita de Gregorio Blanco de Laysequilla, dándosele forma de cuadrícula como era común en la época, y entregándose solares y tierras a los indígenas matriculados por el corregidor Eusebio de Lima y Melo. Entre los solares se destinó uno para iglesia parroquial y casa del cura, y otro para cárcel, dejando algunos por si en el futuro se le otorgaba un cabildo al pueblo, y para otras obras públicas. También se dieron venticuatro sitios para chacras, cuya extensión varió según la cantidad de miembros de cada familia o su importancia. Terminadas todas estas diligencias, Francisco de Lantadilla –que además debió repartir tierras a los indios que no habían estado presentes– renunció por motivos familiares, y debió nombrarse otro superintendente de Corocorto: Agustín González.

En las Lagunas fue matriculada la gente de San Miguel y La Asunción, resultando ochenta y un grupos familiares –cincuenta en el primer paraje y treinta y uno en el segundo– con un total de cuatrocientos ochenta y siete individuos. El proyecto era unir ambas comunidades laguneras, debiéndose procurar que los indios, que vivían entre médanos agitados por rigurosos vientos capaces de sepultar sus ranchos y cuyo terreno era muy infructífero, se trasladasen a Corocorto, donde la tierra era “abundante, fértil, de mucha agua y madera”, para “formar un pueblo en este paraje”²⁴. Si los pobladores se resistían, como de hecho ocurrió, debía elegírseles un sitio más acomodado en la misma región de las Lagunas, donde habitaban. Según las instrucciones del fiscal Joseph Perfecto de Salas de 1748, el Corregidor debía tratar a

²³ Marta Duda de De Rosas y Ramona Herrera, “La acción estatal en la organización de la campaña cuyana a mediados del siglo XVIII. Aportaciones demográficas”, pp. 60-61.

²⁴ Michieli, *op. cit.*, pp. 197-201. La mayoría indígena de Corocorto fue confirmada por la matrícula realizada en 1777, que dio un total de ochocientos cuarenta y un habitantes, de los que un 86,5% era indígena.

los indígenas “con suavidad”, “prometiéndoles que no se les ha de imponer pensión ni gravamen alguno, pues ni serán encomendados ni jamás sujetos a tributo”. Además, el funcionario debía

“hallarse personalmente en la elección de dichos sitios, para que, en concurso del cura que va nombrado y de aquellos caciques más racionales, se disponga la plantificación tratando de que, primeramente, se fabrique iglesia donde se les administre pasto espiritual”²⁵.

La Junta mandó que por parte de los jueces encargados de poblaciones “no se hará la más mínima novedad en quitarle las tierras donde están aqueñados sus ganados”²⁶. Tanto los habitantes de La Asunción como los de San Miguel se negaron a trasladarse a Corocorto, y tampoco logró Eusebio de Lima y Melo reunir a las dos agrupaciones en un solo pueblo en la misma zona lagunera. Cuando Gregorio Blanco de Laysequilla realizó su visita, reconoció las Lagunas en compañía del teniente de corregidor Joseph de Sotomayor y del superintendente Matías Barros, y dispuso levantar un pueblo cerca de San Miguel, en el paraje denominado Tres Cruces, invitando a los de La Asunción a que concurrieran al reparto de solares. Pero esta orden no se hizo efectiva debido a que no asistieron todos los indios, algo que ocurrió, según el oidor, porque escaseaban en el lugar las buenas tierras para sus ganados y porque lo elevado del terreno hacía difícil sacar agua. A raíz de ello, Gregorio Blanco de Laysequilla ordenó que se eligiera un nuevo sitio cerca de La Asunción. El reconocimiento lo hizo esta vez el superintendente Matías Barros, quien había recibido comisión de fundar donde considerara que el terreno fuera apropiado. Llevó a cabo esta tarea junto con los dos alcaldes indios, de La Asunción y San Miguel, y contó con el consejo de algunos hombres ancianos, todos los cuales conformaron “una junta”, según un mecanismo ya previsto por el fiscal Joseph de Salas cuando se refirió a la necesidad de consultar a los “caciques más racionales”. La asamblea señaló el lugar para sacar agua y establecer con más facilidad un puerto donde hubiera abundancia y calidad de tierras, aunque la pobreza de los pobladores era un impedimento por lo que pedían una solución a la autoridad real:

²⁵ Instrucción para que al Corregidor de Mendoza le sirva de gobierno en la práctica de providencias dadas en las Juntas de Real Hacienda y Poblaciones, sobre varias representaciones que hizo aquella ciudad por su apoderado”, dada en Santiago de Chile el 24 de abril de 1748. Firmada por el Dr. Don José Perfecto de Salas véase Edberto O. Acevedo, “Reglamentaciones para Mendoza en el siglo XVIII”, pp. 61-79; Inés Sanjurjo de Driollet, “Los corregidores de la Provincia de Cuyo y sus agitadas relaciones con el cabildo de Mendoza (1748-1784)”, p. 48.

²⁶ Decreto de la Junta de Poblaciones sobre la base del informe del oidor Blanco de Laysequilla, 1755, en AGPM, col., C. 40, Doc. 44..

“...y en este estado los dichos alcaldes y demás de la junta me propusieron que los indios naturales de este partido eran totalmente pobres y que de su trabajo se mantenían, y que para dar principio a dicha obra era preciso que su magestad les socorriese con alguna mantención”.

Los ancianos fueron de la opinión, según Matías Barros, de que los naturales debían ser

“violentados para poderlos sacar de sus situaciones, por ser gente rebelde y no han obedecido a jueces algunos, y que procediendo estas dos cosas, hacían su pueblo en breve tiempo”.

Lo cierto es que el superintendente, en principio, mandó que en el plazo de treinta días diesen comienzo a la realización de la acequia en el paraje señalado para la villa, y que pusiesen una saucería para mejor seguridad, tener madera y que el río no se desbordase sobre el poblado, “pena de que al que fuese inobediente sería desterrado de aquel distrito”²⁷. Se otorgaron al alcalde de La Asunción herramientas (seis hazadas y seis palas de hierro) por orden del oidor Gregorio Blanco de Laysequilla, para que los vecinos de ambos partidos las usasen en la obra. Y como este alcalde, Pascual González, no sabía firmar, lo hizo en su nombre el superintendente Matías Barros, con la testificación de Sotomayor y el vecino de Mendoza Rodríguez Carvallo.

Pasada una década, en 1766 todavía la Junta de Poblaciones solicitaba información al corregidor de Cuyo, Juan del Risco y Alvarado, sobre si había cumplido el decreto de hacer tasar el costo de dejar corriente la acequia “principiada” en La Asunción, fabricar viviendas para los indios que hubieren de poblar ese paraje y levantar una “capilla moderada”; en ello los nativos debían concurrir con su trabajo, dándoles las autoridades lo necesario para su diaria manutención. Debía calcularse el costo de lo necesario para que arasen, sembrasen y cultivasen la tierra “dándose a la comunidad para servicio de todos” semillas y lo necesario para su sustento por un año después de poblar, “hasta que cosechen sus sementeras”. Otro tanto debía realizar el Corregidor en Tres Cruces, para todo lo cual debía destinarse parte del producto de arbitrios²⁸.

²⁷ Archivo Nacional de Chile, Fondo Real Audiencia, vol. 2907; “Anexo Documental”, en Michieli, *op. cit.*, pp. 155-202.

²⁸ AGPM, col., C. 40, Doc. 89. Lo mismo debía hacer el teniente de corregidor de San Juan con respecto al pueblo de Mogna. En 1777, el gobernador Agustín de Jáuregui, daba indicaciones sobre la construcción de un fuerte en Corocorto, para seguridad del camino al Litoral. AGPM, col., C. 40, Doc. 124.

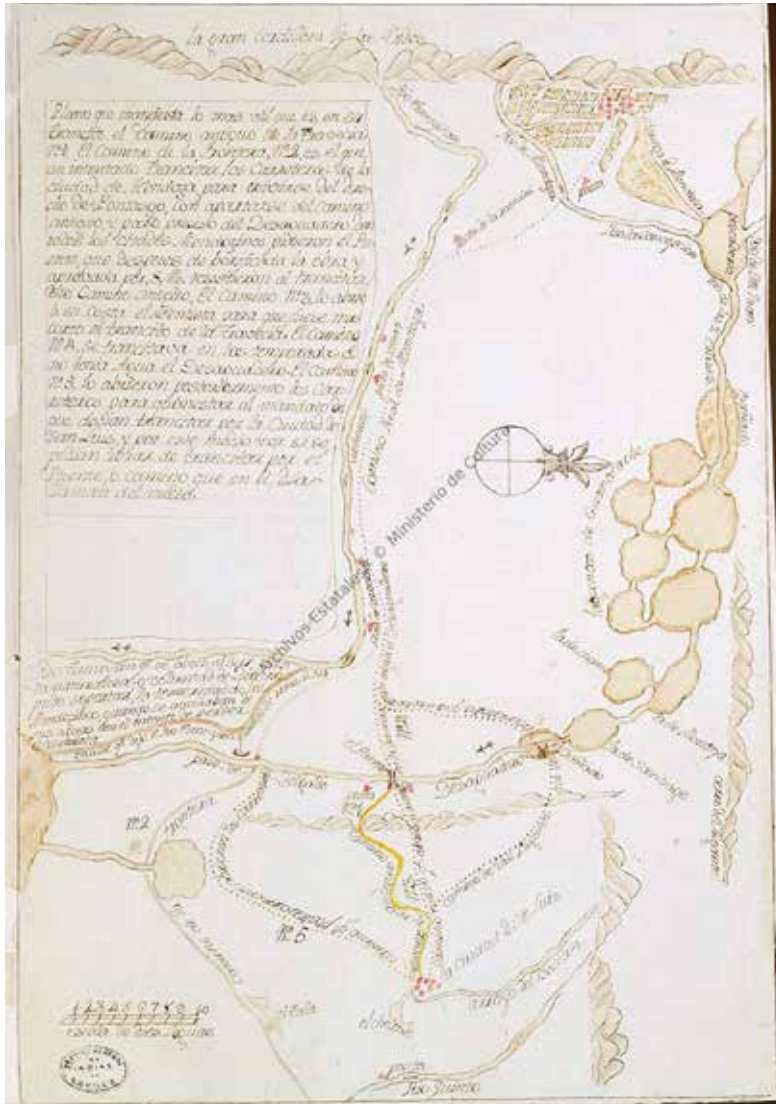


Fig. 3: Camino desde la ciudad de Mendoza (recostada sobre la cordillera de los Andes) a San Luis. Corcorito está señalado en rojo como una posta sobre el río Tunuyán. También se señalan las Lagunas de Guanacache. Véase Archivo General de Indias, MP- Buenos Aires, 201BIS; María Elizabeth Rustán, *Las políticas de frontera. Córdoba y Cuyo: 1750-1820*, p. 214.

Se ha visto en este proceso la actuación de los alcaldes de cada pueblo de indios. Entre ellos, se cuenta el caso de Miguel de Covarrubias quien ejerció como alcalde de La Asunción en los tiempos de los corregidores Villalobos y Juan del Risco. Durante su gestión, dicho agente colaboró con la ciudad remitiendo compañías y caballadas para repeler dos invasiones de indios enemigos, pero cuando el Corregidor entró a perseguir a los que avanzaban

desde el Valle de Uco, lo relevó y reemplazó por un mulato, no obstante ser esta medida “repugnante a la ley”, según dijo el Protector de Indígenas, que en 1772 pidió la reposición de Miguel de Covarrubias, “por ser indio de nación y saber leer y escribir”, y además, “en virtud de los servicios prestados a la ciudad”. Cuando se le preguntó al corregidor interino Juan Manuel Ruiz sobre el caso, expuso que aquel no era mulato sino persona idónea, pero que el cambio se había hecho por quejas de varios vecinos de La Asunción en contra suya; sin embargo –dijo– había cumplido con enviar auxilio de gente y caballos a la frontera. Finalmente, no sin que el Protector de Naturales insistiera en los servicios prestados por Miguel de Covarrubias al gobierno y la Iglesia, la Audiencia le despachó a este un título de alcalde de los pueblos de San Miguel y La Asunción de Cuyo²⁹. Ser indio como el resto de la población que caía bajo su jurisdicción era costumbre establecida, y algo que se consideraba razonable para esa magistratura tan próxima a la población, máxime si colaboraba con las autoridades.

Todo lo dicho muestra la actuación de una diversidad de jueces o justicias, es decir, una pluralidad de jurisdicciones de distinta jerarquía por las que se producía la territorialización de un determinado espacio geográfico. Se buscaba lograrla integrando el suelo y la población a la jurisdicción real mediante jueces a cargo de la fundación de villas, nombrados por la Junta de Poblaciones, la cual otorgaba comisiones a los distintos agentes: el corregidor y justicia mayor de Cuyo –que podía ser reemplazado por su teniente–, el oidor, que realizó una visita en calidad de juez comisionado, y el superintendente –figura que tuvo vigencia mientras la labor poblacional estuvo a cargo de dicha Junta–. Estos actuaron, además, con la colaboración de los alcaldes de partido, pertenecientes a la población indígena, y cuya permanencia dependió en gran medida de la aceptación de su comunidad, aunque podía ser nombrado por el máximo funcionario real en el orden local, y si se suscitaba un desacuerdo o un reclamo de parte de los naturales, actuaba el defensor de indios, resolviendo el contencioso la Junta de Poblaciones.

Si bien Corocorto y las Lagunas estaban dentro de la jurisdicción de la ciudad, en la tarea de formalización de los pueblos no participó el cabildo, que sí se encargaba de nombrar alcaldes de hermandad, jueces pedáneos y otros comisionados con funciones de policía y justicia de menor cuantía para otros espacios rurales. Según las instrucciones de José Manso de Velazco, el superintendente y todo lo relacionado con las fundaciones quedaba bajo la jurisdicción del Corregidor y justicia mayor, y el cabildo debía abstenerse de intervenir en la primera etapa fundacional³⁰.

²⁹ Juan Luis Espejo, *La provincia de Cuyo del reino de Chile*, pp. 698-699.

³⁰ Lorenzo y Urbina, *op. cit.*, p. 66.

SUPRESIÓN DEL CORREGIMIENTO Y ESTABLECIMIENTO
DEL RÉGIMEN DE INTENDENCIAS.
CONFLICTOS JURISDICCIONALES EN EL GOBIERNO
DE LA CAMPAÑA MENDOCINA

Cuando el corregimiento de Cuyo fue incorporado al novel virreinato del Río de la Plata, pasó a depender del Virrey con sede en Buenos Aires, como hemos dicho, y luego, al aplicarse el régimen de intendencias en 1783, las tres ciudades quedaron subordinadas al gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, que fue el justicia mayor del territorio de su jurisdicción, según el artículo 8 de la Ordenanza. El primero que ejerció este cargo fue el marqués Rafael de Sobremonte, y como tal se encargó de la cuestión poblacional en todo el territorio de su jurisdicción.

En Mendoza, como en las demás ciudades sufragáneas –es decir, las que no eran sede del Gobernador– el cabildo quedó como máxima autoridad política en el casco urbano y su amplio territorio circundante. Las funciones militares que tuvo hasta el momento el Corregidor pasaron al comandante de frontera, en tanto que las de gobierno y justicia quedaron a cargo del cabildo, siendo el alcalde de 1^{er} voto el magistrado superior en cuestiones de justicia ordinaria en la jurisdicción de la ciudad. Los litigios de este tipo originados en los partidos rurales debieron ser dirimidos por los alcaldes, salvo los ocurridos en lugares en los que el gobernador intendente hubiese nombrado juez comisionado. Los cabildantes defendieron tales prerrogativas adquiridas con la desaparición del Corregidor, algo que no solo se vio reflejado en las fiestas, donde el protocolo ponía en evidencia las jerarquías, sino en el ejercicio de sus facultades jurisdiccionales.

En cuanto al cargo de comandante, adquirió gran protagonismo, sobre todo cuando lo desempeñó Joseph Francisco de Amigorena. Designado en un comienzo con la función de capitán de la compañía de caballería y milicia del partido de Abajo en la jurisdicción de Mendoza por el corregidor Juan Manuel Ruiz, fue confirmado por el gobernador y capitán general de Chile Agustín de Jáuregui en 1776. En 1778 el virrey del Río de la Plata, Pedro de Cevallos, lo nombró maestre de campo de milicias de las jurisdicciones de Mendoza y San Juan, en tanto que el virrey Juan José de Vértiz lo designó Comandante de Frontera en 1793, con mando también sobre las milicias de San Luis³¹.

Durante su larga jefatura³², hizo efectivo el dominio sobre amplios territorios cuyanos, no sin que se suscitasen problemas jurisdiccionales con el

³¹ José Torre Revello, "Aportación para la biografía de don José Francisco de Amigorena", pp. 11-31.

³² Joseph Francisco de Amigorena ocupó el cargo hasta que murió en 1799. Torre Revello, *op. cit.*, p. 15.

cabildo de Mendoza. Las complicaciones se produjeron, entre otras cuestiones, porque, si bien estaba claro que el comandante tenía jurisdicción en el fuero militar y los alcaldes de cabildo en el ordinario, el gobernador intendente Rafael de Sobremonte le otorgó comisiones en asuntos de poblamiento de la campaña. En efecto, en 1792 le dio la misión de refundar Corocorto³³, y en 1795 comunicaba al cabildo de Mendoza que había conferido a aquel el cargo de juez comisionado para poner orden en la villa San Carlos, al sur de la ciudad, con la facultad de dictar bandos de policía a fin de contener los desórdenes que en ella se daban, y entender en las causas que allí se suscitaban³⁴. Por su parte, el ayuntamiento realizaba el nombramiento de diversos jueces rurales en individuos que podían tener grado militar, por todo lo cual se producían superposiciones de jurisdicción y situaciones confusas que la autoridad superior debió aclarar más de una vez.

Por ejemplo, en 1792 Rafael de Sobremonte reconvino al comandante que no interviniera en el juicio que un alcalde ordinario realizaba al juez pedáneo de Corocorto, Joseph Díaz, nombrado por el cabildo, quien, a la vez, tenía grado militar de teniente otorgado por Joseph Francisco de Amigorena:

“prevengo a vmd deje a cargo de esas justicias la corrección a que se haya hecho acreedor dicho Díaz, por sus faltas en la comisión de juez pedáneo, guardando con los referidos la buena armonía y la correspondencia que previenen las leyes”³⁵.

Y luego, en respuesta a una nota de Joseph de Amigorena, le dijo que la queja de dicho juez por insultos recibidos podía solucionarse ante las justicias ordinarias de Mendoza,

“sin que la cualidad del grado y mando porque se halla revestido por esa comandancia le franqueen otra libertad de aquellas justicias que el escucharla para exonerarse de la delegación de ellas con que se nombra”³⁶.

En otra misiva más severa, Rafael de Sobremonte le anunció al comandante que se había enterado de que este extrajo al reo Francisco Rodríguez

³³ AGPM, col. C. 51, Doc. 46.

³⁴ Por el artículo 8 de la Real Ordenanza era el gobernador intendente a quien correspondía nombrar los jueces de los pueblos donde no hubiese formal ayuntamiento, en tanto que donde los había, él debía confirmar las elecciones de alcaldes. En 1805, el virrey Rafael de Sobremonte se ocupó del poblamiento de la frontera sur de Mendoza, dando la comisión a Telles Meneses para que recorriera la zona del río Atuel y el Diamante y fundara un pueblo y un fuerte en esa zona. AGPM, col., C. 52, Doc. 109.

³⁵ *Op. cit.*, col., C. 51, Doc. 54.

³⁶ *Op. cit.*, Doc. 67.

de la autoridad del regidor y alcalde provincial de Mendoza, Francisco Xavier Molina, quien había consentido en entregárselo por creer que aquel era desertor. Como el reo había quedado en libertad, le ordenaba que, además de mantenerse en armonía con los otros jueces “sin entrometerse en la jurisdicción que no le corresponda”, juzgase al acusado averiguando si fue veterano y desertor, y que dictase sentencia definitiva, “dando cuenta a este gobierno de lo que determinase con autos”³⁷.

La confusión provenía –según dijo el alcalde de 2º voto Joseph Lorenzo Videla en nota a Joseph de Amigorena relativa a un juicio de testamentaria–³⁸ de una misiva del virrey Juan José de Vértiz, de 1779, referida al goce del fuero militar en las causas civiles y militares por parte de los oficiales y miembros de las milicias a cargo del comandante, con apelación al consejo de guerra. Sin embargo, el art. 8 de la *Real Ordenanza para el Establecimiento de Intendencias* había suprimido los empleos de teniente de gobernador y corregidor, recayendo las causas de policía y justicia en los alcaldes del cabildo, y las de hacienda y guerra en el subdelegado, por lo que al comandante solo le restaba el mando de lo militar. De tal modo, continuaba Joseph Lorenzo Videla, quedaba derogada la norma anterior, por lo que Joseph de Amigorena debía eximirse de intervenir en el caso mencionado:

“hallándose vmd. enterado del citado art. del nuevo establecimiento, y de que puramente tiene intervención en las milicias en asuntos militares en lo gubernativo de todas las operaciones de guerra, parece debía vmd. separarse del conocimiento de una causa en la que solo interviene jurisdicción ordinaria privativa a las justicias por razón de deudas, y acreencias contraídas en contratos públicos, máxime cuando los contrayentes tácita y expresamente, sin embargo de ser oficiales tienen renunciado su fuero”³⁹.

Otro incidente, también suscitado con el alcalde provincial –que cumplía funciones de policía rural con la ayuda de un grupo de soldados cuadrilleros–, dio pie a una nota de este al comandante, en 1787, solicitándole explicaciones de por qué impedía salir de la jurisdicción de la ciudad a uno de sus hombres, que se dirigía con una carreta hacia Santa Fe⁴⁰. Por otra parte, consta una amonestación que Rafael de Sobremonte realizó al cabildo para que comunicase

³⁷ AGPM, col., C. 51, Doc. 77.

³⁸ Nota del Alcalde Joseph Lorenzo Videla al Comandante Joseph Francisco de Amigorena de 16 de junio de 1784, en AGPM, col., C. 57, Doc. 16.

³⁹ AGPM, col, C. 57, Doc. 16.

⁴⁰ *Op. cit.*, Doc. 47.

a Joseph de Amigorena los nombramientos de alcaldes de barrio y jueces de campaña electos por la institución en 1795⁴¹, en orden a evitar los conflictos de competencia en la campaña. Este tipo de cuestiones se plantearon también con el siguiente comandante de armas, Faustino Ansay: en 1804, a raíz de que el soldado Bernardino Morales no obtuvo del cabildo la correspondiente licencia para que sus tropas de carretas salieran de la ciudad –cuestión correspondiente a la función de gobierno o policía del cabildo– aquel jefe fue advertido por el ya virrey Rafael de Sobremonte, sobre que la facultad de conceder estas licencias “corresponde al alcalde ordinario de primer voto”, ya que “compete privativamente a quien obtuviese el mando político del distrito”. Aprovechó, a la vez, para recordarle que su “representación” era “puramente militar”, por lo que tampoco podía pretender, en ocasión de las fiestas, los honores que recibía el cabildo en la Iglesia.

Tales conflictos eran propios de esa sociedad organizada en corporaciones, quedando a la luz, en los casos mencionados, la tensión entre el ámbito militar y el civil y la defensa que hizo la autoridad capitular de sus prerrogativas de jurisdicción ordinaria. Con la gran cantidad de individuos que portaban grado, la ampliación del fuero militar tenía como consecuencia que disminuyeran las causas que quedaban a cargo de los alcaldes, lo que les restaba también poder político⁴².

FUNCIONAMIENTO DE LA JUSTICIA MUNICIPAL EN LAS LAGUNAS DE GUANACACHE

Como hemos dicho, y tal como muestran los documentos, el cabildo no intervino en la fundación de villas mientras la autoridad superior fue la Junta de Poblaciones de Santiago. Para las distintas fundaciones se nombraban superintendentes que obraron en subordinación al Corregidor, el cual, en

⁴¹ AGPM, col., C. 51, Doc. 110.

⁴² *Op. cit.*, col., C. 52, Doc. 89, 1796. Fue con la promulgación del real decreto de 9 de febrero de 1793, que se concedió la más importante ampliación de fuero militar de todo el siglo XVIII. Entre otros motivos para “cortar de raíz todas las disputas de jurisdicción”, se decretó que “en adelante los Jueces militares conozcan privativa y exclusivamente de todas las causas civiles y criminales en que sean demandados los individuos de mi ejército, o se les fulminaren de oficio, exceptuando únicamente las demandas de mayorazgos en posesión y propiedad, y particiones de herencias, como estas no provengan de disposiciones testamentarias de los mismos militares”. El fuero militar significaba la prerrogativa de poseer un estatuto jurídico privilegiado que impedía la intervención de la justicia ordinaria en casos en los que estuvieran involucrados militares. La sustracción a la justicia ordinaria de estas causas implicó, de alguna manera, una disminución de la autoridad y administración civiles. En otros términos, significó una posición preeminente de lo militar sobre lo civil. Francisco Andújar Castillo, “El fuero militar en el siglo XVIII. Un estatuto de privilegio”.

calidad de justicia mayor de la provincia, tenía a su cargo la justicia ordinaria en esos territorios. Un juicio suscitado a raíz de unos hechos delictivos en las Lagunas muestra el funcionamiento de esta justicia cuando, desaparecido el Corregidor, esta quedó en manos de los alcaldes de cabildo.

