

TENDENCIAS
Revista de la Facultad de Ciencias
Económicas y Administrativas.
Vol I. No.2
Noviembre de 2000, pp 145-163
Universidad de Nariño

**MUJERES COLONIALES AL FILO DE SU MUERTE: ECONOMÍA Y
CULTURA EN LOS TESTAMENTOS DE MUJERES DE PASTO A
FINES DEL SIGLO XVIII.**

Por: Alcira Dueñas Martínez /*

RESUMEN

El propósito de este ensayo es la exploración de algunos testamentos de mujeres de variada procedencia social, en un área que fue frontera geopolítica tanto durante el imperio incaico como bajo el dominio colonial español: Pasto en el siglo XVIII (en el presente es la frontera entre las naciones modernas de Colombia y Ecuador). Enfocaré el testamento como un texto literario, no como una evidencia empírica para el estudio histórico. En tal condición, espero identificar huellas que me permitan reconstruir las mujeres que los inspiraron como sujetos de enunciación en sus diferentes posiciones dentro de la economía, la cultura y la sociedad de la época. Este ensayo explora además la auto-percepción de las mujeres testantes y su forma peculiar de asumir los roles que la sociedad colonial les asignaba. A pesar de que en la segunda mitad del siglo XVIII las sociedades indígenas se habían involucrado ya en un avanzado proceso de transculturación, los testamentos estudiados permiten apreciar cómo en dicho proceso persiste una latencia de andinidad. Si bien las convenciones hispánicas de propiedad privada, herencia y prestigio, son dimensiones prominentes del testamento, no lo son menos, por aparecer en forma velada y a veces en franca evidencia, los conceptos andinos de herencia matrilineal y la connotación de poder asociada a las prendas de vestir, y la solidaridad entre mujeres, por ejemplo.

Más allá de las crónicas indígenas y mestizas, el contacto de indígenas y amplios grupos subalternos de la sociedad colonial con la escritura se verificó cotidianamente a

* Economista. Ph.D. Profesora de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Universidad de Nariño

través de los documentos legales, producidos por y para la administración colonial. En ellos raramente aparecen sujetos subalternos como eje de autoridad. Sin embargo, los testamentos parecen ser una de esas preciosas excepciones en las que quedó abierto un resquicio por el cual podemos colarnos para escudriñar y reconstruir tales sujetos de autoridad. Particularmente, los testamentos de mujeres ofrecen una fuente bastante rica, casi única, para aproximarnos, así sea preliminarmente, a aquel territorio "interior" de subalternidad que las mujeres, en general, y las mestizas pobres e indígenas, en particular, encarnaban en el mundo colonial.

INTRODUCCIÓN

La mayor parte de los documentos legales producidos por la administración colonial española en América estaban estructurados según un formato rígido preestablecido; ellos constituyen, sin embargo, uno de los registros más directos de los distintos aspectos de la vida diaria en el mundo colonial. En tales documentos raramente aparecen sujetos subalternos como ejes de autoridad. Sin embargo, los testamentos de mujeres parecen ser una de esas raras excepciones en las que quedó abierto un resquicio por el cual podemos colarnos para escudriñar y tratar de reconstruir a la mujer como sujeto de autoridad en sus diferentes roles en la economía y la cultura colonial. Tales documentos ofrecen una fuente bastante rica, casi única, para penetrar así sea preliminarmente, en aquel territorio "interior" de subalternidad que las mujeres, en general, y las mestizas pobres indígenas, y esclavas negras, en particular, encarnaban en el mundo colonial. El propósito de este ensayo es la exploración de algunos testamentos de mujeres de variada procedencia social en Pasto a fines del siglo XVIII, los cuales reposan en los Libros de Protocolo de la Notaría Primera de la ciudad.

En tiempos pre-hispánicos, la influencia incaica en Pasto parece haber sido detectada aun por los propios cronistas andinos de la época. El inca Garcilaso de la Vega aseguraba a comienzos del siglo XVII que el imperio incaico "al norte llegaba hasta el río Ancasmayu, que en la lengua general del Perú quiere decir río Azul, que corre entre los confines de Quito y Pasto" (Garcilaso de la Vega [1609]1991: 22). Aproximadamente por la misma época el cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala identificaba a Pasto como un "pueblo, tanbo real" que formaba parte de la red de tambos del sistema de comunicaciones y comercio de los Incas (Guaman Poma de Ayala, [1617], 1980: 1002). Joan Rappaport asegura, de otro lado, que la influencia Inca en la zona de Pasto solo duró un década (Rappaport, 1994: 273). Sin embargo, Pasto y sus alrededores se constituyen, a partir de la conquista española, en el límite norte de la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito. Finalmente, en la segunda mitad