En 1786, en el juzgado del alcalde ordinario de 1^{er} voto, Tomás de Lima y Melo, se sustentaba una causa sobre robo de animales realizado en una estancia de la zona las Lagunas, en ese momento perteneciente al curato de Corocorto. El teniente de alguacil mayor –ayudante del regidor alguacil mayor, a cargo de tareas de policía de seguridad en la ciudad y los suburbios– trajo a la cárcel pública, situada al lado del cabildo, a unos hombres de los que se decía habían realizado robos en la estancia de Antonio Moyano y en otros sitios como Rodeo del Medio, operaciones que constituían, según Tomás de Lima y Melo

“una de las principales en que la Real Justicia se debe tomar el más pronto y eficaz remedio, tanto por el castigo que por semejantes delitos se merecen los contraventores, como para atajar el desorden que por esta razón se infiere grave perjuicio a los interesados, satisfacción a la vindicta pública y buena administración de justicia”.

Por tal motivo, dejó a los presos a cargo del alcaide de la cárcel y mandó que se les tomase declaraciones a fin de esclarecer los hechos, sobre lo que dio fe el escribano de cabildo. De la sumaria surgió que Pedro Nolasco Yanquetay, indio de la zona de las Lagunas, robaba ganado del establecimiento de Antonio Moyano, y que lo hacía junto con su numerosa familia⁴³. Quedó de manifiesto que había matado una vaca del alcalde de ese partido, Feliciano Díaz, y que en diferentes ocasiones había traído a la ciudad caballos robados, entre ellos algunos zainos de la misma estancia. Uno de los declarantes dijo que había dado aviso de tales fechorías al juez pedáneo de las Lagunas nombrado por el cabildo, Nicolás Barros; y otro, el mayordomo de Antonio Moyano, sostuvo que había visto a Yanquetay y a un tal José Carmona robar una res. De todo lo testimoniado se desprendía la complicidad de estos dos, por lo que se puso en libertad a los demás, mandando que se hiciera embargo de los bienes del primero, en tanto que se remitía nota requisitoria a los alcaldes de las Lagunas para que prendieran al segundo y lo enviaran custodiado a la cárcel pública.

Interrogado bajo juramento, Nicolás Yanquetay confesó los robos y dijo que él y su familia habían tenido una vida “vaga” y sin ocupación para poder mantenerse, y que a veces vendía unas canastillas –de apretado junquillo,

⁴³ Característica de los huarpes era la familia extensa. Michielli, *op. cit.*, p. 291.

como era común- que hacían los suyos. Manifestó también que los jueces del partido lo habían perseguido sin poder prenderlo hasta ese momento, que había venido en un tiempo a la ciudad donde los “jueces mayores” lo habían “compuesto”, y se había vuelto a su vecindario.

Terminada la sumaria, el alcalde de 1^{er} voto nombró un promotor fiscal en la persona de José Carrizo, quien aceptó y juró ejercer el cargo y luego de estudiar el expediente expuso que, por “ladrón, vago y perjudicial de aquellos parajes”, Nicolás Yanquetay debía reponer con sus bienes lo robado debido a sus delitos, y solicitó como pena que

“se le destine al presidio del fuerte de San Carlos por el término de un año a ración y sin sueldo para que trabaje en aquellas obras, condenándole asimismo en las costas procesales de la secuela de este juicio”.

Solicitó, además, que se persiguiese y emplazase a José Carmona mediante edictos, para seguirle causa “en los estrados de esta audiencia”, y que entretanto se le trabase embargo según resultas de lo juzgado.

Nicolás Yanquetay debió nombrar un defensor, y lo hizo en la persona del vecino Manuel Caballero, quien solicitó se le tomase declaración al dueño de los animales robados, el teniente de milicias Antonio Moyano, considerando “esta diligencia inexcusable” en una causa criminal que se seguía de oficio por la real justicia, porque el damnificado no había hecho denuncia. Por tal motivo, el alcalde de 1^{er} voto escribió nota al comandante de armas Xavier de Rozas, bajo cuyo mando estaba Moyano, solicitando le permitiera prestar la declaración pedida por el defensor como un requisito esencial para la sustanciación de la causa.

En cuanto a José Carmona, fue remitido por el alcalde de las Lagunas Feliciano Díaz, “bien asegurado”, y en su declaración dijo ser peón conchabado y nacido en el río La Asunción, casado y que no sabía su edad; que mató una vaca de los Moyano, pero fue por orden de Nicolás Yanquetay sin saber de quién era, pues no había reparado en la marca; que el único caballo que había tomado era un malacara del yerno de un tal Pereyra, quien lo había soltado de su querencia; y sobre un novillo que había matado, sostuvo que era uno flaco que se había empantanado en un arroyo, y que no aprovechó de él en lo más mínimo. En cuanto a los otros robos que se le imputaban, expresó que solo eran falsos testimonios y que no tenía más que decir.

El promotor fiscal arremetió contra José Carmona, puesto que consideró que cometía perjurio al negar lo que surgía de la sumaria, que lo mostraba como un insigne y famoso ladrón que se aprovechaba cualquier descuido de los hacendados, por todo lo cual había sido siempre perseguido por la justicia

y fugitivo. Era notorio, continuaba el fiscal, que ambos, Nicolás Yanquetay y él, salieron con la determinación de robar para dar de comer a su numerosa familia “de ociosos y vagabundos”, y que por ser socio de aquel no era menos culpable, ya que era sabido que los ladrones y sus socios no dejaban en paz a los hacendados para la crianza de ganados, “tan útil y necesaria a la república”. Solicitaba en virtud de todo ello que se impusiese a José Carmona la más grave pena que merecían sus delitos, luego de lo cual el reo debía nombrar defensor.

El alcalde de las Lagunas –que pertenecía a la población indígena– había enviado con José Carmona a un individuo, diciendo por nota que había realizado varios robos en el lugar e intentado forzar a la cuñada, a quien le había quemado la casa por haberse resistido; y que además no cumplía “con la Iglesia de la confesión anual”, lo que muestra, igual que la insistencia del fiscal en la cuestión del perjurio, un sentido de la norma en el que los preceptos de la religión ocupaban un lugar central⁴⁴. Feliciano Díaz solicitaba que se le

“liberte de andar continuamente detrás de este sujeto, y al vecindario de los perjuicios que le sigue, echándolo a un destierro donde no vuelva más”⁴⁵.

El reo no era, al parecer, alguien aceptado por su comunidad, y tenía al alcalde a mal traer.

El expediente termina en ese dictamen, y no obstante estar incompleto alcanza a mostrar varias etapas del juicio y a descubrir el conjunto de agentes judiciales que actuaban en la imposición del orden y castigo de los delitos en las poblaciones ubicadas en zonas alejadas de jurisdicción de la ciudad, concretamente en las Lagunas, un espacio periférico no tanto por las distancias como por su geografía, que lo hacía de difícil accesibilidad y fácil refugio para los perseguidos por las justicias. El alcalde de las Lagunas –como hemos dicho, perteneciente a la comunidad indígena– y un alcalde pedáneo nombrado por el cabildo, que actuaban en esa zona de la campaña con facultades de policía y de justicia de menor cuantía; el teniente de alguacil mayor con funciones de policía en la ciudad y alrededores, y un ayudante de este; y, ya traídos los reos a la cárcel e iniciado el proceso judicial, el alcaide de cárcel, el escribano de cabildo, el promotor fiscal y el defensor, eran los agentes que en este caso operaban en el ámbito del juzgado de 1^{er} voto del cabildo, el cual, aunque lego, constituyó la máxima autoridad judicial en Mendoza luego de 1783.

⁴⁴ Sobre esta característica de la ley en el Antiguo Régimen, puede verse, entre otros Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, p. 133 ss.

⁴⁵ AGPM, col. C. 230, 1786. Agradecemos el dato a Eugenia Molina.

La intervención de jueces de designación real se producía si el juicio pasaba a la instancia superior, el gobernador intendente con sede en la ciudad de Córdoba, o su teniente; o, bien, si había trasladado al máximo tribunal del virreinato, la recientemente creada Audiencia de Buenos Aires. La justicia de 1ª instancia municipal era la que operaba en el partido, y se ayudaba de un conjunto de pequeños magistrados territoriales con funciones de policía y justicia de ínfima cuantía, buscando el control, muchas veces infructuoso, de esa población periférica. Se advierte también la dinámica entre distintos tipos de jurisdicciones, en esta oportunidad la ordinaria de 1ª instancia a cargo del cabildo, y la militar, a cuya autoridad debió recurrirse para que permitiera a la parte damnificada –un estanciero de la zona que tenía grado de oficial– declarar en el juicio.

CONSIDERACIONES FINALES

El estudio del gobierno de la campaña mendocina en la segunda mitad del siglo XVIII permite ver los cambios que se produjeron en el modo de articular jurisdicción, territorio y población, en el paso de la dependencia de la Junta de Poblaciones de Santiago a la del gobernador intendente de Córdoba.

A partir de mediados de la centuria, la labor de la Junta y sus principales agentes –el oidor Blanco de Laysequilla, los corregidores y sus tenientes, los superintendentes– fue esforzada. Pueden mencionarse en tal sentido el afán de recorrer y empadronar a la población que debía reunirse en pueblos o villas llevado a cabo por el Corregidor, la tarea de Gregorio Blanco de Laysequilla, que cruzó la cordillera para transitar las jurisdicciones de las tres ciudades cuyanas y señalar los lugares donde podrían avecindarse los habitantes dispersos, y también las diversas soluciones que se buscaron para lograr que estos se reunieran en pueblos.

Lo cierto es que en Corocorto funcionó solo una villa de indios, que en 1792 debió ser refundada por orden de Rafael de Sobremonte, en tanto que la de blancos no pudo erigirse por falta de interesados en avecindarse allí. En cuanto a las Lagunas, fue difícil cumplir con el objetivo de reunir a los habitantes en pueblos formalizados. Se hicieron diversos intentos, ya tratando de trasladar a la población a un lugar considerado más apropiado, como Corocorto, ya buscando formalizar un solo pueblo en las misma zona lagunera, sin que afectara las individualidades de cada uno de los dos grupos que vivían allí. Entre otras estrategias también estuvo el nombramiento de alcaldes entre los propios naturales –como era costumbre– y la consulta a los más respetables de la población reunidos en junta, además de la entrega de

solares y chacras en zonas fértiles y la provisión de semillas y herramientas para trabajar la tierra.

Sin embargo, la puesta en marcha de la obra fue lenta, tanto que en 1785, a poco comenzar su mandato, el gobernador intendente Rafael de Sobremonte decía que no existía todavía un pueblo estable en la zona y que la gente que vivía allí, aunque contaba con una real provisión de la Audiencia de Chile para mantener el uso de las tierras, estaba dispersa sin representar utilidad alguna al erario público porque por su constitución no pagaban tributos, habitaban ranchos miserables y robaban el ganado de las estancias cercanas⁴⁶. Esta situación pudo deberse, en el primer periodo, a la incomunicación entre Santiago y Cuyo durante varios meses del año a causa de la “cordillera nevada”; al modo contencioso de tomar las decisiones de gobierno por parte de la Junta, algo propio de la cultura jurisdiccional, que requería el tiempo necesario para el desarrollo de un juicio; y con mayor incidencia, a la resistencia de los indígenas a agruparse. En las Lagunas no colaboraron la geografía ni los hábitos de los nativos, que influyeron para que fuera una población poco permeable a la organización institucional que se intentaba darles mediante la erección de un pueblo en forma.

En el lapso de incorporación de Mendoza a la Gobernación de Córdoba, la cuestión poblacional quedó en manos del gobernador intendente. Suprimido el cargo de corregidor y justicia mayor, del que dependieron hasta ese momento las nuevas poblaciones, también desaparecerá la figura del superintendente. A partir de entonces, el cabildo, convertido en la máxima autoridad en materia de gobierno y justicia de la ciudad y el territorio de su jurisdicción, bregó por sus prerrogativas no solo en el ámbito urbano sino, también, en la campaña. Para lograr el control de la población rural en lugares confiados hasta entonces a la autoridad del Corregidor, se valió de un conjunto de agentes territoriales de nombramiento municipal, con funciones policiales y de justicia de menor cuantía. No obstante ello, y, si bien el nuevo estilo intendencial pareció ser más expeditivo, el gobierno de la zona de las Lagunas continuó siendo difícil, por las connotaciones geográficas del lugar y las costumbres de sus habitantes.

En esta etapa se advierte el nombramiento de jueces comisionados por parte del gobernador intendente, con la misión de refundar o arreglar villas erigidas, produciéndose conflictos jurisdiccionales con el cabildo cuando el comisionado fue el comandante de armas, a causa de su ingerencia en cuestiones del fuero ordinario cuando estaban involucrados individuos con grado castrense. Se destaca en este asunto la tenaz defensa realizada por el cabildo en cuanto a las facultades que en materia de justicia ordinaria le otorgaba

⁴⁶ Archivo General de Indias, Buenos Aires 50, foja 10v; Michieli, *op. cit.*, p. 203.

la real ordenanza de intendentes, en relación con el control de la campaña. Tal escenario expresaba la profundización del debate entre el poder civil y el militar, producida por la separación de las funciones de gobierno y justicia, por un lado, y de guerra, por otro, en dos autoridades distintas, el cabildo y el comandante de armas, cuando se aplicó el régimen de intendencias.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, EDBERTO O., “Reglamentaciones para Mendoza en el siglo XVIII”, en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, N° 10, Buenos Aires, 1959.
- AGÜERO, ALEJANDRO, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- AGÜERO, ALEJANDRO, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional,” en Marta Lorente Sariñena (coord.), *De la justicia de jueces a la justicia de leyes: Hacia la España de 1870*, Madrid, Consejo Federal del Poder Judicial, 2007.
- ANDÚJAR CASTILLO, FRANCISCO, “El fuero militar en el siglo XVIII. Un estatuto de privilegio”, en *Chronica Nova*, vol. 23, Granada, 1996.
- BARRIERA, DARÍO G., *Abrir puertas a la Tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573-1640*, Rosario, Museo Histórico Provincial “Brigadier Estanislao López”, 2013.
- BARRIERA, DARÍO G., “Justicia de proximidad: pasado y presente, entre la historia y el derecho”, en *PolHis*, N° 10, Mar del Plata, 2012,.
- BARRIERA, DARÍO G., *La justicia y las formas de autoridad. Organización política y justicias locales en territorios de frontera. El Río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Tucumán, siglos XVIII y XIX*, Rosario, ISHIR-CONICET-Red Columnaria, 2010.
- BISTUÉ, NOEMÍ y BEATRIZ CONTE DE FORNÉS, “Efectos de la araucanización sobre las tribus del Sur”, en *La frontera interna de Mendoza, 1561-1810*, Mendoza: Ministerio de Cultura y Educación, Archivo histórico, 1980.
- BRAVO, BERNARDINO, “Reseña de *Gute Polizei. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handels in der Frühen Neuzeit. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* de Thomas Simon”, en *Anales de la Universidad de Chile*, sexta Serie, N° 17, Santiago, 2005.
- CORIA, LUIS ALBERTO, *Evolución económica de Mendoza en la época colonial*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Económicas, 1988.
- CUTTER, CHARLES, “El imperio ‘no letrado’: en torno al derecho vulgar de la época colonial”, en Juan Manuel Palacio y Magdalena Candiotti (eds.), *Justicia, política y derechos en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- DONOSO, RICARDO, *Un letrado del siglo XVIII. El Doctor José Perfecto de Salas*, Buenos Aires, Universidad Nacional

- de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1963.
- DUDA DE DE ROSAS, MARTA y RAMONA HERRERA, "La acción estatal en la organización de la campaña cuyana a mediados del siglo XVIII. Aportaciones demográficas", en *Revista de Historia Americana y Argentina*, vols. 13-14, Cuyo, 1968-1969.
- ESPEJO, JUAN LUIS, *La provincia de Cuyo del reino de Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.
- FRADKIN, RAÚL O., *El poder y la vara: estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural: 1780-1830*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- FURLONG CARDIFF, GUILLERMO, *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Peuser, 1936.
- GARRIGA, CARLOS, "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen", en *Istor*, vol. 16, México D.F., 2004.
- GASCÓN MARGARITA, "La transición de periferia a frontera: Mendoza en el siglo XVII", en *Andes*, vol. 12, Salta, 2001.
- HESPANHA, ANTONIO MANUEL, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1993.
- LORENZO, SANTIAGO y RODOLFO URBINA, *La política de poblaciones en Chile durante el siglo XVIII*, Quillota, El Observador, 1978.
- LORENZO SCHIAFFINO, SANTIAGO, *El origen de las ciudades chilenas*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1996.
- MICHIELI, Catalina TERESA, *La fundación de villas en San Juan (siglo XVIII)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 2004.
- MOLINA, EUGENIA, "Justicia de proximidad y gobierno político-militar en la frontera. Equipamiento institucional del Valle de Uco (Mendoza) durante el proceso revolucionario (1810-1820)", en *Mundo Agrario*, vol. 15, La Plata, 2014.
- MOLINA, EUGENIA, "La construcción cotidiana de legitimidad: atentados contra jueces y abusos de autoridad en una jurisdicción periférica de la Monarquía española. Mendoza, 1770-1810", en *Prohistoria*, vol. 21, Rosario, 2014.
- POLIMENE, PAULA, *Autoridades y prácticas judiciales en el Antiguo Régimen. Problemas jurisdiccionales en el Río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Chile*, Rosario, Prohistoria, 2012.
- RUSTÁN, MARÍA ELIZABETH, *Las políticas de frontera. Córdoba y Cuyo: 1750-1820*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2013.
- SANJURJO DE DRIOLLET, INÉS, "Los corregidores de la Provincia de Cuyo y sus agitadas relaciones con el cabildo de Mendoza (1748-1784)", en Rodolfo Richard Jorba y Marta Bonaudo (comps.), *Historia Regional. Enfoques y articulaciones para complejizar una historia nacional*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de La Plata, 2014.
- TORRE REVELLO, JOSÉ, "Aportación para la biografía de don José Francisco de Amigorena", en *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. II, N° 3 y 4, Cuyo, 1958-1959.
- VALLEJO, JESÚS, "El cáliz de plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del ius commune", en *Revista de Historia del Derecho*, N° 38, Buenos Aires, 2009.

JUICIOS DE CONCILIACIÓN: RAIGAMBRE EN LA CULTURA JURÍDICA E HITOS NORMATIVOS. CHILE, 1824-1836

Víctor Brangier

INTRODUCCIÓN

El 20 de enero de 1834, se presentó Pedro José González, vecino de Talca, ante el alcalde, Matías Silva, para solicitarle que citara a declarar a una serie de testigos y que acreditaran una calumnia que levantó en su contra Rudecindo Ramos. Según el solicitante, Rudecindo Ramos habría echado a rodar en el pueblo el rumor respecto a que aquel acechaba hace varias noches su tienda para robarle. Lo más grave de la información que entregaba Pedro José González contra Rudecindo Ramos y que debían confirmar los testigos propuestos, era que la contraparte habría ordenado a uno de los serenos apresarlo, que efectivamente quedó como reo y que además, aquel se dirigió ante el alcalde de turno para ratificar que era Pedro José González el sujeto que amenazaba con robarle.

Matías Silva accedió a la solicitud de Pedro José González y, el mismo día, llamó a declarar los cuatro testigos indicados en la petición: Teodoro Castro, un vecino de la ciudad; Bernabé Verdugo, comandante de serenos de Talca; Bonifacio Hernández, cabo de serenos y a Remigio Morales, el sereno que lo apresó por requerimiento de Rudecindo Ramos. Los cuatro coincidieron en señalar que Rudecindo Ramos declaró a viva voz en la ciudad que Pedro José González acechaba hace varias noches su tienda, que ordenó su apresamiento y que ratificó ante el alcalde de entonces que el reo era el eventual ladrón¹.

El expediente judicial que alberga esta causa se encuentra en el Archivo Nacional Histórico de Chile en un estado material óptimo. Almacenado en el Archivo Judicial de Talca, en la sección de causas criminales. Consta de solo cuatro fojas, tres de las cuales están compuestas de la solicitud de Pedro José González y de las declaraciones de los testigos ante el alcalde. Tras cada una de las diligencias, figuró la firma del alcalde Matías Silva junto a la de Francisco B. de Orihuela, quien indicaba cumplir como “escribano público”. La última foja

¹ “Don Pedro Gonzalez en contra Don Rudecindo Ramos sobre injurias”, Talca, 1834, en Archivo Nacional Histórico, Judicial-Criminal de Talca, Legajo 249.

del expediente contiene un escrito del alcalde que señalaba, el día siguiente de haber recibido los testimonios de los testigos, estar ante las dos partes en disputa. El juez entonces, dejaba constancia que ambos acordaban, ante la presencia permanente del escribano Francisco de Orihuela y de dos testigos, pactar el fin del conflicto a través de su conformidad con cuatro artículos que el juez detalló en el sumario². Finalmente, el juez expresó que, dada la conformidad de las partes con cada uno de los puntos, la disputa quedaba sepultada de hecho y de derecho (en ese orden): “todo queda transado para siempre; y autorizado con intervención judicial³”.

El análisis de esta causa en particular abre dos interrogantes que nutren la problematización del estudio: ¿Por qué Matías Silva y las partes en conflicto privilegiaron un pacto de compromisos mutuos, antes de la apertura de un juicio en forma? ¿Esta salida, se ajustaba al Derecho contemporáneo o se trataba de una solución creativa del juez ante la especificidad de la disputa?

Las preguntas no resultan antojadizas. Se torna a lo menos curiosa la evidente inclinación de los actores hacia la conciliación equitativa y hacia la clausura de un conflicto pactado de manera mutua por las partes y judicialmente intermediada. Esta fue la actitud que movió las tácticas de Pedro González. Si bien tuvo en vista la consecución de un provecho propio, la vía predilecta para lograrlo fue el acuerdo compensatorio judicial.

Del mismo modo, el alcalde de Talca evidenció tener el acuerdo equitativo entre las partes como una de las vías resolutivas prioritarias en su abanico de recursos judiciales disponibles para cerrar una pugna interpersonal. La temporalidad de los sucesos brindó señales para analizar la cultura jurídica del juez en esta dirección: el mismo día en que recibió declaración de los cuatro testigos y el escribano Francisco de Orihuela transcribió tales testimonios, reunió a las partes en conflicto, dictó el acuerdo al escribano para que lo pusiera por escrito y consiguió las firmas de los litigantes y de los testigos que dieron fe del acuerdo. Sin contar la conversación entre el juez, Pedro

² “1° Don Rudecindo Ramos declara y afirma que las expresiones que ha vertido contra Don Pedro José Gonzales, atacando su honor y notoria buena comportación, han sido efecto de una sorpresa de atolondramiento, sin conocer el sujeto contra quien se dirigía, ni la noche del suceso ni al otro días –

2° Que en consecuencia de su precipitación conoce que ha errado y confiesa que por las noticias que ha adquirido después de las prendas del sujeto a quien ofendió y de sus procedimientos honrados, este no era capaz de presentarse en parte alguna con el objeto e intenciones que inconsideradamente dijo el declarante – 3° Que por tanto se ha convenido espontáneamente en dar al expresado Don Pedro José Gonzales la satisfacción antedicha, con facultad de publicar las copias que su prudencia tenga por conveniente; y que a más le da de contado la cantidad de cincuenta i un pesos seis reales en compensación de los costos y perjuicios que ha sufrido el expresado Don Pedro José Gonzales – 4° El antedicho Don Pedro José, se conviene, contenta y conforma con las satisfacción y compensación anteriores, obligándose a sepultar en perpetuo silencio judicial lo sucedido, renunciando todas y cualesquiera acciones que le competen por aquel hecho”. “Don Pedro González...”, *op. cit.*, f. 4.

³ *Ibid.*

Gonzáles y Rudecindo Ramos, sobre los puntos del acuerdo, que antecedió a la redacción y firma del mismo. Todo debió haber transcurrido con bastante prisa, en forma más bien fluida, como efecto probable de una decisión de transacción de intereses previa e íntimamente albergadas por ambas partes y por el juez.

La importancia que le daba el juez a este tipo de solución pactada en su juzgado, parecía justificarse por sí misma. Se restauraba un equilibrio fracturado hace tiempo en el plano local. La legitimación de esta diligencia singular, se asentaba en la equidad del acuerdo: Rudecindo Ramos se desdecía de la acusación hecha hace tres meses contra su contendor. Declaró que hizo la acusación movido por un error y que reconocía la honradez de la víctima. Que además, se comprometía a publicar (hacer público en la sociedad local) tal reconocimiento a modo de satisfacción y que le daría al contado cincuenta y un pesos y seis reales, equivalente a las costas de la acción judicial y la serie de perjuicios que hubo de sufrir por su calumnia y orden de apresamiento. Por su parte, Pedro González se comprometió con una acción de envergadura en favor de Rudecindo Ramos, de la tranquilidad pública y de la misma autoridad jurisdiccional del juez: se obligaba a “sepultar en perpetuo silencio judicial lo sucedido”. Este último deber apuntaba a tranquilizar a la contraparte respecto a no ser molestado nunca más, una vez que diera las satisfacciones y compensaciones declaradas⁴.

La iniciativa conciliatoria del juez Matías Silva, volvía a unir a las partes distanciadas y devolvía a cada uno lo que había perdido en el conflicto: el honor y el equivalente monetario de los perjuicios para el caso de Pedro González y la tranquilidad de no ser demandado en un día inesperado, en la situación de Rudecindo Ramos⁵. De este modo, se propone, aquí, rastrear los antecedentes de esta eventual cultura jurídica del juez y de las partes, para lograr explicar la raigambre que habría de tener aquella inclinación espontánea hacia la composición equitativa. Asimismo, se busca examinar la normatividad contemporánea relativa a la conciliación judicial.

Como hipótesis se plantea la existencia de una cultura jurídica que visualizaba el espacio judicial como instancia política de mantención de la tranquilidad local entre los habitantes de cada vecindario. Además, se proyecta

⁴ “Don Pedro González...”, *op. cit.*, fj. 4. Para profundizar en la función político-local de la figura judicial del “silencio perpetuo” véase María Eugenia Albornoz, “El mandato del ‘silencio perpetuo’. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos en Chile, 1720-1840”, pp. 17-56.

⁵ El expediente forma parte de un universo de causas estudiadas, compuesto por treinta y siete juicios en que figuró la instancia de conciliación. Particularmente se trató de querellas criminales por conflictos interpersonales en que había sido dañado el patrimonio material, la honra o el cuerpo de una de las partes en pugna. A su vez, este cuerpo documental se engloba en uno mayor integrado por cuatrocientos onces expedientes por este tipo de situaciones, en el marco de una investigación doctoral en curso relativa a la administración de justicia criminal en la zona centro sur de Chile entre 1824 y 1875.

que tal cultura jurídica tenía antecedentes en el Derecho Indiano y en la praxis judicial colonial, tanto en Chile como en los dominios americanos de la monarquía hispánica. Por último, esta tradición jurídica habría aterrizado en la legislación republicana, desde el proceso independentista mismo y habría cristalizado en la figura jurídica del juicio de conciliación.

Contribuirá a arrojar luces al estudio la literatura asociada a la corriente “jurisdiccionalista” de la Historia del Derecho. Desde esta vertiente teórica se ha planteado, en términos gruesos, la existencia de una cultura jurídica de Antiguo Régimen que no disociaba la esfera política de la judicial. El buen Rey, más que gobernar, debía mantener el derecho trascendente y el ordenamiento social corporativo y desigual. La mantención de este equilibrio tenso e histórico, habría caracterizado el perfil por excelencia del Rey justo. Este delegaba la potestad de juzgar entre sus funcionarios, oficios y representantes de ciudades y corporaciones que componían la comunidad política multiforme. Por tanto, cada juez local, en cada punto de la monarquía, habría tenido la misma misión ética y normada de mantener la paz en el seno de las relaciones sociales de sus paisanos⁶.

Para el cumplimiento del primer objetivo, se ha recurrido a literatura especializada sobre cultura jurídica en el Derecho Indiano y en la “corriente jurisdiccionalista” de la Historia del Derecho. Para el segundo objetivo, se trabajó con discusiones parlamentarias de las primeras décadas de la República y con la compilación de leyes y decretos de la república que realizó el abogado Ricardo Anguita desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Fundamentalmente, se operó sobre la base de tres textos normativos de distinta naturaleza que abordaron la cuestión del juicio de conciliación entre el año de su aparición legal en 1824 y el de su supresión final en 1836. Fueron estos: el Reglamento de Administración de Justicia de 1824, el Proyecto de Administración de Justicia redactado bajo el alero de la Corte de Apelaciones en 1831 y el proyecto de ley de Administración de Justicia, del jurista Mariano Egaña, publicado en formato libro en 1835. El segundo capítulo detallará la naturaleza documental de cada uno, pero conviene adelantar que para su análisis se realizó una comparación sobre la base de cuatro categorías. Cada una de ellas se levantó para lograr la identificación de las reiteraciones que presentaba esta documentación respecto a una eventual cultura jurídica contemporánea de corte conciliatorio.

⁶ Carlos Garriga, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, pp. 13-44. Antonio Manuel Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*; Bartolomé Clavero, “Del estado presente a la familia pasada”, pp. 583-605; Alejandro Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”; Tamar Herzog, “Sobre la cultura jurídica en la América colonial. Siglos XVI-XVIII”, pp. 903-912.

CULTURA JURÍDICA EN HISPANOAMÉRICA Y LA BÚSQUEDA DE LA AVENENCIA JUDICIAL DE PARTES

Desde hace algún tiempo se ha destacado el carácter policéntrico de la política en la monarquía ibérica moderna y en el imperio que construyó sobre América. Se ha destacado el papel central que cumplía la potestad regia de administrar justicia y de delegar esa facultad entre sus agentes reales y entre los organismos corporativos en que se dividía la sociedad. En rigor, el Rey no gobernaría desde un centro político único, sino “reinaría” en medio de un enjambre de corporaciones de condición jurídica y social diversa⁷. Para reinar en el seno de tal caleidoscopio político, al Monarca le cabía entregar “a cada quien lo que le correspondiese”. Esta repartición de justicia la llevaba a efecto “diciendo el derecho” (es la proveniencia del concepto *Iurisdictio* o Jurisdicción y “poder jurisdiccional”). En el instante de “decir el derecho”, el Rey expresaba el orden trascendente que había dispuesto a cada corporación y a cada quien en un peldaño social invariable. El desafío planteado al poder regio consistía en la mantención de los lugares, fueros y privilegios dispares y de recuperarlos “diciendo el derecho”, en caso de dislocación. Esta concepción del poder habría justificado la potestad legislativa del Monarca, toda vez que sus reales normativas no provenían de su voluntad sino de un acto hermenéutico sobre el derecho existente entre los hombres y las cosas. Legislar se traducía en una acción justa de leer en forma precisa el derecho trascendente y declararlo. La *Iurisdictio* del Monarca residía en decir ese derecho, con existencia previa a las coyunturas y a las dinámicas seculares⁸.

Toda autoridad política designada o reconocida por el Rey, junto a las atribuciones políticas y militares recibidas, debía cargar las “varas de la justicia”, esto es, la facultad para restaurar la tranquilidad en el equilibrio vulnerable de los fueros y privilegios de aquellas sociedades fragmentadas. Se trataba de una potestad mediadora del monarca español, entre conflictos de poderes locales, que tenía antecedentes desde la tradición jurídica romano-visigótica y que en rigor, habría caracterizado la política en los reinos peninsulares medievales⁹. Como puntualizó Mario Góngora en su estudio clásico al respecto, el Derecho Castellano coincidió con el Derecho Germánico en la asignación al Rey de la responsabilidad judicial¹⁰. Cada autoridad local, en definitiva, por delegación

⁷ Garriga, *op. cit.*, pp. 13-44.

⁸ Alejandro Agüero, “Ley penal y cultura jurisdiccional. A propósito de una Real Cédula sobre armas cortas y su aplicación en Córdoba del Tucumán, segunda mitad del siglo XVIII”, pp. 25-26.

⁹ Michael C. Scardaville, “(Hapsburg) Law and (Bourbon) Order: State Authority, Popular Unrest, and the Criminal Justice System in Bourbon Mexico City”, p. 7.

¹⁰ Según Mario Góngora, el Monarca era el encargado de dirimir los conflictos y de reestablecer el orden. El Rey era, a fin de cuentas, “el gran justiciero” en la normativa medieval peninsular. Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de Fundación (1492-1570)*, p. 16.

regia, podía “decir el derecho”, actuar con jurisdicción y hacerle ver a las partes el derecho trascendente desde el que restauraría judicialmente el equilibrio social¹¹.

En términos genéricos, esta cultura jurídico-jurisdiccional de la monarquía hispánica moderna levantaba expectativas sobre la potestad legislativa y judicial del Monarca y de quienes legislaban y juzgaban en su nombre, tanto en la Península como en las posesiones ultramarinas. Tales pretensiones, que palpitaban en el seno de la sociedad corporativa y sus representantes, exigían que las normas y las sentencias regias fueran “justas”, conforme a la “razón” y a la “equidad”, es decir, que estuvieran alineadas con el Derecho Natural que sostenía el orden desigual de los hombres en sociedad¹².

Se trataba de una tradición política en la cultura jurídica hispana que aterrizó y se aclimató a la realidad americana. El ejercicio del poder y, por tanto, de la justicia americana, estaba en función de una ética trascendente que ordenaba a los hombres y a los cuerpos de la sociedad sobre la base de un plan original, visiblemente desigual¹³. A fin de cuentas, la cultura jurídico-jurisdiccional de la monarquía hispánica habría concebido la comunidad política como un “cuerpo místico”, un organismo con partes diversas que tendía hacia un fin superior, incuestionable, no positivo sino originario e inmutable y que constituía la ética del bien común. La autoridad política con funciones judiciales debía orientar sus decisiones hacia ese blanco final y a la vez inicial y fundacional¹⁴. Por ello que, en las *Siete Partidas* se explicitaba que la función capital de la justicia temporal era asegurar a cada uno lo suyo, “lo que en justicia corresponde”¹⁵.

En este escenario jurídico complejo, pero coherente, la figura del juez se situaba como una viga maestra del modelo en términos operativos. En caso de disputas entre partes, entre corporaciones, entre partes y el poder o entre corporaciones y el poder, el juez debía resolver diciendo el derecho. Los litigantes esperaban del magistrado una resolución conforme a tal derecho natural y preexistente. Dado que este campo ético y normativo se expresaba

¹¹ Leandro A. Di Gresia, “Miradas letradas sobre instituciones legas. Las críticas y propuestas de los tesistas en jurisprudencia para la reforma de la Justicia de Paz de la provincia de Buenos Aires (segunda mitad de siglo XIX)”, p. 211; Charles R. Cutter, “El imperio ‘no letrado’: En torno al derecho vulgar de la época colonial”, p. 170.

¹² Agüero, “Ley penal...”, *op. cit.*, p. 26.

¹³ Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*; Luis Sánchez Agesta, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Para una discusión bibliográfica sobre esta “tradición política hispánica” véase Alfredo Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito*, p. 264.

¹⁴ Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 34; Jocelyn-Holt, *La Independencia...*, *op. cit.*, p. 266.

¹⁵ La referencia se encuentra en la *Segunda Partida*, libro 1, ley 5; Bernardino Bravo Lira, “Vigencia de las Partidas en Chile”, p. 66.

en amplias disposiciones normativas –no en leyes o códigos precisos como sería la tónica desde el reformismo borbón en adelante– en las costumbres locales y en la opinión de los “sabios juristas”, el foco de atención se instalaba en la capacidad del juez en encontrar la resolución más justa entre aquel abanico extenso de fuentes del Derecho¹⁶. Fuentes normativas que superaban –aunque incluían– las disposiciones legales expresas¹⁷.

No debe haber sido sencillo el escrutinio de la opción más justa entre este conjunto laxo y flexible de disposiciones jurídicas. Estas abarcaban las leyes del Derecho Castellano –siendo las *Siete Partidas*, del rey Alfonso X, compuesta en el siglo XIII, el cuerpo fundamental–, las leyes regias dictadas para América, la multiplicidad de bandos declarados por los cabildos, las audiencias y por los gobernadores o tenientes¹⁸. Entre estas fuentes del Derecho, ocupaban un lugar importante las costumbres locales, que no se contradijeran con el derecho trascendente tácito¹⁹.

Como lo planteó en su momento Antonio M. Hespanha, la función de juez ocupaba una posición vertebral en esta comunidad política de Antiguo Régimen donde se reconocían los fueros locales. El motivo era que

“el juez es aquel que debe llevar a la práctica ese poder de autogobierno; es por ello un magistrado de la comunidad que tiene la función (...) de resolver los conflictos según las normas que la misma comunidad se ha dado a sí misma”²⁰.

Dentro de este escenario, representaba un papel central el “arbitrio” judicial, entendido como la búsqueda legítima del juez, en su fuero íntimo, entre las opciones jurídicas disponibles, siempre atendiendo el marco ético

¹⁶ Bernardino Bravo Lira, “Arbitrio judicial y legalismo. El juez frente al derecho antes y después de la codificación en Europa e Iberoamérica”, pp. 361-375. Aquí señala respecto al campo normativo existente: “A diferencia de las leyes, que regulan la actividad de la población en general, estas reglas encauzan la actividad del juez en cuanto tal. No son propiamente normas, sino *topoi*, puntos de partida para discernir en cada caso lo justo de lo injusto...”, pp. 365-366.

¹⁷ Desde la Historia del Derecho, Eduardo Martiré, ha descrito esta tradición jurisdiccional en la que se desenvolvía el juez que decía el derecho: “En la concepción medieval (...) ni el príncipe ni el juez ‘crean derecho’, pues debe entenderse que el derecho está creado ya, de lo que sí se trata en realidad es de que lo ‘apliquen’. Son lectores de un derecho preexistente (...) no cabe duda que el magistrado también en el ejercicio de la *iurisdicchio* delegada ‘interpreta’ las normas de un derecho involuntario. Es decir descubre las normas a través de sus sentencias”. Véase Eduardo Martiré, *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las Indias. Del iudex perfectus al iudex solutus*, p. 60.

¹⁸ Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, p. 130.

¹⁹ Cutter, “El imperio...”, *op. cit.*, p. 174. Para el estudio de esta autonomía jurisdiccional de las corporaciones que componían los imperios españoles y portugués, Antonio Manuel Hespanha, *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*.

²⁰ Antonio Manuel Hespanha, “Sabios y rústicos. La dulce violencia de la razón jurídica”, p. 44.

del derecho natural preexistente. La posibilidad de un arbitrio autónomo, inteligente y orientado hacia el derecho trascendental, explicaba lo innecesario que resultaba un ordenamiento jurídico rígido, expreso y codificador de la multiplicidad de fuentes del derecho existente. La vaguedad de la normativa escrita, la amplitud de las reflexiones de los sabios juristas y la multiplicidad de costumbres validadas como disposiciones jurídicas, resultaban coherentes con la capacidad del juez de recurrir a su “arbitrio” para resolver cada caso conforme a Derecho. Así se estipuló en las *Siete Partidas* que en varias disposiciones sancionó la existencia del “arbitrio judicial”. Por ejemplo, en la Séptima partida se pueden citar los casos de la ley 20, título 9; ley 12, título 17 y la ley 8, título 31²¹.

Para el caso particular del Derecho Penal Indiano, se mantenía la racionalidad de los cuerpos normativos castellanos, en que el Derecho Natural predominaba sobre el Positivo o, lo que es lo mismo, la ética del ordenamiento social trascendente por sobre las leyes. Por tanto, el juez encargado de actualizar ese derecho intangible, pero omnipresente, debía recurrir a su arbitrio para encontrar la solución conveniente al caso en disputa²². Sobre todo considerando que los jueces indianos utilizaron las *Siete Partidas* para validar el uso de su arbitrio en la búsqueda de las soluciones más convenientes a cada caso, según las necesidades que requería sus localidades²³.

Por lo anterior, es que dentro de esta cultura jurídico-jurisdiccional, el “arbitrio” del magistrado debía disciplinarse conforme a la “justicia, la razón y la equidad”, en tanto expresiones nodales del Derecho Natural²⁴. A fin de cuentas, lo que el juez debía garantizar era la mantención del orden social trascendente. Del mismo modo que el Rey lo debía hacer en un ámbito macro en la comunidad política que conformaba la monarquía y sus posesiones imperiales. La autoridad local que portaba las “varas de la justicia”, tanto en España como en las distintas comunidades políticas americanas, debía tener competencias precisas para descifrar los equilibrios sociales de su comunidad,

²¹ Respectivamente: ley 20, título 9, facultaba al juez para determinar la “atrocidad” de la injuria o la deshonra efectuada contra un tercero y determinar el castigo más acorde con esa gravedad; la ley 12, título 17, cedía al juez la posibilidad de medir el “grado” de un engaño que cayera bajo su jurisdicción y luego encontrar una pena conveniente, aunque sin antes calibrar la “calidad” de víctima y victimarios en el engaño; la ley 8, título 31, por su parte, daba atribuciones al magistrado para tasar en su fuero íntimo los agravantes y atenuantes de la responsabilidad penal. Para ello debía considerar las “calidades” de víctima y victimario, la hora y lugar en que se produjo el crimen, la forma en que se cometió “el yerro” y su magnitud. Alfonso X, *Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso El nono, glosadas por el Licenciado Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M., Tomo III que contiene la VI° y la VII° Partida*, pp. 368, 438-439, 511-512.

²² Alamiro Ávila Martel, “Discurso de recepción de D. Manuel Salvat Monguillot en la Academia Chilena de la Historia”, p. 41.

²³ Bravo Lira, “Vigencia...”, *op. cit.*, pp. 43-105.

²⁴ Agüero, “Ley penal...”, *op. cit.*, p. 35.

atendiendo la desigualdad jurídica entre los sujetos y entre las corporaciones que componían su radio de acción. En este sentido, debían existir elevadas expectativas sociales e institucionales sobre las virtudes ideales que debía tener quien administrara justicia en la localidad. La cultura jurídico-jurisdiccional de Antiguo Régimen que se aclimató a la realidad colonial americana, habría incrementado aún más estas perspectivas sobre el “buen juez”, toda vez que condicionaban su legitimación a la mantención de pactos sociales más recientes, frágiles y vulnerables a los intereses contrapuestos de sociedades, muchas veces, de menor tamaño. Se esperaba, pues, que el juez fuera justo y “conocedor de su tierra”. Solo entonces era dable confiar en su “arbitrio” y en la búsqueda de soluciones pertinentes al caso en litigio²⁵.

La “paz social” en una sociedad corporativa y jurídicamente desigual, habría sido una realidad abierta a tensiones cotidianas, a rupturas muchas veces violentas. Pero esa paz social, como fin ético del derecho trascendente debía ser el norte en la administración de la justicia local. Así se expresaba en las *Siete Partidas*, en la séptima, ley 4, título 12, donde se explicaba que el conflicto entre partes, aunque alcanzara ribetes de gravedad máxima, como el homicidio o la deshonra, no tenía como derrotero necesario la judicialización y la aplicación de una ley que satisficiera la “vindicta pública” según el lenguaje ilustrado y luego decimonónico, que se dejó caer en América. Más bien, el desenlace deontológico del conflicto en esta cultura jurídico-jurisdiccional debía ser la paz entre esas partes. Paz que, por cierto, debía propiciar el mismo juez²⁶.

El arbitrio judicial y su búsqueda de una resolución justa en medio de las múltiples fuentes del Derecho, debían apuntar a la mantención de los acuerdos, de los pactos y de “la conveniencia” para coexistir del mejor modo sobre peldaños desiguales de la pirámide social. Tal instrumentalización del proceso judicial –y sus normas y etapas– en función de las conveniencias y la paz local, habría sido un fenómeno más marcado en América, ante la existencia de comunidades más lejanas al centro imperial²⁷.

Uno de los gestos que debía asumir todo juez, de acuerdo con los requisitos operativos de esta cultura jurídico-jurisdiccional, era el perdón. Dentro de la esfera de la justicia criminal, el magistrado debía basar sus decisiones en valores cristianos como la caridad y la piedad. La tradición jurídica que

²⁵ Martiré, *op. cit.*, p. 77.

²⁶ “Paz es fin, e acabamiento de la discordia, e del desamor, que era entre aquellos que la fazen (...) que quando algunos se quisieren mal, por razon de omezillo, o deshonrra, o de daño, si acaciere que se acuerden para auer su amor de consuno, e ser el amor verdadero, conuiene que aya y dos cosas, que se perdonen, e que se besen”. Alfonso X, *op. cit.*, p. 389.

²⁷ Alejandro Agüero, “El testimonio procesal y la administración de justicia penal en la periferia de la monarquía católica, siglos XVII y XVIII”, p. 55.

se consolidó en la Península Ibérica relativa al perdón judicial como gracia del Rey, hundía sus raíces no solo en la ética cristiana sino, además, en las posibilidades limitadas de una corona que no se encontraba en condiciones políticas de someter y disciplinar a las corporaciones sociales que componían la monarquía en su conjunto²⁸.

En el mismo sentido, para restaurar los equilibrios locales fracturados por algún conflicto coyuntural, el juez debía desplazarse entre el castigo y el perdón, de acuerdo con lo que más convenía a la comunidad en la que se produjo la ruptura. Así lo recomendaba el prestigioso jurista español, en el siglo XVII, Juan de Solórzano y Pereira, en su *Política indiana*. Sus sugerencias habrían tenido eco en la administración de justicia de distintas localidades americanas de la monarquía hispánica²⁹.

Es en el sentido descrito, que la administración de justicia debía orientarse hacia la mantención de los equilibrios tensos de una sociedad desigual y que apuntara a mantener la paz en el seno de las relaciones entre los hombres y mujeres de cada localidad. Complementaria a esta cultura jurídica se encontraba la promoción que debía hacer el mismo juez hacia el perdón de las partes, incitándolas a avenencias, conciliaciones y acuerdos previos a la judicialización del conflicto.

El Derecho Castellano que nutría el Derecho Indiano a través de las *Siete Partidas* expresaba la misión del juez de componer “amigablemente” a las partes, antes de someterlos a juicio y, por supuesto, decidir en última instancia de acuerdo con el perdón judicial. En la séptima partida se encuentran expresas múltiples disposiciones al respecto³⁰. Esta normativa nutrida,

²⁸ Como lo ha explicado el historiador portugués Antonio Manuel Hespanha, en el “Antiguo Régimen” al Rey le cabía solo mantener discursiva y jurídicamente la amenaza de castigo, pero en realidad podía castigar muy poco, siendo este desfase capitalizado como legitimación social de la Corona en tanto dador de gracia y padre benevolente. “De Iustitia a Disciplina”, pp. 203-273.

²⁹ Agüero, *Castigar...*, *op. cit.*, pp. 145 y 166.

³⁰ Ley 1, título 12. Aquí se validaba jurídicamente la “tregua” como pacificación momentánea entre hidalgos en conflicto mutuo: “es aseguramiento, que se dan los fijosdalgo entre si, vnos a otros, despues que son desafiados, que non se fagan mal en los cuerpos, nin en los averes, en quanto la tregua durare. E ha logar la tregua, mientras la discordia, e enemistad dura entre los omes”; ley 3, título 12, que complementa la anterior estableciendo penas severas a quien quebrantare la tregua establecida en el acuerdo; ley 3, título 32, que explica los tres fundamentos genéricos del perdón judicial regio hacia el culpable: la “misericordia”, que es un equivalente a la piedad, la “merced”, que corresponde a una gracia real por merecimiento de servicio que le hizo el culpable o sus ascendientes y la “gracia”, que corresponde a un don por voluntad regia; ley 4, título 3, que indicaba que el Rey debía intentar el acuerdo entre partes en la acusación por “riepto” (definida como la acusación de un hidalgo a otro por traición). En este sentido se prevenía que “deuele aconsejar que se auenga con el”; ley 9, título 31, que recomendaba a los jueces, en crímenes de comprobación dudosa, inclinarse más hacia la absolución que hacia el castigo, porque era preferible perdonar a un culpable que castigar a un inocente; ley 22, tit. 1, en que se señalaba que son válidas las avenencias de partes, incluso, en crímenes graves, que mereciesen muerte o pena corporal, cuando el acusado le paga al acusador antes de la sentencia; y finalmente la ley 22, tit. 9 que sugería al juez reconocer el perdón entre partes en uno

sancionada jurídicamente en el juicio, aterrizaba a la realidad incorporando las dinámicas propias de las relaciones sociales que fluían en el ámbito local, tanto en España como en sus posesiones americanas. En este sentido, el perdón espontáneo y desinteresado de la parte ofendida podía responder más bien a un cálculo racional de los costos monetarios y honoríficos de seguir el litigio o a simples acuerdos pecuniarios extrajudiciales, cuyas huellas no quedaron registradas en el expediente³¹. Además, para la aplicación de esta justicia del perdón y de la avenencia entre partes, el Derecho Castellano prescribió la existencia de jueces conciliadores. Así, en el Fuero Juzgo existían los “jueces adsertores de paz o pacificadores”, según la ley 15, tit. I, lib. II. En las *Siete Partidas* figuraban los “jueces avenidores”, en la ley 23, tit. IV, partida tercera³². La “séptima partida” del código de Alfonso X, recomendaba a los jueces buscar la paz entre las partes, incluso, entre los crímenes más graves³³.