del siglo XVIII la región queda reubicada como frontera suroccidental del Virreinato de la Nueva Granada, a raíz de las reformas borbónicas que le dieron creación en 1730. Para entonces Pasto ya había experimentado un largo proceso de consolidación como ciudad hispana y mestizada, poblada por todo el espectro social de mestizos, mulatos y españoles, interactuando cotidianamente en actividades de comercio, oficios y algunas profesiones. Una importante población indígena nucleada a sus alrededores en pequeños pueblos, se organizaba dentro de comunidades agrícolas tributarias, las cuales se articulaban al mundo económico y cultural de Pasto abasteciendo el mercado urbano de alimentos y tejidos, comerciando al detal y supliendo las necesidades de servicios domésticos a las familias de los vecinos de la ciudad. Un importante, aunque aparentemente imperceptible, componente de población negra, particularmente de mujeres esclavas para el servicio doméstico y hombres esclavos como objeto de comercio, complementaban el contexto multiétnico de esta ciudad, que dentro del virreinato se consideraba de segundo rango en importancia después de Popayán, Santafé y Cartagena de Indias.

EL TESTAMENTO COMO DISCURSO SOCIAL

Dentro del contexto histórico establecido enfocaré el testamento como discurso, un documento que refleja el movimiento social cotidiano de la colonia, y en el cual se expresa el discurso colonial en sus distintas modalidades, reflejando los diversos sujetos configuradores del mismo. En tal condición identifiqué las huellas que me permitan reconstruir a las mujeres como sujetos de enunciación en sus diferentes posiciones dentro de la cultura, la economía, la sociedad de la época y dentro del discurso colonial mismo; exploraré hasta donde sea posible la auto-percepción de las mujeres testantes y su forma peculiar de asumir los roles que la sociedad colonial les asignaba. A pesar de que en la segunda mitad del siglo XVIII las sociedades andinas habían entrado en un ya avanzado proceso de transculturación, los testamentos estudiados permiten apreciar cómo en dicho proceso persiste una latencia de andinidad. Si bien las convenciones hispánicas de propiedad privada, herencia y prestigio son dimensiones prominentes del testamento, no lo son menos los conceptos andinos de herencia matrilineal, la connotación de poder asociada a las prendas de vestir, y la solidaridad económica entre mujeres, por ejemplo.

En su estudio sobre testamentos de mujeres de las élites indígenas de Quito colonial, Frank Salomon atribuye especial importancia a estos documentos en tanto permiten mostrar el modo como las mujeres andinas se acomodaron a dispositivos legales y textuales europeos para conseguir sus propósitos, afrontando en esta labor una de los más cruciales retos de su vida. El aspecto más activo de los testamentos es

su función como vehículos de transformación de la sociedad al morir la mujer testataria, como su forma personal de hacer historia (Salomon, 1988:329). Los testamentos son además piezas documentales claves para estudiar el mundo de lo femenino público y privado en un contexto colonial: las relaciones sociales, familiares, matrimoniales, su sexualidad, valores morales y culturales, así como su ubicación y roles dentro de la economía local y regional. Asunción Lavrin y Edith Coutirier (1979:281) enfatizan la relevancia de estos documentos como resumen del resultado material de la vida personal de las mujeres testantes. Adicionalmente califican el testamento como un registro individual o pequeña biografía donde se revela la clase de vida, relaciones familiares y sociales de quien testa (285).

La facultad de testar estaba reservada en la colonia a una relativa minoría de hombres y mujeres que tenían propiedades de diversa índole, desde tierras y haciendas hasta un simple cuarto en una casa de la ciudad. Los testamentos, sin embargo, nos permiten apreciar, a través de las relaciones que las testatarias establecen durante su vida, la presencia y actividad de mujeres de la más amplia base popular del mundo colonial urbano. Las relaciones de subalternidad existentes entre mujeres comerciantes, pulperas, agiotistas, y mujeres indígenas, esclavas negras, y mestizas pobres, afloran con apenas soplar ligeramente el polvo que cubre la apariencia del documento. De manera pues, que si este segundo grupo de mujeres no aparece como eje de autoridad del texto, sí podemos al menos tratar de reconstruir preliminarmente su actividad cotidiana a partir de su relación con el grupo femenino dominante, poniendo especial atención, además, al lenguaje utilizado para nombrarlas.