En síntesis, las características medulares del modelo político-jurisdiccional de la monarquía hispánica moderna que se trasplantó a América, se apoyaba en la figura del juez, que decidía conforme la necesidad de mantener las relaciones sociales en el ámbito local. Para ello debía utilizar su arbitrio y de esa forma buscar la solución más conveniente de acuerdo con normas éticas (expresas y tácitas) asociadas al Derecho Natural trascendente y al ordenamiento jurídico desigual, que componía el organismo social y la comunidad política imperial. Arbitrio y conveniencia que se debían complementar con la aplicación y promoción del perdón judicial y la avenencia entre litigantes. Estos últimos ejes se comprendían como recursos jurídicos que debía utilizar el juez y las partes en disputa para alcanzar el fin de todo conflicto o daño sufrido en el seno de los vínculos sociales: la paz y tranquilidad entre los hombres.

Por su parte, la institucionalización de la “conciliación” prejudicial se verificó en la normativa y en la práctica de las repúblicas americanas ya constituidas, como fue el caso, por ejemplo, en México y Argentina. En el primero, se siguió el modelo ofrecido por las mismas cortes de Cádiz de 1812, que les otorgaba a los alcaldes de cada pueblo la función de jueces conciliadores, aparte de la facultad para conocer en demandas civiles de mínima cuantía

de los crímenes más graves de esta cultura jurídica como lo era la deshonra. Aquí se establecía que el litigio terminaba cuando el victimario, ante el magistrado, le pedía al deshonrado que no se sintiera tal y que no se querellara y luego este aceptaba la solicitud. Respectivamente: Alfonso X, *op. cit.*, pp. 300, 301, 323, 371 386, 388, 513 y 517.

³¹ Para ambas posibilidades: Francisco Tomás y Valiente, “El perdón de la parte ofendida en el derecho penal castellano (siglos XVI, XVII y XVIII)”, pp. 55-114; Agüero, *Castigar.*, *op. cit.*, p. 155.

³² José Ovalle, “La justicia de mínima cuantía en México y otros países de América Latina”, p. 369.

³³ “Paz es fin, e acabamiento de la discordia, e del desamor, que era entre aquellos que la fazen (...) que quando algunos se quisieren mal, por razon de omezillo, o deshonrra, o de daño, si acaeciére que se acuerden para auer su amor de consuno, e ser el amor verdadero, conuiene que aya y dos cosas, que se perdonen, e que se besen”, ley 4, tit. 12. Alfonso X, *op. cit.*, p. 389.

o en casos de injurias³⁴. En Argentina, a su vez, entre la Independencia y 1815 funcionaron los “Tribunales de Concordia”, diseñados como una fase pre-judicial en los pleitos de menor cuantía y cuyo objetivo era impulsar la avenencia de las partes. El foro estaba integrado por un procurador síndico y dos regidores del pueblo. La instancia se suponía breve, sumaria y oral³⁵. En términos generales, países como México, Argentina Uruguay y Perú, recogieron la figura del juez de paz, creación jurídica de la Revolución francesa en las leyes de 6 y 24 de agosto de 1790³⁶.

Más allá del campo de discusión en la Historia del Derecho, la historiografía latinoamericana ha venido dando cuenta de los patrones vertebrales de la administración de justicia dentro de una cultura jurídico-judicial que se mantuvo vigente durante el periodo republicano. Se ha analizado la justicia “lega”, operativa en el plano local (alcaldes, jueces de paz, subdelegados, inspectores, etc.) como bastión del arbitrio, la resolución judicial por conveniencia y la promoción de perdones y de conciliaciones informales³⁷.

En el caso chileno, la formación y existencia de la cultura jurídica de carácter judicial es un corredor temático que no ha sido trabajado sistemáticamente, aunque se encuentran los insumos bibliográficos para esbozar una genealogía de su dinámica colonial. Desde la historia cultural, se ha asentado la influencia que tuvo la doctrina jesuita en la “cultura preilustrada” del reino y la promoción de una cosmovisión integrista, orgánica y acorde con un orden trascendente propio del Derecho Natural³⁸. Este estrato cultural, aterrizado al caso de la administración de justicia durante la Colonia, contribuye a comprender el fin conciliador de la justicia y de la política

³⁴ Ovalle, *op. cit.*, p. 367.

³⁵ Matthew C. Mirow, *Latin American Law. A history of private law and institutions in Spanish America*, p. 109.

³⁶ Ovalle, *op. cit.*, p. 369. Según el autor, el diseño legal de este tipo de juzgados habría sido recogido de la influencia de Voltaire (François-Marie Arouet) quien, a su vez, los habría tomado de la institución inglesa de los *justice of the peace*.

³⁷ En este punto, la literatura regional es abundante. Algunos ejemplos recientes. Eugenia Molina, “Ladrones, vagos y perjudiciales. Los robos, sus actores y sus puniciones en una ciudad periférica del imperio español (Mendoza, 1770-1810)”, pp. 1-30; Miriam Galante, “La historiografía reciente de la justicia en México, siglo XIX: perspectivas, temas y aportes”, pp. 93-115; María Rosa Pugliese, *De la justicia lega a la justicia letrada. Abogados y asesores el Río de la Plata 1776-1821*; Gisela Sedeillán, “La justicia penal. Formulación normativa y práctica judicial en la provincia de Buenos Aires durante la primera codificación penal”, pp. 263-282; Pauline Bilot, “Las causas por ‘torcida administración de justicia’: Mirada letrada hacia prácticas legas en Chile, 1824-1875”, pp. 99-123.

³⁸ Jaime Eyzaguirre, *Historia de Chile: Génesis de la nacionalidad*; Hernán Godoy, *La cultura chilena: Ensayo de síntesis y de interpretación sociológica*; Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina: Ensayo sociológico acerca del desarrollismo y de su superación*; Carlos Cousiño, *Razón y ofrenda*; Isabel Cruz, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*; Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Para una discusión sobre el carácter “barroco” o “clásico” de esta cultura, interpellando a la bibliografía ya citada véase Jocelyn-Holt, *op. cit.*, p. 133.

local, al menos en lo tocante al último siglo colonial. En el estudio clásico de María Teresa Cobos al respecto, se destaca que, entre las misiones que le encomendaban los regidores a sus jueces auxiliares, los tenientes de corregidor, se encontraba la necesidad de adoptar las medidas conducentes a asegurar entre los lugareños la pacífica convivencia social, moderando los frecuentes litigios que promovían y tratando de disipar sus discordias³⁹. En los últimos años, los trabajos de María Eugenia Albornoz, han complejizado este proceso, examinando las relaciones tensas de unas justicias que buscaban la paz social local y los “sujetos en justicia” que litigaban sus conflictos a través de la figura jurídica de la “injuria”⁴⁰.

LA INSTANCIA DE CONCILIACIÓN JUDICIAL EN CHILE EN TRES CUERPOS NORMATIVOS

Durante el siglo XIX en Chile, habría continuado aquella búsqueda de tranquilidad social, con justicias locales que tenían en mente la paz del vecindario, incluso cuando esa conveniencia fuese en contra de la ley expresa⁴¹. Aunque este espíritu político-judicial, de mantención de tranquilidades locales, se tensaría con el ascenso del positivismo jurídico, la codificación y la profesionalización de la administración⁴². Por supuesto, también entraría en colisión con el tejido de intereses locales en los que los mismos jueces-vecinos estaban involucrados⁴³. Por último, debía lidiar con un escenario social más convulso, abierto tras las batallas de la independencia y de bastante intensidad en las décadas de 1810 y 1820. Entonces, los testimonios contemporáneos graficaban una realidad del campo, villas y ciudades atravesados por bandas de salteadores, montoneras y redes de criminalidad⁴⁴. De todos modos, el fenómeno

³⁹ María Teresa Cobos, “La institución del juez de campo en el Reino de Chile durante el siglo XVIII”, p. 110.

⁴⁰ María Eugenia Albornoz, “Seguir un delito a lo largo de los siglos: interrogaciones al cuerpo documental de pleitos por injuria en Chile”, en *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, pp. 195-225; También de la autora: “El mandato...”, *op. cit.*, pp. 17-56.

⁴¹ Eduardo Cavieres, “Faltando a la fe y burlando a la ley. Bigamos y adúlteros en el Chile tradicional”, pp. 137-151; Mauricio Rojas, *Las Voces de la Justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias*, pp. 263-264.

⁴² Bravo Lira, “Arbitrio judicial...”, *op. cit.*, pp. 361-375; Del mismo “Estudios de derecho y cultura de abogados en Chile. 1758-1998. Tres etapas: ius commune, codificación y descodificación en el Nuevo Mundo”, pp. 583-616.

⁴³ Bilot, *op. cit.*, pp. 99-123; María Eugenia Albornoz, “Tensiones entre ciudadanos y autoridades policiales no profesionales. San Felipe, 1830-1870”, pp. 1-36.

⁴⁴ José Bengoa, *Historia social de la agricultura chilena*, tomo I: El poder y la subordinación. Acerca del origen rural del poder y la subordinación en Chile, pp. 106-107; Ana María Contador, *Los pincheira. Un caso de bandidaje social. Chile 1817-1832*; Andrea Rodríguez, *Bandidos y mentalidad campesina. Un viaje desde los hechos a la leyenda. Chile central siglo XIX*.

delictual parecía ser estructural, pues el principal foco productivo, la hacienda agro-ganadera, demandaba mano de obra solo estacionalmente, obligando a los peones a visualizar formas ilegales de obtener los recursos cotidianos de subsistencia⁴⁵. Ante la nueva situación se dejaron sentir las presiones para hacer girar el norte de la administración judicial, desde la mantención de los equilibrios locales hacia la persecución de las transgresiones y la vigilancia de la población⁴⁶.

Por esta tradición jurídica y práctica procesal de búsqueda de acuerdos entre los litigantes, es que no extrañó que en una fecha republicana tan temprana como 1811, el Congreso Nacional discutiera un proyecto de ley para formar jueces de paz. Según los representantes, estos espacios judiciales deberían cortar las disensiones entre los habitantes del país y de ese modo, podrían evitar judicializaciones largas e inoficiosas que consumían “los tiempos y caudales de tantos”⁴⁷. El Congreso determinaría que los “tribunales de arbitraje o juzgados de paz”, debían nacer mediante ordenanza del “tribunal de justicia i apelaciones”, la que luego sería estudiada y aprobada por el Congreso. Así, con la promulgación de esta iniciativa se podría mitigar el problema de las judicializaciones extensas, costosas e ineficientes, consideradas por los congresistas como una “plaga tan ruinosa a los intereses como a las costumbres”⁴⁸.

Las inestabilidades políticas y militares del periodo sepultaron los esfuerzos de institucionalizar, en un cuadro de justicia republicana, los juzgados de paz que compusieran a las partes antes de la primera instancia judicial. De todos modos, la inclinación a normar al respecto siguió vigente en los años siguientes. La primera Constitución promulgada en 1818, en tiempos del director supremo Bernardo O’Higgins, estableció la existencia de una fase prejudicial para dirimir los conflictos entre las partes y evitar su ascenso a peldaños judiciales. En este sentido, la Carta creaba los “Tribunales de Paz”, cuya función era llamar a las partes litigantes a conciliación, para lograr una avenencia amigable y espontánea. Se establecía que cuando esos tribunales

⁴⁵ Jaime Valenzuela, *Bandidaje Rural en Chile Central: Curicó 1850-1900*; Arnold J. Bauer, *La sociedad rural chilena. Desde la Conquista española a nuestro días*, pp. 32, 72-76; Ivette Lozoya, *Delincuentes, bandoleros y montoneros. Violencia social en el espacio rural chileno (1850-1870)*.

⁴⁶ Este fenómeno lo hemos trabajado en “Justicia Criminal en Chile, 1842-1906 ¿Debido proceso o contención social?”, pp. 1-8.

⁴⁷ “Siendo el excesivo número i duración de los litijios una de las causas que mas influyen en el atraso y descontento jeneral, i habiendo enseñado la esperiencia el buen efecto que han producido en otros países los establecimientos conocidos bajo el nombre de tribunales de arbitraje o juzgados de paz, instituidos para cortar o componer las desaveniencias antes de que comparezcan ante los jueces los interesados, se ordenó franquear este inestimable beneficio a los habitantes de un país en donde los pleitos consumen los tiempos i caudales de tantos, que, sin ellos, gozaría tranquilamente del fruto de sus trabajos, i sobre todo, de la union i fraternidad, sin la que es intolerable la sociedad”, en “Sesión del Congreso Nacional”, Santiago, 7 de octubre de 1811.

⁴⁸ *Ibid.*

no dieran resultado, la causa recién se derivaría a los juzgados ordinarios de la república⁴⁹. Como la Constitución de 1818 entró en vigencia por escaso margen de tiempo, no hubo chance de operación de estos tribunales.

El mismo año, el Senado-Consulta que decretó el Reglamento Provisorio de Administración de Justicia, establecía en su artículo 16° la posibilidad de recurrir al arbitrio para buscar la avenencia entre las partes en conflicto. Señalaba que los jueces debían “buscar los medios que le dictase su prudencia” para “cortar las diferencias de poco momento que se ofrecieren entre sus habitantes, aquietándolos y pacificándolos hasta dejarlos avenidos”. Este uso del arbitrio para conciliar a los litigantes tenía como norte, no solo la pacificación de los oponentes sino, además, favorecer el normal desempeño económico de la jurisdicción. La avenencia debía restaurar la paz y traer la prosperidad entre los habitantes de la localidad:

“objeto a que propenderán siempre para que no se distraigan los hombres de sus trabajos, haciéndolos entender lo que les perjudica la discordia, i el bien que les resulta de la paz y la unión”⁵⁰.

De forma similar, se presentó la figura jurídica del arbitrio judicial en busca de la conciliación prejudicial entre partes, en la instrucción que se decretó el cuatro de septiembre de 1819 para los inspectores de cuarteles de la capital⁵¹. En su artículo 6° se señaló que una de las prioridades que debían tener estos agentes del orden y la justicia local era “la conservación de la paz, sosiego i tranquilidad de los habitantes de su cuartel”. Con tal de lograr este fin, debían hacer

“los mayores encargos a sus subalternos, a quienes prevendrán mui especialmente procuren siempre usar de la mayor prudencia para cortar las disensiones de los vecinos i aun de las propias familias, si fueren públicas i escandalosas”⁵².

La “prudencia” del juez o de sus asesores sería el medio para encontrar la solución más pertinente al caso y de ese modo restaurar la quietud en el plano local, sin necesidad de judicializar el desacuerdo. De forma más explícita, la Constitución de 1823, obra del jurisconsulto peruano-chileno Juan Egaña,

⁴⁹ Sergio Valenzuela, “Los tribunales de Justicia en tiempos de O’Higgins”, p. 83.

⁵⁰ Ricardo Anguita, *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de junio de 1913*, tomo I, p. 62.

⁵¹ “Administración de Justicia. Reglamento que deben observar los Inspectores i Alcaldes de barrio. Rúbrica de O’Higgins, en cuatro de septiembre de 1819”, tomo I, p. 69.

⁵² Anguita, *op. cit.*, p. 69.

establecía la conciliación como un foro entre partes en litigio y mediado por los regidores de municipio o por los prefectos. Estos jueces locales debían intentar la conciliación en negocios de menor cuantía o en delitos imputados como leves⁵³.

La figura jurídica de la avenencia cristalizó en el juicio de conciliación. Esta fase, previa a la primera instancia judicial, estuvo presente en tres documentos jurídicos entre 1824 y 1836, año este último de su supresión legal. El primero de estos documentos a considerar es el Reglamento de Administración de Justicia de 1824. En rigor, no hay claridad respecto a su autoría, pero el debate se inclina, en primer lugar, por el jurista Mariano Egaña, uno de los arquitectos de la República Conservadora que se instauró en Chile desde la década de 1830. Si esta fuera la situación, el texto se constituiría en un verdadero apéndice de la Constitución de 1823. Esta es la línea que sostuvieron los historiadores del Derecho Jaime Eyzaguirre y Bernardino Bravo Lira. La segunda opción de autoría apunta hacia el jurista argentino-chileno José Gabriel Ocampo, quien era a la sazón secretario del Senado Conservador. Desde ese cargo, lo habría redactado a instancia del gobierno, como lo sostuvo el autor contemporáneo Valentín Letelier y el historiador del Derecho Enrique Brahm García⁵⁴.

El Reglamento estipuló la existencia del juicio de conciliación en el segundo de los doce títulos que lo componían. El otro documento en que interesa detenerse corresponde a un proyecto de administración de justicia elaborado por la Corte de Apelaciones en 1831 para cumplir tal exigencia comunicada por el Ejecutivo. El texto habría sido redactado bajo la dirección del regente del tribunal, Gabriel José Tocornal. El objetivo del gobierno era que los ministros de la Corte elaboraran una reforma al Reglamento de 1824 para subsanar sus errores. Sin embargo, el proyecto quedó entrampado en discusiones parlamentarias y nunca se promulgó. De todos modos, se publicó íntegro en el diario oficial *El Araucano* desde el 5 de marzo al 16 de abril de 1831⁵⁵. El proyecto, en definitiva, normó respecto al juicio de conciliación en el segundo de sus veinte títulos.

El tercer documento normativo que integró el juicio de conciliación en su estructura fue obra de Mariano Egaña. En junio de 1833 el Senado formó una comisión integrada por los senadores Mariano Egaña, Agustín Vial y Fernando

⁵³ "Sesión del Congreso Nacional", Santiago, 29 diciembre, 1823, tomo VIII, p. 663.

⁵⁴ Enrique Brahm, *Mariano Egaña: derecho y política en la fundación de la República Conservadora*, pp. 205-206. Las obras de los autores indicados y que menciona Enrique Brahm son las siguientes: Jaime Eyzaguirre, *Historia del Derecho*; Bernardino Bravo Lira, "Bello y la judicatura. La codificación procesal"; Valentín Letelier, "El Doctor Ocampo", p. 185 y ss.

⁵⁵ Bernardino Bravo Lira, "Bello y la Judicatura II. La Codificación procesal", p. 486.

Elizalde, con el objetivo de redactar un proyecto de ley de organización de tribunales. Debido a que el trabajo de los comisionados no rindió el fruto esperado, Mariano Egaña continuó el trabajo en forma aislada, aunque con el respaldo del ministro Diego Portales⁵⁶. En su calidad de senador y fiscal de la Corte Suprema, presentó un proyecto de ley de administración de justicia y organización de tribunales en 1835, el que además se publicó en formato libro por la Imprenta de la Independencia, ese mismo año en Santiago⁵⁷.

El jurista venezolano, Andrés Bello, que en 1835 integraba el Consejo de Estado y que evaluó la pertinencia del proyecto presentado por Mariano Egaña, fue uno de sus principales detractores. Sus observaciones, las más de ellas bien puntillosas, las publicó en una serie de artículos en el diario oficial *El Araucano*, entre el 5 de febrero y el 15 de mayo de 1836. A las críticas apoyadas sobre la necesidad de contar con un código de organización y atribución de tribunales, antes de elaborar un código procesal como este, añadió una serie de reparos al eje vertebral del proyecto: el juicio de conciliación. Señalaba que la “opinión pública” se encontraba decidida a erradicar este tipo de instancias por los “tantos males” que ha generado a la sana administración de justicia. Argumentaba que se había desvirtuado el espíritu inicial, de agilizar la resolución de los conflictos, ya sea mediante la descongestión de los tribunales o a través de la búsqueda de salidas rápidas y equitativas a pugnas interpersonales. En su opinión, el juicio de conciliación en la práctica se había tornado “el asilo de que se han valido todos los injustos litigantes para ganar tiempo y para perjudicar impunemente a sus contrarios”. El vicio se habría motivado en el interés en perjudicar al contrario haciendo pasar innecesariamente el conflicto por esta fase y sabiendo de antemano que la solución conciliatoria sería en vano. Agregaba que, para colmo de males, no había jueces idóneos para desempeñar el cargo, sobre todo considerando que el proyecto les dejaba un amplio margen de arbitrio y, por tanto, se confiaba en la “prudencia” de magistrados virtuosos para encontrar la solución más conveniente⁵⁸.

⁵⁶ Alejandro Guzmán Brito, *Portales y el Derecho*, pp. 113-116.

⁵⁷ De acuerdo con el estudio de Enrique Brahm, el proyecto fue revisado y vetado por el Consejo de Estado en 1835 debido a que se trataba de un código de corte procesal y se requería una normativa mínima de organización de tribunales, antes que establecer reglas sobre procesos judiciales. Entre los cambios propuestos por el Consejo de Estado al proyecto original, el más importante fue la supresión de la conciliación, pues era una instancia que tocaba a cada tramitación judicial. De todos modos, en julio de 1836 el Ejecutivo parceló el proyecto, enviándolo como capítulos distintos al Congreso para su discusión. En esa coyuntura se suspendió el trabajo del Legislativo por la declaración de guerra contra la Confederación Perú-boliviana. Entonces el Presidente, ya con facultades extraordinarias, promulgó tales capítulos como leyes distintas, las que se conocen con el mote de “leyes marianas”. Brahm, *op. cit.*, p. 222 y ss.

⁵⁸ Estos argumentos se encuentran también en Brahm, *op. cit.*, p. 225.

La influencia que tenía la opinión de Andrés Bello en el Consejo de Estado y en el gobierno fue decisiva para bloquear la promulgación del proyecto de Mariano Egaña. Todavía más, representó un papel importante en la decisión de abolir la instancia del juicio de conciliación, mediante decreto de 10 de noviembre de 1836⁵⁹.

Los lineamientos medulares del proyecto de Mariano Egaña provinieron del *Código Napoleónico de Procedimiento Civil* francés de 1806. Se estructuraba en cinco ejes que apuntaban hacia la celeridad de los juicios, la accesibilidad de la justicia y la primacía del derecho local. Para aproximarse a esos horizontes se estipulaba la libertad del juez para apreciar la prueba; la inmediación del juez entre el conflicto de las partes; la imposibilidad de impugnar la sentencia; la publicidad y oralidad de los juicios y, por supuesto, una tendencia a la conciliación antes de la judicialización de las pugnas⁶⁰. En este sentido, el documento consideraba la existencia de los jueces de paz para hacerse cargo de las causas de mínima cuantía y de los “tribunales domésticos”⁶¹.

A partir de la consideración de los tres documentos normativos referenciados, es posible levantar algunas categorías de comparación que permitan cotejar la consideración que cada uno le asignó al juicio de conciliación. En primer lugar, destaca el caso de la competencia de delitos leves y causas de menor cuantía. El Reglamento de 1824 expresó que estaban a cargo de la conciliación de menor cuantía y de delitos leves, los mismos jueces que debían asumir la primera instancia por tales faltas. Es decir, los mismos inspectores y subdelegados, antes de recibir la causa en forma, debían intentar la vía conciliatoria. Normativamente, entonces, se ampliaba el radio de jueces que podían hacerse cargo de la instancia conciliatoria.

La misma equivalencia entre jueces de primera instancia en asuntos de menor cuantía y delitos leves, por un lado, y jueces de conciliación que debían avocarse a resolver esos pleitos, se reiteraba en el Proyecto de Reforma Judicial de 1831⁶². Por su parte, el Proyecto de 1835 no hizo mención a la compe-

⁵⁹ Anguita, *op. cit.*, p. 273. En su primer artículo, el decreto abolía el “trámite inicial o juicio de conciliación”. En el segundo artículo derogó “todas las disposiciones del reglamento de administración de justicia relativas a la conciliación”. La disposición llevaba las rúbricas finales del presidente José Joaquín Prieto y del ministro Diego Portales.

⁶⁰ Brahm, *op. cit.*, p. 210.

⁶¹ El texto indicaba que estos tribunales estarían integrados por el juez de paz del distrito del demandado y que tramitaría todo tipo de “disensiones domésticas”, como las existentes entre cónyuges, curadores y pupilos, ascendientes y descendientes, patronos y dependientes. El juez debía actuar en forma sumaria y verbal y teniendo como norte la mantención del respeto y la subordinación establecidas. Mariano Egaña, *Proyecto de lei de administración de justicia y organización de tribunales*, pp. 158-160. Hay mención al respecto en Brahm, *op. cit.*

⁶² Art. 5, tit. 1; para el caso de los alcaldes, el Reglamento de 1824 estipuló que asumían las funciones de jueces de conciliación en los pueblos donde residiera el juez de letras. De esa forma, en aquellos territorios, los ediles debían operar como un filtro efectivo para evitar que se elevaran demasiadas

tencia conciliatoria en este tipo de causas, toda vez que, como se analizará, no se presentó como un código de organización y atribución de tribunales.