Pero si los testamentos tienen estas potencialidades también es cierto que no están exentos de una serie de dificultades, al intentar ver en ellos el mundo de las mujeres como ejes de autoridad textual y social. Al igual que muchos otros documentos legales, los testamentos tienen un sesgo marcadamente urbano. La voluntad de la mujer está algo restringida por requisitos legales y culturales dictados por su posición subalterna como esposa o hija aunque, como veremos, las decisiones tomadas por algunas de ellas expresan relativa autonomía. El formato del testamento es bastante rígido y estaba diseñado por la administración colonial. El contenido del mismo parece haber sido, en la mayoría de los casos, dictado por la testataria a un escribano contratado para el efecto, estando ella generalmente en estado de avanzada enfermedad y en presencia de testigos que comúnmente eran allegados de confianza. Aunque la lectura final del testamento en presencia de testigos puede neutralizar el sesgo del escribano, la presencia de aquellos también puede generar sesgos en detrimento de la testataria, quien, finalmente, por su condición de mujer moribunda, puede estar una vez más en posición subalterna. No podemos estar seguros, en últimas, si "la puesta en escena" del

testamento en efecto tuvo lugar siempre o si los escribanos llegasen a omitirla por algún motivo, accediendo a registrar y autenticar el documento con las firmas necesarias. En los testamentos hay correcciones que reflejan las fallas de la memoria, lo cual en ocasiones se deja expresamente establecido.

Los valores y prácticas transculturizadas de la religión católica ocupan un lugar prominente en los testamentos. Frank Salomon establece dos postulados culturales centrales del discurso religioso católico implícitos en el testamento, al considerarlo como un texto cultural. La separación entre materia y espíritu como una realidad inminente y el principio de equidad o de justicia en la repartición de la herencia, como un modo de reparar el posible daño que la muerte puede causar en la red social de la mujer que muere (Salomon, 1988 : 329). El ordenamiento de las cláusulas del testamento sigue dichos postulados: la primera de ellas reconoce tal separación y la ineluctabilidad de la muerte en forma contradictoria, como un "accidente que Dios Nuestro Señor ha sido servido de darme" pero también como algo "natural a toda criatura viviente". Para asegurar ayuda de las potencias celestiales en el perdón de los pecados y la salvación del alma al dejar el mundo, el texto del testamento se inicia con una categórica reafirmación de fé en las diferentes jerarquías divinas: "la Santísima Trinidad", la "Santísima Virgen María", y "la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana".

La segunda cláusula dispone de los arreglos funerales según la voluntad de la moribunda, los cuales varían ligeramente, de acuerdo con la clase social de la difunta. Aunque casi invariablemente se pide que el cura acompañe el cuerpo al cementerio "con cruz alta y doble de campanas", y se diga una "misa cantada de cuerpo presente", en los testamentos de las mujeres mestizas más pobres se pide que el procedimiento "con suma humildad se haga pobremente". Curiosamente, una de estas mujeres decide que "la amortajen con la mortaja que eligieren sus albaceas" (NPP. LP. 17, f. 221v), a semejanza de las costumbres indígenas andinas de enterrar sus muertos. La tercera cláusula es la enunciación y la distribución de los bienes, cláusula en la que se concretiza el principio de justicia ya mencionado, enunciado "en descargo de mi conciencia y para que se sepa"; en el mismo se declaran las deudas pendientes por pagar y por cobrar. A este respecto es interesante señalar que en todos los testamentos el alma de la testante aparece como el primer legado en la relación de posesiones y se le entrega a Dios porque "él la redimió con su sangre pasión y muerte". En seguida se nombran los albaceas cuya función es la de garantizar el cumplimiento de la póstuma voluntad de la difunta. Esta función daba poder y prestigio a quienes se asignaba, en proporción al valor de los bienes legados.

El testamento también es un registro del minucioso código tributario colonial y su estrecha relación con el discurso religioso de la devoción cristiana medieval. Hasta la muerte y el derecho de testar estaban gravados, estos últimos con las "mandas forzosas", impuesto que teóricamente se destinaba a la "redención de los cautivos cristianos", a la "conservación de los Santos Lugares de Jerusalém y tierra Santa" y a la "sierva Mariana de Jesús". Las "mandas" se pagan, invariablemente, para deshacer cualquier derecho que terceros pretendan tener sobre los bienes de la mujer testante. Parece, entonces, que la devoción cristiana del moribundo llega hasta el límite donde peligre el bienestar material de sus herederos. Ninguna de las testatarias falló en el pago de estos derechos, mientras que algunas muy pobres sí pidieron que la limosna por la misa fúnebre se pague "con la caridad posible pues muero pobremente" (NPP. LP. 1797, f4).