Es posible visualizar que la orientación en los textos jurídicos consultados fue de circunscribir la competencia en conciliación de causas de menor cuantía y de delitos leves hacia los jueces territoriales, legos y vecinos del lugar. Tanto inspectores, subdelegados como alcaldes, hacían las veces de magistrados en estos litigios y se les facultaba para intentar la avenencia prejudicial antes de abrir la causa en primera instancia. Resultaba una solución natural, ante la necesidad de las partes de contar con un juez que conociera a las partes, los intereses locales y los “derechos” de cada quien, como rezaba la tradición jurídico-jurisdiccional antes reseñada. Valía más el conocimiento que podía tener el juez sobre las dinámicas de las relaciones sociales en la comunidad que el que pudiera tener sobre el texto escrito de la ley. De ahí que en ningún caso se mencionó el carácter letrado del juez conciliador⁶³.

En segundo lugar, es posible el cotejo sobre la competencia en delitos más graves y en causas de mayor cuantía como, asimismo, la exigencia de este paso antes de la primera instancia judicial. El texto de 1824 señaló que eran aquellos mismos jueces conciliadores los que debían tramitar estas pugnas, especificando eso sí que solo podían ir a conciliación las “injurias graves que admitan transacción sin perjuicio de la causa pública”, es decir, todas aquellas en “que el juez no castigaria de otro modo, que con las penas dirigidas á la satisfacción personal del ofendido⁶⁴”. Concluía explicitando:

“En ningún Juzgado de primera instancia cualquiera que sea su clase o fuero, podrá admitirse demanda (...) de injurias intentada por una o mas personas particulares sin que se presente certificado en que conste haberse intentado el medio de conciliación⁶⁵”.

Al respecto, el Proyecto de 1831 reprodujo lo estipulado por su antecesor, pero agregó que debía intentarse la conciliación, tanto en demandas por injurias como en demandas civiles⁶⁶. La misma extensión de competencia

causas a la justicia letrada, considerando la escasez de estos juzgados en el ámbito nacional. Anguita, *op. cit.*, p. 153.

⁶³ A esta interpretación de corte jurídico-cultural, debe sumarse una perspectiva desde la historia social de la administración: el país en las primeras décadas no contaba con jueces letrados suficientes para cubrir el territorio con juzgados de letras ni la administración con los recursos para solventarlos. Los estudios sobre la precariedad de la administración local de justicia, en los primeros años de vida independiente son escasos. No obstante, merece destacarse: Daniel Palma, “La formación de una justicia republicana. Los atribulados jueces del orden portaliano, 1830-1850”, pp. 13-32.

⁶⁴ Anguita, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *El Araucano*, Santiago, 12 de marzo 1831, véase Biblioteca Nacional, Sección Microfilm, N° 25, 3

mixta consideró el proyecto de Mariano Egaña de 1835 y abrió el abanico a todo tipo de causas:

“Ninguna demanda judicial de menor ó mayor cuantía, ya sea civil, ó ya criminal que admita transaccion sin perjuicio de la causa pública, podrá admitirse en ningun juzgado, cualquiera que sea su clase ó fuero, sin que conste haberse intentado el remedio de la conciliacion”⁶⁷.

La obligatoriedad de la fase conciliatoria, en este tipo de causas y en los tres textos consultados, permite coagular el intento por descongestionar los juzgados y tribunales, fijando un cedazo efectivo antes de la primera instancia judicial. Pero sobre todo da cuenta que para cumplir con esa meta se recurrió a una solución anclada en la cultura jurídica de viejo cuño, como lo era el objetivo de avenir a las partes en conflicto a través de la justicia.

Un tercer elemento que admite comparación entre los documentos se relaciona con el eje procedimental. En los tres escritos la figura del juez conciliador adquirió un papel de catalizador del acuerdo, reconociendo la necesidad de que el juzgado fuera un espacio en que se ventilen argumentos contrapuestos. En este sentido, el Reglamento estipuló que el conciliador llamaría a las partes,

“se enterará de las razones que alegan; les propondrá medios de conciliarse espontáneamente; i no conciliándose en esta forma, dará dentro de ocho dias a mas tardar la providencia de conciliacion que le parezca oportuna para terminar el litijio sin ulterior progreso”⁶⁸.

Esta “providencia de conciliación” debía tener valor jurídico y ejecutarse. Pero si alguna de las partes no quedase conforme con el acuerdo dictado podía abrir juicio ante el juzgado de primera instancia respectivo.

Por su parte, el Proyecto de 1831 reprodujo el carácter acusatorio de la instancia conciliatoria, pero agregó que una vez que el conciliador escuche a las partes, podrá recibir prueba legal de sus argumentos, aunque destacando que esa prueba no se rendiría ante juzgados ordinarios, sino ante el juez conciliador⁶⁹. Todo indica que el proyecto apuntaba a cortar posibilidades de dilatación del juicio, evitando el tránsito entre los conciliables y los juzgados de primera instancia. Esta línea de análisis se corrobora por la disposición adicional que tuvo el proyecto en comparación con el Reglamento de 1824. Aquel estipuló que ante el disenso de una de las partes, respecto a la senten-

⁶⁷ Egaña, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁸ Anguita, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁹ *El Araucano*, Santiago, 12 de marzo 1831, véase Biblioteca Nacional, Sección Microfilm, N° 25, 3.

cia del conciliador, podía ocurrir a demandar ante el juzgado competente de primera instancia, pero a diferencia del Reglamento, tenía sólo diez días para proceder, de lo contrario cursaría la sentencia del conciliador⁷⁰.

El Proyecto de 1835 especificaba cada fase que debía dirigir el juez conciliador desde el momento mismo en que recibía a las partes en su despacho⁷¹. Vale la pena recalcar la función mediadora del juez en esta propuesta y su papel propiciador del acuerdo más conveniente entre las partes. La iniciativa oscilaba entre el protagonismo de los litigantes a la hora de buscar la mejor solución que evitara la judicialización del conflicto y la figura del conciliador que ajustaba a Derecho, a equidad y a justicia los acuerdos que se pudieran ir alcanzando. Así, pues, tras una primera fase en que las partes descargaban sus alegatos, el juicio de conciliación debía dar paso al papel central del juez, quien debía no solo poner sobre la mesa “sus derechos” y desincentivar “su introduccion en tribunales”, sino que sobre todo, le cabía motivar la mejor salida consensuada: “escitará á un avenimiento racional y prudente, proponiendoles los medios oportunos”. El conciliador debía canalizar el acuerdo alcanzado por las partes a través de las vías jurídicas:

“Si las partes se propusieren mutuamente medios de avenimiento, el conciliador (...) se los explicará, aclarará y esforzará, instruyendolas de sus derechos...”.

Pero Mariano Egaña dejaba en claro que ese ajuste jurídico de la resolución no se vinculaba al marco legal existente, sino a una concepción mucho más amplia del derecho, que involucraba los conceptos abstractos y trascendentes de “justicia” y de “equidad”. El jurista conservador, exhumaba así, ejes vertebrales de la administración de justicia en el marco de las culturas jurídico-jurisdiccionales: “...proponiendo él mismo otros medios que hallare mas conformes á justicia y equidad”⁷².

⁷⁰ *El Araucano*, Santiago, 19 de marzo 1831, véase Biblioteca Nacional, Sección Microfilm, N° 26, 5.

⁷¹ “El que ha promovido la conciliacion esplicará su solicitud, y los fundamentos en que la apoya; El demandado contestará lo que tuviere por conveniente, pudiendo replicar el actor y responder el demandado todas las veces que fuere necesario y el conciliador les concediere al efecto el uso de la palabra; En el discurso de sus alegatos presentarán las partes los documentos y justificativos que hicieren á su derecho; En seguida el conciliador las instruirá de sus derechos: las hará presente las esperanzas y temores que pueden concebir atendidas las particulares circunstancias del negocio, y los perjuicios que pueden resultar de su introduccion en los tribunales: y las escitará á un avenimiento racional y prudente, proponiendoles los medios oportunos; Si las partes se propusieren mutuamente medios de avenimiento, el conciliador dandoles el valor que en equidad les encuentre, se los explicará, aclarará y esforzará, instruyendolas de sus derechos, y proponiendo él mismo otros medios que hallare mas conformes á justicia y equidad; Aunque las partes no propongan medios de conciliarse, el conciliador deberá siempre proponerlos, á no ser que el negocio fuere tan manifiestamente justo y espedito que no admitiere en equidad medios conciliatorios”. Egaña, *op. cit.*, p. 16.

⁷² Egaña, *op. cit.*, p. 16.

Un cuarto y último punto de comparación entre los documentos examinados, tiene relación con la asesoría con que debía contar, o no, el juez para lograr encontrar la solución conciliatoria más pertinente, ajustada a la conveniencia de las partes y a derecho. En el Reglamento de 1824 se privilegiaba la resolución conciliatoria directa entre juez y partes involucradas, desincentivando la participación de terceros. De todos modos, en el título segundo, artículo octavo, se facultaba al juez conciliador a llamar consejeros, aunque especificando que debía hacerlo solo en caso que “la complicacion y arduidad del negocio asi lo exijan”⁷³. El proyecto de reglamento de la Corte de Apelaciones de 1831 sentó una modificación a este respecto. Contrariamente al reglamento antecesor, prohibía al juez a llamar por su cuenta asesores o consejeros de ningún tipo. Solo en caso de que el conciliador considerara que fuera “el negocio de arduidad”, podía incitar a las partes para que cada una llamase un consejero. Estos apoyos externos del juicio no debían tener vinculación con la resolución final de la disputa, sino, más bien, eran llamados para aclarar los términos del conflicto al juez o, en los términos del texto, “para solo el fin de ilustrarle”. Claro estaba si los asesores no comparecían en un máximo de tres días, el conciliador debía resolver⁷⁴.

El proyecto de Mariano Egaña también dedicó un acápite a la función de asesoramiento del juez conciliador. Lo hizo en los artículos 64, 81, 82 y 83. La principal modificación que pretendió introducir sobre el particular fue el carácter letrado que debían acreditar los asesores. Mariano Egaña puntualizaba con claridad que estos debían ser abogados. Así, se hacía partícipe del clima de opinión contemporáneo sobre la necesidad de desplazar a jueces y agentes legos en la administración de justicia para instalar en su reemplazo a funcionarios que hubiesen recibido instrucción formal en Derecho⁷⁵. Sin embargo, estos abogados asesores solo podían intervenir si ambas partes así lo habían requerido y tras la venia del juez a cargo de la instancia conciliatoria. Al conciliador le cabía evaluar si la presencia de estos abogados, dada la naturaleza del litigio, podría “facilitar el avenimiento”⁷⁶.

En lo demás, el proyecto de Mariano Egaña reprodujo lo dispuesto en el Proyecto de 1831 al respecto. Aunque resulta interesante destacar las expresiones utilizadas al fijar las condiciones que debía considerar el conciliador para propiciar la participación de los asesores:

⁷³ Anguita, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁴ *El Araucano*, Santiago, 12 de marzo 1831, véase Biblioteca Nacional, Sección Microfilm, N° 25, 3.

⁷⁵ Victor Brangier, “Transacciones entre ley y prácticas judiciales locales en tiempos de codificación. El caso de la visita judicial nacional. Chile, 1848-1849”, pp. 43-70.

⁷⁶ Egaña, *op. cit.*, p. 15.

“Cuando la demanda sobre que se promueve la conciliacion fuere complicada y árdua, a juicio del conciliador; ó éste observare demasiado acaloramiento, terquedad ó rudeza en los interesados; ó tuviere otros justos motivos...”.

Se trataba, a fin de cuentas, de prescripciones lo suficientemente amplias como para confiar en el arbitrio de cada juez para determinar la necesidad de asesoramiento en cada caso. Nociones como ‘acaloramiento’, ‘terquedad’, ‘rudeza’ u ‘otros justos motivos’, apuntaban a la prudencia del juez para decidir en su fuero íntimo, si la pugna que se ventilaba en su juzgado cabía o no dentro de estos conceptos amplios e imprecisos.

Al igual que el Reglamento de 1824 y el Proyecto de 1831, el texto de Mariano Egaña daba a entender que se priorizaba la resolución directa ente partes en conflicto y juez conciliador. Excluyendo la esfera letrada o incluyéndola en forma muy marginal, como los abogados-asesores en el proyecto de Mariano Egaña, se había diseñado una vía conciliatoria de corte “lego” y vecinal. Una etapa prejudicial, a fin de cuentas, protagonizada por jueces territoriales que tenían conocimiento de las correlaciones de fuerzas en su localidad. Se recogía de ese modo, una tradición jurídico-jurisdiccional en que los jueces vecinos debían mediar políticamente para encontrar la solución más justa y en equidad que restaurara la paz del vecindario.

CONCLUSIÓN

El examen de los expedientes presentes en el Archivo Nacional Histórico de Chile, permite encontrar una serie de causas tramitadas en las primeras décadas republicanas, donde se evidenciaban esfuerzos por llegar a un acuerdo equitativo entre las partes. Esta inclinación hacia la avenencia pacífica y al margen de lo dispuesto en la ley, muchas veces no dio resultado y el juicio debía seguir sus canales regulares, pero delata una actitud de las partes y de los jueces, por alcanzar un pacto conciliatorio y conveniente.

Este estudio ha partido de las interrogantes respecto a la tradición jurídica desde donde provenía esa orientación conciliatoria en la justicia local y de su expresión normativa en el Derecho chileno, desde las primeras décadas de construcción de la institucionalidad judicial republicana. Mediante la selección, estudio y análisis de bibliografía pertinente, se ha logrado colegir la existencia de una cultura jurídica proclive a la pacificación de las partes, durante el periodo colonial en Hispanoamérica. El núcleo del fenómeno habría sido la esfera judicial local, en tanto escenario político donde debían mantenerse los equilibrios propios de sociedades corporativas y jurídicamente desiguales.

Por otro lado se analizó la expresión legal de esta tradición jurídica y judicial en Chile, desde los primeros años de vida política independiente. Para ello, fue posible el estudio de tres textos jurídicos que incluían en su cuerpo la instancia prejudicial del “juicio de conciliación”. La hipótesis de la investigación se levantó para lograr una visualización del cruce entre aquella tradición jurídica y judicial del periodo colonial y estos juicios de conciliación, vigentes entre 1824 y 1836. A lo largo del análisis de los tres documentos fue factible encontrar elementos de la tradición jurídico-política de viejo cuño en la institución legal de los juicios de conciliación.

Resta, por último, proyectar el estudio hacia el análisis de los expedientes judiciales. No solo para este periodo en cuestión y para el juicio de conciliación, tal sino para su desborde en una serie de intentos, gestos, decisiones, argumentos y acciones de las partes y los jueces, que tendían hacia la avenencia de las partes. En la dispersión documental de esos esfuerzos y esas tácticas judiciales orientados hacia los acuerdos equitativos, podría evaluarse la intensidad de aparición de la figura jurídica de la conciliación y su hibridación con otras corrientes que fueron trepando en la arena judicial del periodo, como el legalismo y la profesionalización de los jueces.

BIBLIOGRAFÍA

- “Administración de Justicia. Reglamento que deben observar los Inspectores i Alcaldes de barrio. Rúbrica de O’Higgins, en cuatro de septiembre de 1819”, en Ricardo Anguita, *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de junio de 1913*, Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1913, tomo I.
- AGÜERO, ALEJANDRO, *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- AGÜERO, ALEJANDRO, “El testimonio procesal y la administración de justicia penal en la periferia de la monarquía católica, siglos XVII y XVIII”, en *Acta Histriae*, vol. 19, Koper, 2011.
- AGÜERO, ALEJANDRO, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en Marta Lorente (ed.), *De justicia de jueces a justicia de Leyes: hacia la España de 1870*, Madrid, Cuadernos de Derecho Judicial, 2006.
- AGÜERO, ALEJANDRO, “Ley penal y cultura jurisdiccional. A propósito de una Real Cédula sobre armas cortas y su aplicación en Córdoba del Tucumán, segunda mitad del siglo XVIII”, en *Revista de Historia del Derecho*, vol. 35, Buenos Aires, 2007.
- ALBORNOZ, MARÍA EUGENIA, “El mandato del ‘silencio perpetuo’. Existencia, escritura y olvido de conflictos cotidianos en Chile, 1720-1840”, en Tomás Cornejo y Carolina González (eds.), *Justicia, poder y sociedad. Recorridos históricos*, Santiago, Edicio-

- nes de la Universidad Diego Portales, Escuela de Historia, 2007.
- ALBORNOZ, MARÍA EUGENIA, "Seguir un delito a lo largo de los siglos: interrogaciones al cuerpo documental de pleitos por injuria en Chile", en *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 2, Santiago, 2006.
- ALBORNOZ, MARÍA EUGENIA, "Tensiones entre ciudadanos y autoridades policiales no profesionales. San Felipe, 1830-1870", en *Revista Historia y Justicia*, vol. 2, Santiago, 2013.
- ALFONSO X, *Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso El nono, glosadas por el Licenciado Gregorio López, del Consejo Real de Indias de S.M, Tomo III que contiene la VI° y la VII° Partida*, Madrid, Oficina de Benito Cano, 1789.
- ANGUITA, RICARDO, *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de junio de 1913*, Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1913, tomo I.
- ÁVILA MARTEL, ALAMIRO, "Discurso de recepción de D. Manuel Salvat Monguillot en la Academia Chilena de la Historia", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 87, Santiago, 1973.
- BAUER, ARNOLD J., *La sociedad rural chilena. Desde la Conquista española a nuestros días*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1994.
- BENGOA, JOSÉ, *Historia social de la agricultura chilena*, Santiago, Ediciones SUR, Colecciones Estudios Históricos, 1988, tomo I: El poder y la subordinación. Acerca del origen rural del poder y la subordinación en Chile.
- BILOT, PAULINE, "Las causas por 'torcida administración de justicia': Mirada letrada hacia prácticas legas en Chile, 1824-1875", en *SudHistoria*, N° 5, Santiago, 2012.
- BRAHM, ENRIQUE, *Mariano Egaña: derecho y política en la fundación de la República Conservadora*, Santiago, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, 2007.
- BRANGIER, VÍCTOR, "Justicia Criminal en Chile, 1842-1906 ¿Debido proceso o contención social?", en *Sociedad y Equidad*, vol. 1, Santiago, 2011.
- BRANGIER, VÍCTOR, "Transacciones entre ley y prácticas judiciales locales en tiempos de codificación. El caso de la visita judicial nacional. Chile, 1848-1849", en *SudHistoria*, N° 5, Santiago, 2012.
- BRAVO LIRA, BERNARDINO, "Arbitrio judicial y legalismo. El juez frente al derecho antes y después de la codificación en Europa e Iberoamérica", en Bernardino Bravo Lira (comp.), *El juez entre el derecho y la ley. Estado de Derecho y Derecho de Estado en el mundo hispánico, siglos XVI a XXI*, Santiago, Lexis Nexis, 2006.
- BRAVO LIRA, BERNARDINO, "Bello y la judicatura. La codificación procesal", en *Congreso Internacional "Andrés Bello y el derecho"*, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Departamento de Ciencias del Derecho, Editorial Jurídica de Chile, 1982.
- BRAVO LIRA, BERNARDINO, "Bello y la Judicatura II. La Codificación procesal", en Bernardino Bravo Lira (comp.), *El juez entre el derecho y la ley. Estado de Derecho y Derecho de Estado en el mundo hispánico, siglos XVI a XXI*, Santiago, Lexis Nexis, 2006.
- BRAVO LIRA, BERNARDINO, "Estudios de derecho y cultura de abogados en Chi-

- le. 1758-1998. Tres etapas: ius commune, codificación y descodificación en el Nuevo Mundo”, en Bernardino Bravo Lira (comp.), *El juez entre el derecho y la ley. Estado de Derecho y Derecho de Estado en el mundo hispánico, siglos XVI a XXI*, Santiago, Lexis Nexis, 2006.
- BRAVO LIRA, BERNARDINO, “Vigencia de las Partidas en Chile”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, N° 10, Valparaíso, 1985.
- CAVIERES, EDUARDO, “Faltando a la fe y burlando a la ley. Bigamos y adúlteros en el Chile tradicional”, en *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, N° 118, Santiago, 1998.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ, “Del estado presente a la familia pasada”, en *Quaderni Fiorentini. Per La Storia del pensiero giuridico moderno*, vol. 18, Florencia, 1989.
- COBOS, MARÍA TERESA, “La institución del juez de campo en el Reino de Chile durante el siglo XVIII”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 5, Valparaíso, 1980.
- CONTADOR, ANA MARÍA, *Los pincheira. Uncaso de bandidajes social. Chile 1817-1832*, Santiago, Bravo y Allende Editores, 1998.
- COUSIÑO, CARLOS, *Razón y ofrenda*, Santiago, Cuadernos Instituto de Sociología, 1990.
- CRUZ, ISABEL, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.
- CUTTER, CHARLES R., “El imperio ‘no letrado’: En torno al derecho vulgar de la época colonial”, en Juan Manuel Palacio y Magdalena Candioti (comps.), *Justicia, política y derechos en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- DI GRESIA, LEANDRO A., “Miradas letradas sobre instituciones legas. Las críticas y propuestas de los tesisistas en jurisprudencia para la reforma de la Justicia de Paz de la provincia de Buenos Aires (segunda mitad de siglo XIX)”, en *SudHistoria*, N° 5, Santiago, 2012.
- EGAÑA, MARIANO, *Proyecto de lei de administración de justicia y organización de tribunales*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1835.
- EYZAGUIRRE, JAIME, *Historia de Chile: Génesis de la nacionalidad*, Santiago, Zig-Zag, 1965.
- EYZAGUIRRE, JAIME, *Historia del Derecho* [1967], 18ª ed., Santiago, Editorial Universitaria, 2006.
- GALANTE, MIRIAM, “La historiografía reciente de la justicia en México, siglo XIX: perspectivas, temas y aportes”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 37, Madrid, 2001.
- GARRIGA, CARLOS, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, en *Istor*, vol. IV, N° 16, México D.F., 2004.
- GODOY, HERNÁN, *La cultura chilena: Ensayo de síntesis y de interpretación sociológica* [1982], Santiago, Universitaria, 1984.
- GÓNGORA, MARIO, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de Fundación (1492-1570)*, Santiago, Editorial Universitaria, 1951.
- GÓNGORA, MARIO, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- GUZMÁN BRITO, ALEJANDRO *Portales y el Derecho*, Santiago, Editorial Universitaria-UMCE, 1988.
- HERZOG, TAMAR, “Sobre la cultura jurídica en la América colonial. Siglos

- XVI-XVIII”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, N° 65, Madrid, 1995.
- HESPANHA, ANTONIO MANUEL, *Cultura jurídica europea: síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002.
- HESPANHA, ANTONIO MANUEL, “De Iustitia a Disciplina”, en Antonio Manuel Hespanha, *La Gracia del Derecho: economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- HESPANHA, ANTONIO MANUEL, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- HESPANHA, ANTONIO MANUEL, “Sabios y rústicos. La dulce violencia de la razón jurídica”, en Antonio Manuel Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- JOCELYN-HOLT, ALFREDO, *La Independencia de Chile. Tradición, modernización y mito* [1992], Santiago, DEBOLSILLO, 2012.
- LETÉLIER, VALENTÍN, “El Doctor Ocampo”, en *Revista de Derecho y Jurisprudencia*, vol. 5, N° 7, Santiago, 1908.
- LOZOYA, IVETTE, *Delincuentes, bandoleros y montoneros. Violencia social en el espacio rural chileno (1850-1870)*, Santiago, LOM Ediciones, 2014.
- MARTIRÉ, EDUARDO, *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las Indias. Del Iudex perfectus al iudex solutus*, Buenos Aires, Editorial Histórica, 2009.
- MIROW, MATTHEW C., *Latin American Law. A history of private law and institutions in Spanish America*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- MOLINA, EUGENIA, “Ladrones, vagos y perjudiciales. Los robos, sus actores y sus puniciones en una ciudad periférica del imperio español (Mendoza, 1770-1810)”, en *Revista Historia y Justicia*, vol. 1, Santiago, 2013.
- MORANDÉ, PEDRO, *Cultura y modernización en América Latina: Ensayo sociológico acerca del desarrollismo y de su superación*, Santiago, Universidad Católica de Chile, Instituto de Sociología, 1984.
- OVALLE, JOSÉ, “La justicia de mínima cuantía en México y otros países de América Latina”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, vol. 30, México D.F., 1977.
- PALMA, DANIEL, “La formación de una justicia republicana. Los atribulados jueces del orden portaliano, 1830-1850”, en María José Correa Gómez (coord.), *Justicia y vida cotidiana en Valparaíso. Siglos XVII-XX*, Santiago, Acto Editores-Universidad Andrés Bello, 2014.
- PUGLIESE, MARÍA ROSA, *De la justicia legala a la justicia letrada. Abogados y asesores el Río de la Plata 1776-1821*, Buenos Aires, Junta de Estudios Históricos de San José de Flores, 2000.
- RODRÍGUEZ, ANDREA, *Bandidos y mentalidad campesina. Un viaje desde los hechos a la leyenda. Chile central siglo XIX*, tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago, Universidad de Chile, 1999.
- ROJAS, MAURICIO, *Las Voces de la Justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, peticiones, bigamia, amancebamiento e injurias*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Sociedad y Cultura, 2008, vol. XLVIII.
- SÁNCHEZ AGESTA, LUIS, *El concepto del Estado en el pensamiento español del*

- siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- SCARDAVILLE, MICHAEL C., "(Hapsburg) Law and (Bourbon) Order: State Authority, Popular Unrest, and the Criminal Justice System in Bourbon Mexico City", in Carlos Aguirre & Robert Buffington (eds.), *Reconstructing Criminality in Latin America*, Washington Delaware, A. Scholarly Resources Inc. Imprint, 2000.
- SEDEILLÁN, GISELA, "La justicia penal. Formulación normativa y práctica judicial en la provincia de Buenos Aires durante la primera codificación penal", en Darío Barrera (coord.), *La justicia y las formas de autoridad. Organización política y justicias locales en territorios de frontera. El río de la Plata, Córdoba, Cuyo y Tucumán, siglos XVIII y XIX*, Rosario, ISHIR CONICET-Red Columnaria, 2010.
- "Sesión del Congreso Nacional", Santiago, 7 de octubre de 1811, en Valentín Letelier, *Sesiones de los Cuerpos Legislativos de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1887, tomo I, LII.
- "Sesión del Congreso Nacional", Santiago, 29 diciembre, 1823, en Valentín Letelier, *Sesiones de los Cuerpos Legislativos de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1887, tomo VIII.
- TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO, "El perdón de la parte ofendida en el derecho penal castellano (siglos XVI, XVII y XVIII)", en *Anuario de historia del derecho español*, vol. 31, Madrid, 1961.
- VALENZUELA, JAIME, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-LOM Ediciones, colección Sociedad y Cultura, 2001, vol. XXVII.
- VALENZUELA, JAIME, *Bandidaje rural en Chile Central: Curicó 1850-1900*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-LOM Ediciones, colección Sociedad y Cultura, 1991, vol. I.
- VALENZUELA, SERGIO, "Los tribunales de Justicia en tiempos de O'Higgins", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. 149, Santiago, 1981.