Los testamentos examinados también expresan, interesantemente, la persistencia de la oralidad, propia de las culturas andinas, en permanente tensión con la escritura como postulado cultural hispánico. Aunque hacia fines del siglo XVIII las transacciones comerciales, contratos, compra y venta de propiedades, etc., ya se registraban corrientemente en documentos legales escritos, la palabra dada resuena insistentemente en el texto como garantía real de los compromisos adquiridos en dinero, para los cuales parece no haber suficiente respaldo de los documentos legales. Particularmente las deudas de mediana y pequeña magnitud son declaradas sin aludir a documento alguno que las autorice. "Y también declaro: que así mismo me debe la Juana Parra sobre su palabra diez reales; mando se le cobren y agreguen a mis bienes" (NPP. LP. 1796, f.37). Más bien lo que se insinúa es que es el testamento mismo, al proveer una cláusula para enunciar las deudas -"declaro para que se sepa"-, el que está supliendo esta función. Es decir, validando legalmente compromisos de dinero al ponerlos por escrito en el testamento, en presencia de testigos que a su vez corroboran lo dicho con su firma. No sería la primera vez que esto ocurre. Los testamentos de sus antepasados fueron utilizados por jefes indígenas de los grupos Pasto, ante la ausencia de otros registros escritos, para reclamar ante las autoridades coloniales su propio rango de autoridad como caciques. Esto fue posible gracias al hecho de aparecer consignada por escrito, en tales testamentos, la transmisión de objetos rituales (vasos sagrados -keros- y tejidos -kOMPI) asociados al poder dentro de tales comunidades (Rappaport, 276-277).

En los testamentos objeto de estudio las personas reconocen las deudas que tienen pendientes de pagar pero también las que están pendientes por cobrar, aceptando la responsabilidad propia y ajena, que han sido también garantizadas con la palabra. Curiosamente, en algunos testamentos se alcanza a insinuar la existencia de "un

apunte" que en algún cuaderno se ha llevado, como cuentas de las haciendas, o "vales" que se firman para registrar la entrega de una prenda de valor por una deuda, o para acusar recibo de mercancías, o para reconocer deudas sobre adelanto de mercancías, que no tienen ningún registro legal pero que "valen" por la palabra que está empeñada a cambio. La palabra respalda la honra y el prestigio, valores apreciados en este contexto cultural colonial. Así, el testamento también es un registro de la coexistencia de códigos andinos prehispánicos de comunicación y validación cultural con aquellos que -como la escritura- resultaron del proceso de transculturación a partir de la conquista española.

PARTICIPACIÓN FEMENINA EN EL CIRCUITO ECONÓMICO COLONIAL

Contrariamente a lo que parece haber sido de común aceptación en el medio académico hispanoamericano hasta hace algunos años, las mujeres del siglo XVIII en Pasto desarrollaron cotidianamente una intensa actividad en el marco de la economía colonial urbana. En los testamentos de mujeres en Pasto a fines del siglo XVIII se revelan no sólo dichas actividades sino, de manera más interesante, la forma como mujeres de estratos sociales opuestos entran en relaciones económicas de subordinación, y dentro de la misma clase social entran en relaciones de solidaridad. Las mujeres en general aparecen con relativa autonomía para llevar a cabo negocios de diversa índole. Mujeres de familias comerciantes y terratenientes desempeñan con mucha frecuencia actividades de comercio, administrando sus haciendas y pulperías, entremezclando activamente el agiotismo, frecuentemente respaldado con el empeño de objetos de valor. No es extraño encontrarlas haciendo compra y venta de ganado, o adquiriendo préstamos en dinero para financiar sus negocios. Todas estas actividades contribuyeron a aumentar los bienes gananciales del matrimonio y, en general, a mantener o mejorar su estatus social. Las mujeres indígenas aparecen subordinadas por aquellas mujeres de las élites locales básicamente de dos maneras. Por una parte, por la necesidad de numerario para resolver necesidades de consumo en el mercado urbano o pagar el tributo, incurren en préstamos de dinero que deben pagar con trabajo, generalmente con tejidos. Esta actividad parece haber generado una forma más consistente de trabajo "por encargo" en que las comerciantes adelantan un dinero a las tejedoras para que estas tejan capisayos y ruanas destinadas a la venta o al consumo familiar de la comerciante. Por otra parte, las mujeres indígenas trabajaban como vendedoras de alimentos en pequeña escala que las comerciantes les venden "al fiado". Las indígenas venden en los lugares de mercado o en áreas periféricas de la ciudad, operando como eslabón final en las redes de comercialización de alimentos y otros bienes de consumo doméstico. Estas ventas "al fiado" constituían además una forma de