LA JUSTICIA DE PAZ EN LA PROVINCIA DE SANTA FE (1833-1854): JUSTICIA DE PROXIMIDAD, JUSTICIA DE TRANSICIÓN*

Darío G. Barrera

En un artículo reciente, invitando a la “historia judicial” desde su especialidad, la “historia de la Iglesia”, Jorge Traslosheros vierte varias afirmaciones que pueden compartirse: la primera es que “la historia judicial y de las instituciones no está de moda”¹; la segunda, que nuestras historias judiciales están todavía por hacerse. La tercera, y la más importante, que estas últimas deben edificarse sobre la crítica a la visión heredada del siglo XIX.

Sin embargo, el productor de dicha herencia debe amplificarse, porque justamente una visión parcial de ese legado ha embarullado la historia política de todo el siglo XX: ciertas historiografías muy dominantes del siglo pasado –desde la historia económica, la historia política, la jurídica e incluso la historia social– de manera consciente o inconsciente, sostuvieron un consenso que aseguró permanencia casi acrítica de la visión decimonónica: se trata de la identificación profunda de la historia política con la historia del Estado, convicción que salvo raras excepciones –como las de Georges Balandier, Bartolomé Clavero o Jean-Frédéric Schaub, entre otros pocos más– no ha sido cuestionada.

Este *status quo* todavía está muy vivo, y ha asumido una forma sutil: los problemas de la historia política han sido homologados con los problemas de la historia del Estado y, de este modo, con ropajes más vistosos, ha impedido visibilizar algunos temas cargados de vida política, pero, sobre todo, ha organizado una jerarquía y una disección de los problemas historiográficos a partir de la genealogía del Estado que, por su propia naturaleza retrospectiva, ocluyó temas que no se dejaban atrapar².

* Una versión oral de este trabajo fue discutida en el seminario internacional “Dimensiones de la Justicia: Estado e Iglesia en América siglos XVI-XIX”, en la Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, durante los días 5 y 6 de agosto de 2014. Agradezco a los colegas participantes sus comentarios y sugerencias. El trabajo corresponde al proyecto “Perfiles socioeconómicos, relaciones políticas y culturas jurídicas. Estudio comparado entre jueces de primera instancia y jueces de paz de Buenos Aires y Santa Fe (1821-1854)”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (a través del PICT 1845), Argentina.

¹ Lo hace sin ambages y dos veces en la misma página: Jorge Traslosheros, “Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España. Problemas, objeto de estudio y fuentes”, p. 129.

² Algo que propuse en una conferencia ofrecida en Santiago de Compostela en 1999, luego aparecida como artículo en la revista *Secuencia*: Darío Barrera, “Por el camino de la Historia Política: hacia una historia política configuracional”, pp. 163-196.

Entonces, aunque lo que dice Jorge Traslosheros es verdad –la historia de la justicia no está de moda y está por hacerse– no es menos cierto que sería imposible que estuviera *de moda* porque ha sido formulada desde perspectivas que actúan como un revulsivo del paradigma estatalista, produciendo muchas dudas allí donde todavía reinan sobre todo las certezas.

Son muchos los colegas que, con toda legitimidad, se aferran a una única categoría para nombrar formas de poder político. Aunque la consideran cambiante y matizada –los adjetivos siempre acompañan en la tarea– lo que está en el fondo del asunto es que la categoría se mantiene y se abona la ilusión de que el artefacto a estudiar a través suyo existe desde siempre, es *hidráulico, antiguo, moderno, colonial* o *nacional*, pero siempre es Estado.

Esto ofrece la ventaja nada despreciable de poder apoyarse sobre bibliotecas gigantescas que ofician de plataforma segura y duradera, pero tiene la desventaja de impedir la visualización de algunos temas que aquella asociación impide percibir como, por ejemplo, las diferentes correlaciones que existen entre órdenes jurídicos, concepciones jurisdiccionales del territorio e instituciones políticas a lo largo de la historia.

De cualquier modo, y admitiendo que la historia de la justicia no está de moda, el problema de la justicia como objeto de la historia hecha por historiadores está instalado. Ha conseguido ser formulado –y desde enfoques diversos– como un problema independiente, se ha asumido que tiene su propia cronología, en su nombre se sostienen debates y hasta cuenta con espacios que la Sociología de la ciencia considera como rasgos de identidad en el campo científico –proyectos, institutos, centros de estudios y hasta revistas³. Todo esto expresa muy bien el resultado de un diálogo con *las otras historias* y, sobre todo, una situación de saludable, aunque respetuosa emancipación respecto de su continente, que no era otra que la Historia del Derecho, disciplina orgánica que, durante más de siglo y medio fue practicada en el Viejo y el Nuevo Mundo por abogados y juristas.

No obstante, examinando la historiografía hispanoamericana del último medio siglo, cualquier estado de la cuestión que recorte la historia de las instituciones judiciales advertiría algunos desbalances: los altos tribunales se han estudiado mucho más que las instituciones de baja justicia; la justicia criminal ha sido, como objeto de análisis, más seductora que la civil y la justicia urbana que la rural, con la honrosa excepción del caso de la historiografía sobre Buenos Aires, donde los estudios sobre este tema son diversos, muchos, muy buenos y donde, al revés, para épocas como la primera mitad del siglo XIX, más sobre la justicia rural que sobre la urbana.

³ El caso chileno es evidente, y es en este sentido pionero en Hispanoamérica con la revista *Historia y Justicia*.

Sobre las *bajas justicias* se había estudiado poco y nada. Quizá una de las razones del reciente interés por ellas radique en las agendas instaladas por las reformas judiciales socialdemócratas en Francia, España y América Latina. Esto puso sobre el tapete el problema de las denominadas *justicias de proximidad*⁴ y, uno de los *corredores* entre presente y pasado –la cuestión de la *accesibilidad* a la justicia– ha sido instalado por los problemas de la gubernamentalidad y no de la historia del Estado.

La cuestión de las justicias de cercanías –o vecinales, como se llaman en España y en Chile– forma parte de la atención que han captado en muchos países las bajas magistraturas urbanas y las justicias rurales. A continuación aislaré algunos tratamientos que recibió una de estas bajas magistraturas, la justicia de paz, tratando de mostrar algunas diferencias que provienen de las experiencias concretas así como de las herramientas disciplinares con las cuales se ha estudiado: propondré las originalidades que muestra el caso rioplatense, caracterizaré su implementación en Santa Fe y, por último, a caballo de la creación de la figura del jefe político también en Santa Fe, señalaré cuáles son los motivos por los cuales el estudio de este problema aporta elementos para una historia de la justicia en una de sus líneas claves, cual es la historia de la lenta desvinculación entre las funciones de *juzgar* y *gobernar*, proceso medular para comprender la edificación del moderno orden jurídico constitucionalista y de la construcción del Estado como forma de poder político dominante en nuestras sociedades⁵.

UNO.

LA JUSTICIA DE PAZ: EXPERIENCIAS Y ABORDAJES

a) El problema del uso del nombre y el alcance del concepto

Una aclaración quizá innecesaria para quienes están familiarizados con la temática, pero importante para explicar la selección de los casos y las experiencias que siguen: “justicias de paz” es el nombre genérico que reciben

⁴ Darío Barrera, “Justicia de proximidad: pasado y presente, entre la historia y el derecho”, pp. 50-57.

⁵ La historiografía hispanoamericana sobre el Estado, generosa en estudios sobre la represión, el castigo y sobre las mínimas fibrilaciones del poder estatal asumido como poder opresor, prestó escasa atención, por ejemplo, a la historia de relación entre los poderes republicanos o los poderes del Estado, lo cual hubiera permitido –a la misma historia estatalista y genealógica del Estado– señalar zonas que, desde el mismo punto de vista, han sido señaladas en Francia, por ejemplo, como áreas de “estatización incompleta”. Jacques-Guy Petit, “La Justice en France, 1789-1939. Une étatisation modèle?”, pp. 85-103.

en casi todo el mundo las “justicias de equidad”⁶. En esta homologación se basan, por ejemplo, algunos análisis que plantean los antecedentes de la justicia de paz en la Constitución gaditana: este es un caso paradigmático para la tradición hispanoamericana, porque la figura del “juez de paz” no aparece mencionada, pero sus funciones se pueden identificar en los artículos referidos a los alcaldes locales como conciliadores prejudiciales⁷.

Entonces, asumiendo que este tipo de menciones –como uso blando del concepto de justicia de paz– no son en absoluto incorrectas. El siguiente panorama está compuesto con las experiencias de implementación que utilizaron la fórmula “justicia de paz” para designar un tipo específico de baja justicia y cuyos jueces fueron nombrados política y jurisdiccionalmente como “jueces de paz”.

b) Tradiciones atlánticas: Inglaterra y sus colonias

El caso de más larga data es el inglés, y sobre el mismo puede consultarse una extensa bibliografía. Sin embargo, la *identidad* del nombre oculta diferencias de contenido en lo que concierne a la práctica. Hacia 1361 jueces legos de los condados ingleses concentraban múltiples funciones administrativas y judiciales, civiles como criminales⁸. La figura habría pasado desde allí a los territorios coloniales en América y Oceanía. Sin embargo, aquí también la institución abriga cierta evolución semántica al mismo tiempo que sensibles variantes regionales: en primer término, el instituto fue creado para nombrar un cierto modo de gobierno de los campos en clave de *pacificación* a la salida de un periodo de guerra. Lo que hace el Estatuto de Edward III en 1360 es consolidar la puesta en manos de la *local gentry* la *pacificación* de sus propios condados⁹.

A pesar de lo que podamos entender como rasgos comunes entre estas *justice of the peace* anglosajonas y las latinas, la diferencia esencial es que en sus orígenes es una concesión a los señores para hacer uso de facultades juris-

⁶ También en el actual territorio argentino: Sanjurjo advirtió que en Mendoza –donde se instaló en 1872– en 1864 se llamaba “jueces de paz” a los decuriones. Inés E. Sanjurjo de Driollet, “La Justicia de Paz en Mendoza. Leyes 1872, 1876 y 1880”, pp. 129-144.

⁷ La referencia es el título V, capítulo 2, sobre todo los artículos 282, 283 y 284. Los análisis son: Silvia Loli, “Acceso a la Justicia y Justicia de Paz en el Perú”, pp. 83-110; Wilfredo Ardito Vega, *Propuestas para la promoción del acceso a la justicia en las zonas rurales*. Su sentido de juez doméstico o local también está presente en una fuente profusamente citada, José Carlos Chiaramonte, “Política: Artículo de carta interesante de un amigo del país residente en reinos extranjeros”.

⁸ Melina Yangilevich, “Justicia de paz, territorio y construcción estatal en la frontera sur de Buenos Aires, primera mitad del siglo XIX”.

⁹ Inicialmente se los nombraba como *guardians of the peace* aludiendo de manera descriptiva a su función durante la inmediata posguerra. El proceso cristalizó en el estatuto de 1360 que, bajo el reinado de Edward III, estableció el oficio de *Justice of the Peace* como “permanent police and administrative institution”. Charles Austin Beard, *The office of Justice of the Peace in England in its origin and development*, p. 40.

diccionales y policiales (incluso punitivas) sobre la población campesina, es decir, que está más cerca de las *justices de villages* francesas, contra las cuales se creó la *justice de paix* en 1791. En cambio, sí pueden entablarse algunas comparaciones con las modalidades que adquieren los *justices of the peace* después de la Revolución de 1640¹⁰.

Francia

En Francia –y el mundo de la historia del Derecho o la historia política francesa, sino a lo que puede percibirse como un *sens pratique* presente entre los gobernados– existe una memoria consciente y una historiografía que, amén de las posibilidades que contiene el concepto y por experiencia histórica nacional, identifica a la justicia de paz como la forma paradigmática de las *justicia de proximidad*. De la misma manera, historiográficamente se asume que las vicisitudes de esta justicia durante el periodo revolucionario constituye el tema arquetípico, y existe una producción muy vasta y de excelente factura desde el punto de vista de la Historia del Derecho. Las construcciones tienen un orden casi programático: orígenes, legislación, dispositivos jurídicos, materialidad judicial, auxiliares, conflictos asociados, prosopografías¹¹.

La institución fue creada en agosto de 1790 para regular conflictos “en equidad” y no según Derecho. Surge ambigua, porque nace de la liquidación del feudalismo, pero reteniendo lo esencial del Antiguo Régimen, privilegiando la negociación entre partes al frío imperio de una ley. Este instituto resolvía el problema abierto por la abolición de los señoríos, ya que la justicia señorial, primer grado de jurisdicción, era la única forma de justicia posible para la mayor parte de la población francesa, que vivía en el campo y era campesina. El problema serio fue en todo caso cuantitativo, porque la Revolución reemplazó los casi setenta mil jueces señoriales existentes hacia 1789 con apenas siete mil jueces cantonales, que son estos jueces de paz¹². Para el caso francés la inspiración es clara y proviene de los Países Bajos.

“La meilleure loi, le plus excellent usage, le plus utile que j’aie jamais vu, c’est en Hollande. Quand deux hommes veulent plaider l’un contre l’autre, ils sont obligés d’aller d’abord au tribunal des *conciliateurs*, appelés

¹⁰ Norma Landau, *The Justices of the Peace, 1679-1760*.

¹¹ Sobre los diversos niveles de proximidad considerados, los periodos en los cuales la historiografía francesa aplica este concepto, así como para un tratamiento detallado de su historiografía, véase Barrera, “Justicia de proximidad...”, *op. cit.* Allí se analizan los trabajos de Guillaume Métairié, Pierre Delaigue, Jacques-Guy Petit, Jean-Pierre Royer, Gilles Rouet, Jean-Claude Farcy, Claude y Claudine Coquard, entre otros.

¹² Jacques-Guy Petit (dir.), *Une justice de proximité, la justice de paix (1790-1958)*, p. 11.

faiseurs de paix. Si les parties arrivent avec un avocat et un procureur, on fait d'abord retirer ces derniers, comme on ôte le bois d'un feu qu'on veut éteindre. Les *faiseurs de paix* disent aux parties: Vous êtes de grands fous de vouloir manger votre argent à vous rendre mutuellement malheureux; nous allons vous accommoder sans qu'il vous en coûte rien"¹³.

Este fragmento, citado como una "carta de 1745", fue recogido en *Recueil de pièces fugitives en prose et en vers*, censurado por el Conseil en 1739 y publicado en Holanda durante 1740. En Francia la justicia de paz fue suprimida en 1958 y, para muchos analistas, esto abrió una verdadera brecha entre los franceses y el sistema judicial. Que el caso francés constituya una de las mejores referencias históricas e historiográficas a la cual referirse para nuestras realidades no es azaroso ni arbitrario: por una parte, España y Francia compartieron una cultura jurídica común desde antiguo y sobre todo durante el siglo XVIII¹⁴; por otra, la similitud del modelo territorial, jurídico y jurisdiccional de la institución de justicia de paz entre Francia y Argentina es tal que la búsqueda de posibles canales de circulación de modelos se impone. Enseguida surgen los procesos de laicización, la cultura política de la casa de Borbón, la influencia jesuítica a través de la educación en el Colegio de Córdoba y su legado en el San Carlos de Buenos Aires, la Constitución gaditana o los nombres de Bernardino Rivadavia –el ministro de gobierno de Martín Rodríguez que redactó la reforma judicial de 1821 en Buenos Aires– y también el de Gustave Bellemare, redactor de un plan de organización judicial para esa provincia por encargo del gobernador Manuel Dorrego¹⁵.

España y sus excolonias

Por razones de economía deo dejó de lado el caso de Portugal y el de Brasil –el estudio de Thomas Flory es excelente y constituye, sin duda, una referencia

¹³ Véase Voltaire "Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande (1739)".

¹⁴ Renée Martinage, *Histoire du droit pénal en Europe*; Anthony Padgen, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*; António Manuel Hespanha, *Cultura política europea. Síntesis de un milenio*.

¹⁵ El *Plan general de organización judicial para Buenos Aires*, fue publicado por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y el Instituto de Historia del Derecho de la Universidad de Buenos Aires en 1949 con una "Noticia Preliminar" de Ricardo Levene. La propuesta de Gustave Bellemare fue presentada al gobierno de Buenos Aires el 15 de agosto de 1828. Ricardo Levene asumió que la fuerte inclinación por el *modelo francés* se explica por el origen del autor, pero también porque este encontraba afinidad entre las costumbres de su país y las de estos pagos. Sobre la inclusión del *jurado* sugiere que lo tomó de Inglaterra-Estados Unidos porque la institución fue desterrada por el despotismo –nótese que la misma está presente en la Constitución gaditana, pero que el mismo Napoleón Bonaparte había ignorado durante la ocupación.

para comparar con Buenos Aires, cosa que ya hizo Juan Manuel Palacio en *La paz del trigo...*¹⁶ y voy a enfocar sobre nuestra tradición política más inmediata, que proviene de la crisis de 1808 en España, la *vacatio regis* y las posteriores *emancipaciones* fruto de la disolución de la monarquía hispánica. El panorama hispanoamericano es de por sí complejo y amplio, por lo cual solo presento unas pinceladas.

a) En territorio español la justicia de paz fue instituida por la reforma de 1855¹⁷. Que no se implementara durante la ocupación napoleónica tiene sus razones, y las mismas atañen a su orientación liberal. Se ha dicho que algunos toman genéricamente las justicias de equidad. Esto promueve cierta confusión en la cronología y plantea un problema vinculado con dos problemas caros a la historia política hispanoamericana: la emancipación y la tradición liberal gaditana: algunos análisis –sobre todo en la historiografía peruana– pretenden encontrar los antecedentes de la justicia de paz en la Constitución de 1812.

Pero la Carta de Cádiz no menciona la figura del “juez de paz”. El capítulo 2 del título V alude a los derechos de los españoles a “... terminar sus diferencias por medio de jueces árbitros, elegidos por ambas partes” (art. 280), a que el oficio de conciliador en cada pueblo lo ejercerá el alcalde (282, para “negocios civiles o por injurias”) y que aquel,

“...con dos hombres buenos, nombrados uno por cada parte, oirá al demandante y al demandado, se enterará de las razones en que respectivamente apoyen su intención; y tomará, oído el dictamen de los dos asociados, la providencia que le parezca propia para el fin de terminar el litigio sin más progresos, como se terminará en efecto, si las partes se aquietan con esta decisión extrajudicial” (art. 283).

Como queda claro, la mediación debía realizarla un *alcalde* en su calidad de *conciliador* y su decisión era considerada *extrajudicial*, de hecho un artículo previo, el 281, alude a que para que dicha decisión pudiera proseguir una vía ejecutoria, las partes no debían haberse reservado el derecho de apelar.

b) En Perú y Bolivia, la figura del juez de paz está presente en las constituciones de 1823 y 1826, y desde el primer momento –al igual que

¹⁶ Thomas Flory, *El juez de paz y el jurado en el Brasil imperial*; Juan Manuel Palacio, *La paz del trigo. Cultura legal y sociedad local en el desarrollo agropecuario pampeano (1880-1945)*.

¹⁷ Ferando Inchausti Gascón, “La figura del juez de paz en la organización judicial española”, pp. 183-213.

en el Río de la Plata— como justicia lega¹⁸. En Venezuela o Colombia la figura se incorporó a los esquemas judiciales hace muy poco tiempo (1994 y 1999)¹⁹. En Ecuador hace pocos meses, en 2014. En Chile que se lo utiliza como una forma de la justicia vecinal —y está en el tapete por la misma razón que en Colombia, Ecuador, Francia, Argentina u otros países, por las reformas judiciales en clave socialdemócrata— pero, para no alargar más, solo diré que puede remontarse al siglo XIX desde el hilo del nombre en México²⁰, Uruguay²¹ y Paraguay, donde fue reglamentada en 1875²². El caso rioplatense (hoy argentino), por tanto, constituye sin ninguna dudas una excepción histórica e historiográfica.

DOS.

LA JUSTICIA DE PAZ EN EL RÍO DE LA PLATA: SU CARÁCTER EXCEPCIONAL (HISTÓRICO E HISTORIOGRÁFICO)

Su especificidad en el contexto hispanoamericano está vinculada a un hecho que ha sido señalado: ser un experimento temprano (el gobierno de Buenos Aires la implementó en 1821) de la mano de la supresión de los gobiernos municipales y de sus órganos corporativos de gobierno, esto es, los cabildos —porque en 1821 se suprimieron los de Buenos Aires y Luján. La singularidad y la importancia de la supresión de los municipios para el proceso político rioplatense ha sido señalada y enfatizada desde hace muchos años por José Carlos Chiaramonte y Marcela Ternavasio, entre otros²³.

A causa de la particular disolución de los territorios y las jurisdicciones de la gobernación-intendencia de Buenos Aires y del virreinato del Río de la Plata, esta fórmula no constituyó ni una salida única adoptada por los estados provinciales y dicha heterogeneidad sobrevivió a la Constitución de 1853,

¹⁸ Vega, *op. cit.*

¹⁹ En ambos casos se tomó como modelo la organización peruana, pero en lugar de poner énfasis en las necesidades de la población rural se volcó a su faceta urbana, las principales ciudades de ambos países (Bogotá, Medellín y Cali en Colombia; Caracas, Maracaibo y Puerto Ordaz en Venezuela) tienen ahora centenares de despachos de justicia de paz.

²⁰ Georgina López González, “Jueces y magistrados del siglo XIX: continuidad jurídico-institucional en México”.

²¹ Enrique Véscovi, “La administración de justicia en Uruguay”.

²² Corte Suprema de Justicia, *El poder Judicial en el Paraguay. Sus orígenes y organización. 1870-1900*, tomo I.

²³ Para contrastar con lo que sucedió en el resto de América hispánica véase Antonio Annino, “Imperio, constitución y diversidad en la América hispana”, pp. 179-227; Marcela Ternavasio, “Entre el cabildo colonial y el municipio moderno: los juzgados de paz de campaña en el Estado de Buenos Aires, 1821-1854”, pp. 295-336. De la misma autora *Gobernar la Revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*.

cuyo régimen federal permitió formas diversas de justicia local que cada provincia podía adoptar en su carta constitucional. Esta situación desalienta la idea de encontrar un “origen” para la justicia de paz en el Río de la Plata primero y en Argentina después...

También es excepcional el tratamiento historiográfico que el tema ha recibido en Argentina.

En casi todos los países que adoptaron la justicia de paz –a excepción de Francia y sobre todo de Inglaterra– los estudios sobre sus orígenes fueron realizados por abogados o juristas, y parecen ser solo el sucedáneo de una cierta obligación por construir una mirada retrospectiva que, en definitiva, apenas compone breve capítulo en trabajos que están preocupados por el presente y que tienden a la apología o a la crítica de la institución en forma actual.

Un caso casi paradigmático es el trabajo de Fernando Inchausti Gascón, la única referencia sobre el tema. En él apenas se expone la creación de la justicia de paz por la reforma de 1855, para señalar que los jueces de paz del sistema español actual son “...jueces no profesionales a los que no se exige estar en posesión de conocimientos jurídicos...”²⁴.

Este interés retrospectivo, desvinculado de las transformaciones sociales que explican la existencia y el funcionamiento de la justicia de paz, también aparece en trabajos peruanos y bolivianos donde la institución es más antigua, puesto que figura en los textos constitucionales del temprano siglo XIX. En estos casos, su interés como instituto histórico parece provenir de su papel en la solución de problemas actuales de accesibilidad a la justicia en clave de *justicia lega*²⁵ y también como forma privilegiada de acceso a la justicia por parte de las comunidades indígenas –sentido que comparten con las producciones venezolanas y colombianas sobre el particular²⁶.

En la Constitución peruana el tema también presenta algunas particularidades: se asume que los alcaldes de los pueblos toman el papel de jueces de paz, pero –a diferencia de la tradición gaditana, de donde los juristas suponen que proviene la figura– se los identifica como tales. El artículo 142 de la Constitución de 1823 dice “los alcaldes *son* los Jueces de Paz de su respectiva población” e, incluso, se extiende la posibilidad de ejercer dicho oficio –en poblaciones numerosas– a los regidores. Estos *jueces de paz* de la Constitución peruana de 1823 son alcaldes o regidores a quienes se exige al menos diez años de residencia en su municipio –garantía del reconocimiento que podrían gozar por parte de las poblaciones para las cuales oficiarán como mediadores,

²⁴ Inchausti Gascón, *op. cit.*, p. 187.

²⁵ Por ejemplo, la ya citada tesis doctoral de Wilfredo Ardito Vega.

²⁶ Aunque en esta historiografía y la ecuatoriana hay un interés por las justicias rurales y las justicias legas del siglo XIX.

art. 144—, pero la instancia, si bien no pertenece a la jurisdicción ordinaria, era *obligatoria* (art. 120) y reconocida como justicia sumaria (verbal) de menor cuantía en lo civil y en lo criminal “sobre injurias leves, y delitos menores que solo merezcan una moderada corrección” (art. 143).

Bien al contrario, en el caso argentino el tema ha sido menos estudiado por los juristas que por los historiadores, que lo han trabajado mucho y sin hacer genealogía de la institución. Entre los historiadores el principal estudio lo hizo el secretario del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Humanidades de la que en 1954 era la ciudad de Eva Perón (Benito Díaz)²⁷, que fueron retomados y puestos en valor desde la Historia del Derecho por autores que hoy son clásicos (Ricardo Levene y Carlos Mario Storni los primeros) y recientemente por Dardo Ramírez Braschi e Inés Sanjurjo (entre otros)²⁸. Pero desde hace más de dos décadas es un tema al cual le han hincado el diente los historiadores, lo cual —en perspectiva de historiografía nacional— presenta muchas ventajas sobre lo que puede leerse acerca de otras regiones de Latinoamérica e, incluso, de España.

En primer lugar, porque se ha tratado de restituir las conexiones entre la forma de hacer justicia y la sociedad en la cual la misma se practica. Para la mayor parte de los investigadores que aportaron sobre este tema, estudiar el funcionamiento de la justicia de paz no fue en primera instancia un fin en sí mismo sino, al contrario, un medio para explicar, por ejemplo, la dinámica política del rosismo²⁹. Indagando en relaciones económicas, políticas o sociales, estos historiadores debieron analizar el funcionamiento de la justicia de paz para comprender mejor los tópicos principales que estaban trabajando. Puede afirmarse que desde luego existen desequilibrios regionales —hay más estudios para el territorio de Buenos Aires, algo menos para los de Santa Fe, Córdoba, Mendoza y bastante menos para otras provincias—, pero esta situación no es exclusiva de la temática ni opaca las calidades del conjunto.

Estas características, resultado del intento de construcción de un estado de la cuestión atento a la producción de varios países y desde varias disciplinas, me permitió identificar que varios juristas latinoamericanos, a la hora

²⁷ Benito Díaz, *Los juzgados de paz de campaña de la Provincia de Buenos Aires (1821-1854)*.

²⁸ Dardo Ramírez Braschi, *Judicatura, poder y política. La Justicia en la provincia de Corrientes durante el siglo XIX*; Sanjurjo de Driollet, *op. cit.*, pp. 129-144.

²⁹ Véanse los trabajos, en este sentido, pioneros de Jorge Gelman, Ricardo Salvatore, Juan Carlos Garavaglia o Raúl Fradkin. Jorge Gelman, “Justice, état et société. Le rétablissement de l’ordre à Buenos Aires après l’indépendance (1810)”, pp. 111-124; Juan Carlos Garavaglia “Alcaldes de la Hermandad et Juges de Paix à Buenos Aires (XVIII-XIXe siècle)”; así como los estudios publicados en *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*; Ricardo Salvatore, *Subalternos, derecho y justicia penal. Ensayos de historia social y cultural argentina, 1829-1940*. De Raúl Fradkin véanse sus compilaciones *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural* y *La ley es tela de araña. Ley, justicia y sociedad rural en Buenos Aires*.

de construir los suyos, cayeron en conclusiones que no se condicen con la calidad de sus investigaciones. Algunas sentencias comparativas son ingenuas: Wilfredo Ardito –cuyo trabajo es en muchos órdenes excelente– supone, por ejemplo, que la justicia de paz fue durante muchos años “...una institución propia del Perú...”. Apoyado en que para Bolivia y Venezuela se trata de una jurisdicción voluntaria, es decir, una suerte de mediación no obligatoria cuyas resoluciones no constituyen sentencias ni, por lo tanto, tienen fuerza jurídica³⁰ se convence de que la peruana, por ser jurisdiccional, es “única en América Latina”. El caso rioplatense y argentino –muy estudiado y con una producción muy bien difundida– le hubiera ahorrado tales cotas de parroquialismo, incluso, le hubiera permitido percibir la dimensión transatlántica del modelo.

TRES.

LA JUSTICIA DE PAZ EN SANTA FE

En el caso de la provincia de Santa Fe se trata, por una parte, de una experiencia terminada: fue creada en 1833 y clausurada en 2011³¹. Desde el punto de vista historiográfico, la producción entre historiadores del Derecho, abogados e historiadores es bastante pareja.

El reglamento aprobado por la Sala de Representantes en 1833³² creaba esta institución con el ánimo de enfrentar la administración de justicia de menor cuantía en el ámbito de la ciudad –donde suplantaban no a los alcaldes ordinarios, reemplazados por los jueces de primera instancia, sino a sus dependientes, los alcaldes de barrio– y el reemplazo de los delegados de justicia y gobierno en la villa del Rosario (el alcalde mayor) así como de la figura colonial del “alcalde de la santa hermandad”.

El nombramiento de los jueces de paz quedaba en manos del Gobernador y se expresaba a través de uno de los instrumentos reservados a su oficio: el decreto³³. El artículo 4 instituía un juez de paz para cada uno de los cuarteles de la ciudad y otro *para las chacras* con jurisdicción *desde las primeras quin-*

³⁰ Instituto de Defensa Legal, *La justicia de paz en los Andes*.

³¹ Ley provincial del 2 de agosto de 2011 suprimió en Santa Fe la experiencia de la justicia de paz y creó, en su lugar, una “justicia comunitaria de pequeñas causas”.

³² También creó la justicia civil y criminal en primera instancia; un juez de policía con el mismo sueldo que el juez de primera instancia; un defensor de menores; ocho jueces de paz (cuatro para la ciudad; una para la campaña; una para Rincón, una para Coronda, una para Rosario). Registro Oficial de la Provincia de Santa Fe [ROSF], “Reglamento provisorio para los empleados y atribuciones que deben subrogar el Cuerpo municipal...”, capítulo II.

³³ Solo la Junta de Representantes podía sancionar “leyes”, mientras que el Gobernador podía legislar a través de decretos y resoluciones. También podía enviar “minutas de decretos”, proyectos o reglamentos que la junta sancionaba luego con fuerza de ley.

tas. La designación tenía el carácter de carga pública, continuaba siendo *ad honorem* mientras que la del alcaide de cárcel estaba dotada con un sueldo de diez pesos mensuales, más alto que los cien anuales que se asignaban al defensor de pobres y menores o a los jueces de primera instancia. El juzgado de paz para el departamento del Rosario estaba dotado con un sueldo de cien pesos anuales y tenía bajo su responsabilidad dos comisarios auxiliares (para la ciudad) así como la potestad de proponer la creación de los que creyera necesario para la campaña, pero sin sueldo³⁴. Las judicaturas de paz ordenadas para Coronda y Rincón de San José (art. 7), también alcanzaban la jurisdicción del “departamento” y, a semejanza de los jueces del Rosario, tendrían comisarios auxiliares³⁵. La diferencia es que para Rosario se establecía de antemano que fueran dos mientras que los otros podrían proponer su creación (“los que su población y circunstancias exigieren”); la coincidencia radicaba en que los comisarios y cualquier otro tipo de auxiliar se designaba en todos los casos sin sueldo.

Estos “empleos” (no se habla ya de *oficios*, algo que se sostuvo hasta el final en el lenguaje corporativo del cabildo) tendrían un año de duración y “el gobierno” (lo cual podría querer significar el gobernador) resolvería al cabo de este tiempo su renovación o no en el cargo respectivo (art. 8). No se hace ninguna mención a su forma de elección.

De los jueces de paz de Rosario y de Coronda se esperaba la observancia de la práctica oral de los jueces civiles y criminales de la capital, pero que suplieran la ausencia de escribano –en el cual residía no solo un saber jurídico que podía garantizar el debido proceso sino sobre todo la presunción de “satisfacción de verdad” o de legitimación de los actos judiciales– con la de “dos vecinos de buen juicio y fama” mientras que las ausencias de defensor general y de juez de policía debían cubrirse con designaciones de la misma calidad en “hijos del lugar”³⁶. Se admitía la imposibilidad de brindar la asistencia de un escribano formado –los escribanos en la ciudad de Santa Fe garantizaron la continuidad territorial de una cultura jurídica y judicial–, pero se los emplazaba a rodearse de “hombres buenos”, un estilo de requerimiento muy apegado a la tradición castellana expresada como *codex* durante el siglo XIII en las *Partidas* para la vecindad, el testimonio y la asignación de oficios.

La proximidad física de los juzgados de Rincón y Coronda con el de la capital relevaban a sus magistrados de admitir demandas por escrito: reci-

³⁴ Y gozará el sueldo de cien pesos anuales. Este tendrá comisarios auxiliares en dicha Villa, y en la campaña se crearán los que se juzguen necesarios, unos y otros á propuesta del Juez de Paz y sin sueldo alguno. Reglamento, art. 6 (Rosario), ROSF, capítulo I, p. 243.

³⁵ ROSF, *op. cit.*, capítulo I.

³⁶ *Op. cit.*, capítulo IV.

biéndolas, tenían la obligación de remitirlas al juez de primera instancia de la capital sin iniciar proceso de ningún tipo (cap. IV, art. 2); lo mismo sucedía si tenían que enfrentar el inicio de un proceso criminal: aprehendido el reo, no debían abrir causa alguna, sino remitirlo con la seguridad pertinente al juzgado de primera instancia en lo criminal con sede en la ciudad de Santa Fe. El de Rosario, en cambio, tenía un plazo máximo de un mes para realizar el sumario del proceso que terminaba con la confesión del reo a quien remitía entonces junto con sus actuaciones al “gobierno” (el Gobernador o un ministro suyo) donde se decidía cuál de los jueces de primera instancia intervendría³⁷.

Los comisarios de la Villa del Rosario y de Coronada –bajo la égida directa del juez de paz de cada jurisdicción– tenían atribuciones idénticas a los jueces de paz de la capital: debían oír y sentenciar oralmente en causas de hasta veinticinco pesos y en “...cualquiera otra cuya resolución importe el orden de la familia y tranquilidad del Cuartel ó distrito de su dependencia”³⁸. Esta baja justicia representaba la figura del antiguo *pater familias* y reunía, como los antiguos alcaldes de la hermandad lo hacían en la campaña, funciones de justicia, gobierno y policía, ya que podían hacer arrestos, pero sobre todo tenían la obligación de “cortar por vías suaves” cualquier turbación del orden público “...en el distrito de su Cuartel y á una cuadra al frente de su morada, ó de otro, sino vive en ella el que le corresponde”³⁹. Cuando la vía suave no bastaba, podían pasar estos jueces y comisarios al “uso de la fuerza”, que involucraba a los vecinos de su dependencia, bien convocados *ad hoc* o ya constituidos como “partida celadora”. El Reglamento disponía que los vecinos de Coronada y de San José del Rincón fueran “auxiliares para casos de fuerza armada”, dejando librado a algo que se puede denominar en principio un *sui generis* mutuo acuerdo los procedimientos de reclutamiento para conformar esta fuerza.

Desde 1833, tanto si se trataba de justicia de paz para la ciudad o la campaña, fue una justicia lega: solo a partir de 2006 se exigió el título de abogado a los nuevos aspirantes.

³⁷ La cuestión de la proximidad física de los juzgados también incidía en los tiempos judiciales de los procesados: un apelante, por ejemplo, contaba con plazos que parecen considerar el tiempo de recorrido físico del traslado de los papeles de un punto judicial al otro. Mientras una sentencia verbal del juez de paz del Rosario podía recurrirse durante un mes, el tiempo para quien lo hiciera sobre una sentencia del juez corondino se reducía a quince días y en el Rincón a ocho. ROSE, *op. cit.*, capítulo IV, art. 3.

³⁸ *Op. cit.*, art. 5. Sus sentencias debían ser ejecutadas en ocho días y eran apelables solo de seis pesos para arriba.

³⁹ *Op. cit.*, art. 8.

CUATRO.

UNA IMPRESCINDIBLE COMPARACIÓN CON BUENOS AIRES⁴⁰

En 1973, Víctor Tau Anzoátegui señaló con claridad que frente a las prematuras señales que marchaban hacia un “moderno poder judicial” en Buenos Aires, en el extremo opuesto debía ubicarse a Santa Fe

“...donde parece que por más tiempo persistió la tradición de la justicia española, con resultados que una cuidadosa investigación en las fuentes locales deberá determinar”⁴¹.

Este diagnóstico, pasado por alto durante años, es un acierto que merece ser profundizado.

- 1) Para comenzar, la frase de Sáenz Valiente –retomada por Ricardo Levene– *las salas*⁴² *nacen cuando mueren los cabildos* no sirve para Santa Fe. En Santa Fe la Sala fue erigida en 1815 en medio de un proceso de construcción de nuevas legitimidades por autoridades emergentes que de todos modos no podían prescindir ni de las instituciones ni de las elites comerciales y políticas coloniales porque ellas constituían una extracción de las mismas, eran una expresión de esas instituciones y de esas elites. La Revolución provocó adhesiones, divisiones y hasta simpatías intermitentes, pero no la emergencia de un sujeto antes invisible o inexistente... La Junta (o Sala de Representantes) convivió en Santa Fe con el cabildo por muchos años. Esto fue así porque la duplicidad representativa (o, en realidad, *legitimante*, porque solo la Junta se arrogaba una representatividad que negaba al cabildo) fue útil para Estanislao López quien, como Gobernador, utilizaba una u otra instancia para avalar diferentes tipos de iniciativas.
- 2) En Santa Fe, la justicia de paz fue lega hasta 2006: la diferencia con Buenos Aires es que allí se intentó con jueces letrados muy tempranamente, incluso para la campaña. Aunque esto fracasó, la vinculación entre la institución y el mundo letrado no estuvo en la agenda santafesina hasta 173 años después de su creación!, mientras que Bernardino Rivadavia intentó hacerlo para la justicia de campaña apenas tres años

⁴⁰ Este apartado ha tomado y desarrollado en Darío G. Barrera, “La supresión del cabildo y la creación de los juzgados de paz: dimensión provincial de la justicia de equidad en el litoral rioplatense (Santa Fe, 1833)”.

⁴¹ Víctor Tau Anzoátegui, “La administración de justicia en las provincias argentinas (1820-1853). Planteo preliminar para su estudio”, pp. 205-249.

⁴² Sinécdoque para “Sala de Representantes” o “Junta de Representantes” o “Junta de Comisarios”, como en Santa Fe.

después de su implementación⁴³. En Buenos Aires existe justicia de paz letrada provincial desde 1979 y se han hecho varias reformas desde entonces.

- 3) En Buenos Aires la reforma de 1821 dividió taxativamente la justicia letrada y de la lega con procedimientos bien diferenciados, mientras que en Santa Fe –donde no había letrados más allá de los doctores en Teología y en Derecho que residían en la ciudad– se pretendía que los jueces de paz (legos) actuaran observando lo prescripto para los jueces de primera instancia, exigiéndoles que respetaran un gran número de artículos que regulaban el procedimiento de los primeros.
- 4) La implementación de la justicia de paz en la reforma bonaerense de 1821 –del mismo modo sucedió con esta institución en el Brasil imperial en la Constitución de 1824 y su implementación en 1827–⁴⁴ se daba en el marco de la ejecución de un ideario liberal que veía en las autonomías y la “elección” local de los jueces –así como su inserción en una organización judicial completa– un claro signo de avance de los modelos republicanos. A la inversa, su implementación en Santa Fe se acompañó de medidas que sugieren que se iba en la dirección opuesta.
 - a) Mientras que la justicia bonaerense se organizaba en 1822 con un tribunal superior de justicia, en Santa Fe el reglamento que la organiza es coetáneo de la supresión del hasta entonces existente *tribunal de alzada* –que había sido creado en 1826 por el propio Estanislao López, y que durante los seis años de su duración estuvo integrado por la misma terna, que él mismo había designado. El Gobernador se reservó, desde 1833, tanto el “cúmplase” en las sentencias de los jueces como el constituir el único grado de apelación de todas las sentencias.
 - b) Esto es curioso porque –además de ir contra el ideario republicano y liberal– al mismo tiempo, liquidaba por completo la imagen de la “justicia colonial”, pues con la supresión del cabildo se perdía también la única figura colegiada que podía significar una referencia donde elevar recursos de apelación que evocara a la Audiencia –también suprimida en 1812, pero reemplazada por sucesivos tribunales de apelación. En Santa Fe, por si fuera poco, cabildo y tribunal de alzada sesionaban en el mismo edificio.

⁴³ Sobre el intento de justicia letrada en la campaña bonaerense, Raúl Fradkin, “¿Misión imposible? La fugaz experiencia de los jueces letrados de Primera Instancia en la campaña de Buenos Aires (1822-1824)”, pp. 143-164.

⁴⁴ Flory, *op. cit.*, capítulo IV.

- c) En Buenos Aires esta baja magistratura fue, con toda claridad, una carga pública sin pago alguno. En Santa Fe, los de Rosario y Coronda fueron nombrados como empleados *a sueldo* del gobierno provincial.
- d) En Buenos Aires fueron “elegibles” por las poblaciones locales, algo que no sucedió en Santa Fe, donde los designaba y redesignaba el Gobernador. Es muy conocido que el carácter “electivo” de los jueces bonaerenses no fue en la práctica nada *liberal* y que después de la unificación de las comisarías y los juzgados a fines de 1829 cada juez decidía a su sucesor. Rosas lo hizo todavía más político a partir de 1836 cuando pedía “evaluar” fidelidad a su causa en los candidatos⁴⁵.

CINCO.

DESDE EL CASO A LO GENERAL, POR EL CAMINO DE LA HISTORIA DE LA JUSTICIA COMO REVULSIVO DE LA HISTORIA ESTATALISTA

Retomando el caso santafesino –y sobre todo desde el juzgado de paz del Rosario– algunas cuestiones que aparecen cuando se desplaza el foco de la historia de las leyes y de las ideas hacia la historia del funcionamiento efectivo de la institución judicial, encarando este proceso desde la cronología, la agenda y la sensibilidad de la historia de la justicia.

La composición de una historia orientada por los tópicos liberales no puede encontrar en la santafesina una sola línea para argumentar a favor del desarrollo de una “lucha de ideas” en los orígenes del poder judicial de la provincia⁴⁶.

⁴⁵ En 1824 se suprimen los jueces de primera instancia de campaña, donde persisten los departamentos, pero como *comandancias militares* –la del norte y la del sur, luego se agrega la del centro. Desde 1822 la selección se hacía a partir de la presentación de ternas de candidatos a cargo del jefe de policía por informaciones de los subalternos. El jefe debía elevarlas al Ministerio de Gobierno, quien elegía, nombraba y publicaba en el registro oficial. El Superior Tribunal de Justicia notificaba a los electos. Los jueces de paz salientes de la campaña, con dos testigos, debían recibir juramento de los entrantes. Cuando a fines de 1829 se unificaron comisarías con juzgados los jueces retuvieron la posibilidad de proponer las ternas para sus propios sucesores. El decreto del 9/4/1836 dispuso que los salientes debían remitirlas al Ministerio en noviembre, acompañada de la clasificación correspondiente. Rosas fundamentó el decreto diciendo que debía *estudiar* a los candidatos –en quienes evaluaba aptitudes y fidelidad a la *Santa Causa de la Federación*. Díaz, *op. cit.*, pp. 80-81 y 83.

⁴⁶ De cualquier modo, en las actuaciones judiciales se advierten huellas de algo que investigamos, que tiene que ver con lo que la gente pensaba de sus instituciones y de sus funcionarios que regulaban a favor de la realización de debates por duplicado. En el Reglamento para la Junta... (1834), el capítulo IX está dedicado a la dinámica del debate. El primer artículo de este capítulo regula “Todo proyecto será puesto dos veces en debate”, ROSE, *op. cit.*, capítulo I, p. 275.

A partir del reglamento de 1833 –clave en la cronología de la historia de la justicia, porque surge de la liquidación del cabildo y la redefinición del conflictivo *asunto de la justicia*–⁴⁷ el gobierno *civil* (ni militar ni religioso) y la administración de la justicia de la Villa del Rosario y de su *partido* fueron puestos en manos de un “juez de paz”, que –al igual que sus predecesores el *alcalde mayor* y el *alcalde de la santa hermandad* de Rosario, por ejemplo– concentró facultades de justicia, gobierno y policía.

Esto fue así hasta 1852, cuando comenzaron a recortársele esas facultades hasta sacarlo del gobierno de la villa de la mano de la asignación del título de ciudad para Rosario (1853) se crearon el juzgado de policía (1852), la jefatura política (1854) y un juzgado civil y criminal (1854).

El periodo de la concentración: entre 1833 y 1852, los jueces de paz del Rosario, dependientes del gobernador de la provincia, estaban al frente del gobierno político de la villa del Rosario. Además, podían oír justicia y sentenciar (en causas de hasta cien pesos), pero también practicar arrestos por el término de ocho días; hacer cumplir sentencias de pena de muerte en delitos cometidos dentro del departamento; conducir las fuerzas que guardaban el orden público; dictar ordenanzas y reglamentos y perseguir a vagos, ladrones y salteadores. También tenían que atender las obras públicas y conservar el aseo de las calles.

Saliendo de los prospectos legales y situándose en los papeles de los jueces de paz se puede corroborar que se ocupaban de todos estos asuntos y de otro, muy sensible, vinculado con la “construcción del Estado”. Los jueces de paz también debían y podían recaudar: eran colectores de impuestos⁴⁸.

Los jueces de paz sacaban ventaja de minimizar delitos: emprendían legítimos y sumarísimos procesos bajando el asunto de *delito* a *infracción* porque de ese modo, como intuitivos seguidores del artículo 1 del *Código Penal* francés, podían penar con multas: los motivos, que en otra circunstancia podrían obrar como umbral de un proceso criminal –juegos prohibidos, borracheras o carneos no autorizados– se convertían en una fuente de ingresos inmediatos para el titular de todas las potestades. Una cuenta de febrero de 1850, preparada por Marcelino Bayo, juez de paz de la Villa del Rosario, permite observar que cobraba por el alumbrado, imponía las clásicas multas a pulperos, pero también otras por exhibiciones obscenas, blasfemias, sellos, y –con un estilo que todavía sobrevive en algunas instituciones– hasta recaudaba una inveterada contribución de fin de año. Bayo podía ser sintético y penar con una multa

⁴⁷ Sonia Tedeschi, “Los últimos años de una institución colonial: el cabildo de Santa Fe y su relación con otros espacios político-institucionales entre 1819 y 1832”.

⁴⁸ Evangelina De los Ríos y Carolina Piazzini, “Comisarios de campaña en el departamento Rosario: entre ocupaciones públicas e intereses privados (1850-1865)”, pp. 381 y 412.

dos delitos diferentes: condenó a Luis Lago y Manuel Pérez a pagar un peso de multa por haber muerto una gallina ajena.

Otro aspecto nada inocente coloca a estos jueces en el centro del paradigma de la justicia de jueces como delegación de una virtud: podían perdonar.

Uno de los instrumentos más impresionantes a la hora de pulsar el carácter transitivo de esta institución es que la reglamentación, de dejarle ancho margen para tomar decisiones, ponía en sus manos la posibilidad de ser indulgente, lo que le otorgaba crédito ante los infractores o posibles infractores. Rémora de la *gracia regia* y base de la justicia de equidad, los artículos 8 y 9 del Reglamento de 1833 le sugieren utilizar la “vía suave” para cortar disturbios. Se pedía a los jueces de paz que utilizaran primero la persuasión. Si este camino no resultaba convincente, podían actuar por la fuerza por ellos mismos o enviando una patrulla celadora. Esta patrulla no era profesionalizada ni enviada por el gobierno provincial: debía ser reclutada, entre hombres de armas o entre los vecinos en general. Las medidas más extremas que podían tomar eran las de arresto o prisión, según la gravedad del hecho.

Otro de los aspectos que muestra el carácter jurisdiccionalista de este oficio puede encontrarse en las calidades requeridas para quienes lo ejercían. En aquel orden, el ejercicio jurisdiccional era asumido por quienes se decían o eran considerados como provenientes de la parte “más sana y más valiosa” de la comunidad, y se colocaban a la cabeza de la misma. Disuelto el cabildo, la naturaleza representativa del juez de paz funcionaba de esta manera, como dice Alejandro Agüero, de representación por identidad⁴⁹. Por otra parte, no se esperaba de él que administrara justicia con arreglo a leyes, sino que conservara el equilibrio social haciendo paces a través de un procedimiento que sobre todo debía ser oral. Es el arquetipo de lo que Bobadilla llamaba el gobierno de la Justicia⁵⁰.

En Rosario tampoco residía un juez de policía, por lo cual el juez de paz concentraba esa jurisdicción, y estaba al frente de los comisarios y de sus fueros; la cuestión de la *concentración* de funciones llegó al cénit cuando el 21 de diciembre de 1852 el gobierno provincial suprimió la comandancia militar de Rosario –único contrapeso para el juez de paz.

Pero el *reflujo* comenzó pronto: el 28 de diciembre de 1852 se instaló en Rosario el juzgado de policía a cargo del coronel Estanislao Zeballos, lo cual retiró de la órbita del juez de paz las cuestiones de policía. El 7 de enero de 1853 se creó para la villa del Rosario el cargo de defensor de pobres y menores –que ocupó por primera vez Domingo Correa– y en noviembre del mismo

⁴⁹ Alejandro Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, p. 33.

⁵⁰ Retomado por Carlos Garriga y Alejandro Agüero en diversos trabajos. Véase sobre todo Carlos Garriga “Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)”, pp. 67-160.

año se creó el cargo de comisario general, a causa de que por las muchas tareas con las cuales estaba recargado el juez de paz se había "...complicado la Administración de justicia y hecho difícil la pronta expedición de los asuntos judiciales, con perjuicio de público"⁵¹.

En el mismo documento donde se erige la comisaría general para el Rosario se hace referencia a la resistencia que los ciudadanos tenían para desempeñar el cargo, que se incrementaban con el aumento de la población: queda claro que algunas tareas no eran muy gratas. Los jueces de paz estuvieron felices de que la *recolección de las gorduras* de las reses del consumo y proveer velas para las oficinas del Estado provincial, pasaron a ser obligación del comisario.

Al momento de la organización política, administrativa y judicial de la ciudad de Rosario y de su departamento, las funciones del juez de paz quedaron redefinidas como las de un auxiliar del nuevo *ejecutivo*, el jefe político a cargo de los cuarteles de la ciudad, que en 1856 eran seis. La administración de la justicia fue puesta bajo la jurisdicción de un "...Juez de Primera Instancia en lo Civil y Criminal con un sueldo de mil pesos anuales y con jurisdicción en todo el Departamento..."⁵².

CONCLUSIONES.

LA HISTORIA DEL GOBIERNO Y SU CORRESPONDENCIA CON LOS ÓRDENES JURÍDICOS

Las reformas judiciales que implementaron este instituto en el Río de la Plata tienen en común el haber instituido, por primera vez después de trescientos sesenta años, una justicia *desvinculada de la ciudad y de su gobierno*. Fueron las *primeras justicias sin cabildo*, fueron las *primeras justicias locales sin municipio*. Esto es de una importancia suprema para comprender las transformaciones políticas posrevolucionarias. Pero, en afinidad con lo que han dicho otros colegas desde la historia política, no significaron lo mismo en todas partes ni en todo momento, y mucho menos su carácter significó una renovación, antes bien, en muchas ocasiones fue todo lo contrario.

Es bastante posible, por ejemplo, que la justicia de paz fuera implementada en Santa Fe porque –en la concepción que López tenía sobre las instituciones de justicia– permitía continuar con una práctica de gobierno conocida por quienes gobernaban y, sobre todo, *admisible para los gobernados*, recuérdese siempre que hombres de condición media y baja participaron siempre en la

⁵¹ Oscar Ensink, *Historia Institucional de Rosario*, pp. 79-80; ROSF, *op. cit.*, capítulo II, 1848-1858, p. 126.

⁵² José Pérez Martín, "Evolución del Poder Judicial en Santa Fe", tomo I, p. 215.

ciudad, pero sobre todo en las áreas rurales, como activos colaboradores de los jueces, tenientes de alcalde, comisarios, celadores, etc. En cualquier caso, lo que es evidente –y ya lo había señalado Víctor Tau en su hora– es que cuando López instauró la justicia de paz en 1833, sus intenciones se ubicaban en las antípodas de la reforma rivadaviana de 1821.

Los primeros hombres que fueron elegidos jueces de paz tanto en Santa Fe como en el resto de los casos ya tenían experiencia en materia de gobierno y de baja justicia: habían ejercido como alcaldes de la hermandad o como alcaldes mayores; eran vecinos reconocidos (para bien y para mal, puesto que algunos lo eran por su proverbial tendencia a hacer abuso de la portación de la vara) del área donde podían ejercer una autoridad patriarcal que no era percibida como antigua ni como anómala.

Al mantener reunido en un solo cuerpo –en una *cabeza*– gobierno y justicia, el “empleo” reemplazaba bien la función municipal y resolvía en la ciudad y en las áreas rurales uno de los más graves problemas que había dejado abierto la disolución de los cabildos, cual era reconocer físicamente el lugar o el cuerpo ante el cual ir a *pedir justicia*.

Entonces, la justicia de paz era una *justicia menor*, pero lo que es muy importante, en casos como el de Rosario retuvo *todas* las capacidades de justicia, gobierno y policía: hasta la implementación de la jefatura política en 1854 retuvo y contuvo las funciones de justicia y gobierno.

Por motivos como este, la justicia de paz es uno de los problemas más incómodos de estudiar históricamente porque plantea dificultades insalvables para el *paradigma estatalista*: hija de la Revolución francesa y portadora de una tradición republicana fue concebida como dispositivo de innovación en la reforma judicial que propuso Bernardino Rivadavia tras la disolución de la corporación capitular en Buenos Aires, pero de los agitados debates que inspiró en la historiografía bonaerense, bien pronto surgió una conclusión que está sobre el buen camino: parafraseando a un querido colega, el éxito de esta institución como dispositivo de gobierno en la campaña bonaerense no se basó en su potencial revolucionario y modernizante sino –al contrario– en que fue “la menos estatal” de las instituciones judiciales⁵³.

Porque reunía funciones jurisdiccionales con las de gobierno y policía, creo que el instituto de justicia de paz –y a través suyo los hombres que encarnaron estas judicaturas menores– durante el largo periodo que se abre con la crisis de la *vacatio regis* hasta la sanción de la Constitución Nacional y la reinstalación del municipio en los territorios rioplatenses, como deja ver

⁵³ Fradkin, “¿Misión...”, *op. cit.*

con claridad el caso de Rosario, constituye una justicia de transición⁵⁴ entre dos órdenes jurídicos: el jurisdiccionalista y el constitucionalista.

Las justicias de equidad funcionaron –en todos los territorios de tradición hispánica– como un puente entre las culturas jurisdiccionalista y constitucionalista –dicho así para resumir el paso de una cultura basada en la ley como elemento indisponible⁵⁵ y la vecindad como atributo de pertenencia a una comunidad confesional a otra donde la primera comenzaba a ser resultado de política y la segunda como atributo de pertenencia a una comunidad política donde el principio del tercero excluido no pasaba por la confesión religiosa sino por la confraternización política alrededor de un identificador interregional promovido como Nación.

La historia de la justicia es revulsiva, claro está, si se asume una perspectiva hermenéutica y antropológica: si persiste en la mirada historicista –que la confina a ser una suerte de especialidad necesaria en el marco de la historia del Estado– desde luego que el resultado no puede sino confirmar los supuestos de la historia del Estado y, en consecuencia, convertirse en apenas la historia de uno de sus poderes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, ALEJANDRO, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en Marta Lorente, *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2006.
- ANNINO, ANTONIO, “Imperio, constitución y diversidad en la América hispana”, en *Historia Mexicana*, vol. LVIII, N° 1, México D.F, 2008.
- ARDITO VEGA, WILFREDO, *Propuestas para la promoción del acceso a la justicia en las zonas rurales*, Lima, PUCP, Doctorado en Derecho, 2011.
- AUSTIN BEARD, CHARLES, *The office of Justice of the Peace in England in its origin and development*, New York, Burt Franklin, 1904.
- BARRIERA, DARÍO, “Justicia de proximidad: pasado y presente, entre la historia y el derecho”, en *PolHis*, vol. 10, Mar del Plata, 2012.
- BARRIERA, DARÍO, “La supresión del cabildo y la creación de los juzgados de paz: dimensión provincial de la justicia de equidad en el litoral rioplatense (Santa Fe, 1833)”, en Elisa Caselli, *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la monarquía hispánica a los Estados nacionales (España y América, siglos XVI-XIX)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BARRIERA, DARÍO, “Por el camino de la Historia Política: hacia una historia política configuracional”, en *Secuencia*, vol. 53, ciudad, 2002.

⁵⁴ El concepto es de Jon Elster, *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica*.

⁵⁵ Siguiendo a Carlos Garriga, se utiliza *jurisdiccionalismo* “...para expresar la consideración del derecho como un orden declarativo a partir de principios religiosamente indisponibles”, en “Presentación”, p. 14.

- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, *El poder Judicial en el Paraguay. Sus orígenes y organización. 1870-1900*, Asunción, CIEJ, 2011, tomo I.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS, "Política: Artículo de carta interesante de un amigo del país residente en reinos extranjeros", *Gazeta*, Buenos Aires, 27 de abril de 1816, en José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, estados. Orígenes de la Nación Argentina, 1800-1846*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- DÍAZ, BENITO, *Los juzgados de paz de campaña de la Provincia de Buenos Aires (1821-1854)*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1959.
- ELSTER, JON, *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica*, Madrid, Katz, 2006.
- ENSINK, OSCAR, *Historia Institucional de Rosario*, Santa Fe, UNL, 1967.
- FLORY, THOMAS, *El juez de paz y el jurado en el Brasil imperial*, México, FCE, 1986.
- FRADKIN, RAÚL, *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- FRADKIN, RAÚL, *La ley es tela de araña. Ley, justicia y sociedad rural en Buenos Aires*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- FRADKIN, RAÚL, "¿Misión imposible? La fugaz experiencia de los jueces letrados de Primera Instancia en la campaña de Buenos Aires (1822-1824)", en Darío G. Barrera, *Justicias y fronteras. Estudios sobre historia de la Justicia en el Río de la Plata*, Murcia, Editum, 2009.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, "Alcaldes de la Hermandad et Juges de Paix à Buenos Aires (XVIIIe-XIXe siècle)", in *Études Rurales*, N° 149-150, Paris, 1999.
- GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- GARRIGA, CARLOS, "Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)", en *Revista de Historia del Derecho* N° 34, Buenos Aires, 2006.
- GARRIGA, CARLOS, "Presentación" *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Instituto Mora, 2010.
- GELMAN, JORGE, "Justice, état et société. Le rétablissement de l'ordre à Buenos Aires après l'indépendance (1810)", in *Études Rurales*, N° 149-150, Paris, 1999.
- HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL, *Cultura política europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Tecnos, 2002.
- INCHAUSTI GASCÓN, FERANDO, "La figura del juez de paz en la organización judicial española", en *Reforma Judicial. Revista Mexicana de Justicia*, N° 8, México D.F., 2006.
- INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL, *La justicia de paz en los Andes*, Lima, IDL, 2005.
- LANDAU, NORMA, *The Justices of the Peace, 1679-1760*, London, University of California Press, 1984.
- LOLI, SILVIA, "Acceso a la Justicia y Justicia de Paz en el Perú", en Ana Teresa Revilla, *Acceso a la Justicia*, Lima, OTCPIJ, 1997.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, GEORGINA, "Jueces y magistrados del siglo XIX: continuidad jurídico-institucional en México", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/62666>; DOI: 10.4000/nuevomundo.62666.

- MARTINAGE, RENÉE, *Histoire du droit pénal en Europe*, Paris, PUF, 1998.
- PADGEN, ANTHONY, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- PALACIO, JUAN MANUEL, *La paz del trigo. Cultura legal y sociedad local en el desarrollo agropecuario pampeano (1880-1945)*, Buenos Aires, Edhasa, 2004.
- PÉREZ MARTÍN, JOSÉ, "Evolución del Poder Judicial en Santa Fe", en *Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe*, Santa Fe, Provincia de Santa Fe, 1967, tomo I.
- PETIT, JACQUES-GUY, "La Justice en France, 1789-1939. Une étatisation modèle?", in *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, vol. 6, N° 1, Paris, 2002.
- PETIT, JACQUES-GUY (dir.), *Une justice de proximité, la justice de paix (1790-1958)*, Paris, PUF, 2003.
- RAMÍREZ BRASCHI, DARDO, *Judicatura, poder y política. La Justicia en la provincia de Corrientes durante el siglo XIX*, Corrientes, Moglia Ediciones, 2008.
- RÍOS, EVANGELINA DE LOS y CAROLINA Piazzini, "Comisarios de campaña en el departamento Rosario: entre ocupaciones públicas e intereses privados (1850-1865)", en Juan Carlos Garavaglia, Juan Pro y Eduardo Zimmermann, *Las fuerzas de guerra en la construcción del Estado. América Latina, siglo XIX*, Rosario, Prohistoria-SBLA, 2012.
- SALVATORE, RICARDO, *Subalternos, derecho y justicia penal. Ensayos de historia social y cultural argentina, 1829-1940*, México, Gedisa, 2010.
- SANJURJO DE DRIOLLET, INÉS E., "La Justicia de Paz en Mendoza. Leyes 1872, 1876 y 1880", en *Confluencia*, N° 2, Cuyo, 2003.
- TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, "La administración de justicia en las provincias argentinas (1820-1853). Planteo preliminar para su estudio", en *Revista de Historia del Derecho*, N° 1, Buenos Aires, 1973.
- TEDESCHI, SONIA, "Los últimos años de una institución colonial: el cabildo de Santa Fe y su relación con otros espacios político-institucionales entre 1819 y 1832", en *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, vol. LIX, Santa Fe, 1993.
- TERNAVASIO, MARCELA, "Entre el cabildo colonial y el municipio moderno: los juzgados de paz de campaña en el Estado de Buenos Aires, 1821-1854", en Marco Bellingeri (coord.) *Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional. Representación, justicia y administración en Iberoamérica. Siglos XVII-XIX*, Torino, Otto Editore, 2000.
- TERNAVASIO, MARCELA, *Gobernar la Revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- TRASLOSHEROS, JORGE, "Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España. Problemas, objeto de estudio y fuentes", en María de Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- VÉSCOVI, ENRIQUE, "La administración de justicia en Uruguay", en José Ovalle Favela, *La administración de justicia en Iberoamérica*, México, UNAM, 1993.
- VOLTAIRE "Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande (1739)", in Voltaire, *Œuvres complètes*

tes, Mélanges, Paris, Ed. CD Rom, 2011, tome II.

YANGLEVICH, MELINA, "Justicia de paz, territorio y construcción estatal en la

frontera sur de Buenos Aires, primera mitad del siglo XIX", en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mendoza, 2013.

SOBRE LOS AUTORES

MARÍA ELENA BARRAL: Doctora en Historia de la Universidad Pablo de Olavide (España). Se desempeña como investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Tecnológicas con sede en el Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires y es profesora adjunta regular de la Universidad Nacional de Luján (Historia americana colonial y seminarios de Historia de la Iglesia Católica). Dirige y codirige proyectos de investigación de la UNLu, CONICET y ANPCYT. Ha sido invitada a universidades de Argentina (UNT, UNICEN, UNR), Francia (EHESS, FMSH, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Université de Reims, IEA-Paris), España (UPO, Universidad de Sevilla), Perú (Universidad de San Agustín de Arequipa) y Hungría (ELTE, Universidad Eötvös Loránd). Es co-coordinadora del grupo RELIGIO (Instituto Ravignani-UBA).

DARÍO G. BARRIERA: Obtuvo el título de Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Rosario (UNR, Argentina) y el de Doctor en Historia y Civilizaciones por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (EHESS, París, Francia). Se desempeña como profesor titular ordinario en la cátedra de Historia de América II (Colonial) de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, donde también dirige el Centro de Estudios de Historia Social de la Justicia y el Gobierno (CEHISO-JG). Como investigador independiente del CONICET en la Unidad Ejecutora ISHIR (Investigaciones Sociohistóricas Regionales). Es director de la revista *Prohistoria*.

VÍCTOR BRANGIER PEÑAILILLO: Doctor en Historia, Universidad de Chile; Magíster en Historia, Universidad de Chile; Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Se desempeña como docente en Universidad Bernardo O'Higgins y en Universidad Andrés Bello. Desarrolla líneas de investigación asociadas a la Historia de la justicia criminal en Chile, durante el siglo XIX, desde una óptica social y cultural. Cuenta con publicaciones nacio-

nales e internacionales al respecto. Miembro del grupo de estudios Historia y Justicia y del equipo editorial de la *Revista Historia y Justicia*.

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ: Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, académica del Departamento de Historia de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez y miembro del laboratorio de Mundos Coloniales y Modernos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación se insertan dentro de la historia cultural de América colonial y la nueva historia institucional. Autora de varios artículos, entre sus publicaciones destacan: “Formación de una institución: las visitas de idolatrías”, 2011; “Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII, 2012; “Buscando el control social en las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile: precariedad del proyecto disciplinador”, 2014 y en la actualidad prepara su publicación *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*.

IGNACIO CHUECAS SALDÍAS: Doctor en Exégesis por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia; Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Visiting Assistant in Research (VAR), en Yale University, USA; magister y bachiller por la Westfälische Wilhelms Universität-Münster, Alemania. Entre sus publicaciones destacan: *Y la Reina de Sabá vio toda la Sabiduría de Salomón. Un estudio sincrónico del texto de 1 Reyes 10,1-13*, Roma, 2002; “Interacción entre Historia y Teología en los escritos del Nuevo Testamento: El caso de la Biografía de Pablo”, 2011; “De india de encomienda a madre de encomendero. Mestizaje en la high society chillaneja a fines del siglo XVII, 2013 y “Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del siglo XVII, 2106. Ha participado en numerosos proyectos de investigación en el ámbito nacional e internacional Actualmente es profesor en el Departamento de Historia de la Universidad Alberto Hurtado, y sus líneas de investigación están centradas en la historia social de las fronteras y periferias imperiales americanas durante la Edad Moderna, con énfasis en los fenómenos coloniales.

RAFAEL GAUNE CORRADI: Doctor en Historia por la Scuola Normale Superiore di Pisa y Máster en Historia por la Universidad degli Studi Roma Tre. Es profesor del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Realizó una investigación posdoctoral en el Max Planck Institute de Frankfurt y, actualmente investiga en un proyecto FONDECYT Iniciación sobre la normatividad del perdón entre Roma y Chile en el siglo XVII. Integra un grupo de investigación sobre las cartografías del dolor financiado por el

Iam Ramsey Centre for Science and Religion de la Universidad de Oxford. Ha publicado los siguientes libros: *Historias de racismo y discriminación en Chile*, junto a Martín Lara, 2009; *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*, junto a Verónica Undurraga, 2014 y *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*, 2016. Es coordinador del Laboratorio de Mundos Coloniales y Modernos de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

PILAR LATASA: Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid (1995) y profesora titular habilitada por el área de Historia de América (2007) en la Universidad de Navarra (España). Especialista en Perú colonial, sus investigaciones han abordado, por un lado, diferentes aspectos de la historia política y social del virreinato y, por otro, desde los últimos años, la formación del matrimonio en el mundo andino desde la perspectiva de la historia social. A la primera línea de trabajo corresponden sus publicaciones: *Administración virreinal en el Perú: gobierno del marqués de Montesclaros 1607-1615*, 1997, obra de la que es autora; también *Reformismo y sociedad en la América borbónica*, 2003 y *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*, 2011, obras de las que es editora. De la segunda línea cabe destacar los trabajos más recientes: “Publicidad y libertad en el matrimonio: autoridad paterna y dispensa de amonestaciones en Lima, 1600-1650”, 2008 e “If they remained as mere words: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, en prensa. Ha realizado estancias de investigación en Lima, financiadas por la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural (2001) y por la Fundación Carolina (2005), vinculada en ambos casos con el Instituto Riva Agüero (PUCP).

INÉS ELENA SANJURJO: Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Profesora adjunta efectiva de Historia Institucional Argentina, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Miembro titular del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires. III Premio Internacional Ricardo Zorraquín Becú por su libro: *La organización político administrativa de la campaña mendocina en el tránsito del Antiguo Régimen al Orden Liberal*. Autora de libros, capítulos de libro y artículos en revistas nacionales e internacionales indexadas. Directora de proyectos de investigación de la Universidad Nacional de Cuyo y CONICET-Argentina. Directora de becarios, de tesis doctorales y de licenciatura.

MIRIAM MORICONI: Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) donde se desempeña como profesora titular en la cátedra de Historia de Europa Moderna de la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes. Desarrolló investigaciones en la línea de historia de la cultura política jurisdiccional durante el Antiguo Régimen. Se ha dedicado al estudio de las jurisdicciones eclesiásticas en territorios ibéricos y americanos de la monarquía hispánica.

ANA DE ZABALLA BEASCOECHEA: Doctora en Historia de América por la Universidad del País Vasco y profesora titular de Historia de América en la misma universidad. Autora de numerosos estudios sobre religiosidad y justicia eclesiástica en la América virreinal. De sus libros sobre este tema cabe destacar, Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascoecha (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, 2010 y Ana de Zaballa-Ianire Lanchas, *Gobierno y Reforma del obispado de Oaxaca. Un libro de cordilleras del obispo Ortigosa. Ayoquezco (1775-1791)*, 2014.

RENÉ MILLAR CARVACHO: Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Profesor titular del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Especializado en Historia de la religiosidad en el virreinato peruano. Ha publicado varios libros sobre la Inquisición de Lima, entre los que se destacan: *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, tomo III (1697-1820), 1998; *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano*, 2000; *La Inquisición de Lima. Signos de su decadencia, 1726-1750*. En el campo de la historia de la espiritualidad tiene el libro *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII*, 2009. También es editor, junto a Roberto Rusconi, del libro *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, 2011.

RODRIGO MORENO JERIA: Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla y Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Es profesor titular de la Universidad Adolfo Ibáñez donde es director del Departamento de Historia y del Centro de Estudios Americanos. Desde el año 2011 es miembro de número de la Academia Chilena de la Historia del Instituto de Chile y correspondiente de la Real Academia de Historia de Madrid. Tiene varias publicaciones entre libros y artículos, vinculados a la Historia de América y Chile, principalmente en temáticas de cartografía histórica colonial y misiones jesuíticas. Ha sido investigador FONDECYT

así como también de proyectos de la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia JSPS y de I+D+i del Ministerio de Educación y Ciencias de España. Ha sido becario de la DAAD, ICALA Stipendienwerk, EEHA-CSIC y Universia Santander.

YÉSSICA GONZÁLEZ GÓMEZ: Profesora de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica, magister en Ciencias Sociales y doctora en Historia Iberoamericana por la Universidad de Huelva-España. Es académica e investigadora del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera y forma parte de la línea de Investigación de Historia y Memoria del Núcleo de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera. Su línea investigadora se ha centrado en el análisis de las relaciones interétnicas y de género para el periodo colonial en Chile, con énfasis en la Historia Fronteriza de la Araucanía. Desde esta perspectiva se ha interesado por los temas de secuestro y cautiverio, violencia y conflicto en torno a los espacios y sociedades fronterizas coloniales desde una perspectiva de Género, temas sobre los que ha publicado diversos artículos en revistas científicas y libros. Ha participado en diversos proyectos de investigación, siendo el más reciente el proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11130713.

IANIRE LANCHAS SÁNCHEZ: Doctoranda de la Universidad del País Vasco. Su investigación está centrada en el periodo colonial en Oaxaca, México. Concretamente, en el análisis de las visitas pastorales del obispo José de Ortigosa a fines del siglo XVIII. Su publicación más relevante en coautoría con Ana de Zaballa, es *Gobierno y reforma del Obispado de Oaxaca: un libro de cordilleras del obispo Ortigosa. Ayoquezco, 1776-1792*, 2014. Forma parte del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y competitividad del gobierno de España, sobre “Justicia eclesiástica y conformación de la sociedad en la América Hispana colonial”.