agiotismo disimulado, solo posible gracias a la escasez de circulante para estas pequeñas vendedoras.

La forma como las mujeres indígenas son nombradas en los testamentos de las mujeres ricas expresa, adicionalmente, su condición social subordinada. Ellas no son "doñas" y su condición étnica se integró a su nombre propio más un despreciativo "la" que lo precedía. "[L]a india Liberata Criollo", "las hijas de la Tunja", "la Gregoria Guerrero", son apenas algunas de aquellas mujeres indígenas que estaban en permanente relación con las mujeres de las élites de la ciudad, configurando los oficios de hilanderas, tejedoras, ruaneras, tintoreras, y venteras, en los rangos inferiores de la escala social. Mujeres esclavas de la raza negra también están presentes, algunas de ellas a muy corta edad, en posición de sujeción. Predominantemente, son parte de la servidumbre doméstica en casas de familias poderosas y han sido adquiridas por compra o como herencia. El lenguaje utilizado al hablar de ellas denota sentimientos de protección, en un tiempo en que ya se concedían las primeras manumisiones de esclavos (NPP. LP. 1756. f 11v; NPP. LP. 1794. f. 178v). Dentro de este contexto de subalternidad llama la atención la compra que Ana Caicedo, mestiza pobre, hace de un cuarto a Gerónima "alias Chura", indígena que servía en casa de una mujer de quien lo había recibido en donación (NPP. LP. 1799. f. 223).

Los testamentos también permiten apreciar formas de circulación del crédito de mediana y pequeña magnitud, en una economía urbana colonial como la de Pasto durante el período mencionado. Préstamos personales en pequeña escala, pagaderos en especie, con una fijación relativamente libre de "réditos" (tasas de interés) y plazos generalmente no estipulados. Deudas de poca monta solían ser de larga duración, y generalmente estaban respaldadas por una prenda de valor, o con la simple palabra. Este tipo de créditos coexisten, como alternativa para personas de estratos medios y pobres que no poseen propiedad territorial, con la modalidad más formal del crédito prestado por la iglesia bajo la forma de los censos. Llama la atención, después de examinar con detalle las cláusulas de deudas de los testamentos, la presencia de redes incipientes de circulación del dinero a préstamo entre mujeres. En varios de estos documentos la mayoría de las acreedoras son mujeres; algunas del mismo rango social de la prestataria y otras son mestizas pobres, pero hay además una presencia persistente de indígenas como acreedoras. Simultáneamente parecen configurarse redes de comercialización a muy pequeña escala de una gran variedad de productos como: velas, aguardiente, jabón, maíz, trigo, cebo, prendas de vestir, etc., que se distribuían en pequeñas tiendas administradas por mestizas pobres o indígenas.

PATRONES DE GÉNERO EN LA TRANSMISIÓN DE LA RIQUEZA.

Al examinar las preferencias de género para la transmisión de bienes expresadas por las mujeres en sus testamentos, salta a la vista la persistente tendencia hacia patrones de herencia matrilineales de diversa índole. Los bienes tienden a transmitirse de madres a hijas, de tías a sobrinas hijas de hermanas, de hermanas a hermanas, de mujeres solteras a hijas de crianza, de abuelas a las nietas hijas de sus hijas, y de madrinas a ahijadas. Es llamativo este patrón pues las mujeres tienden a favorecer a las mujeres de su línea de descendencia aunque no escaceen los miembros masculinos en la familia. Este patrón es frecuente tanto en los estratos altos como en los estratos bajos de la sociedad.

Apartándose ligeramente del patrón de herencia bilateral promovido por las Leyes de Toro, la persistencia de la herencia matrilineal parece seguir las líneas de paralelismo de género, propias de las comunidades andinas del Perú, descritas por Irene Silverblatt. Según tal paralelismo, cadenas de hombres y mujeres en los Andes del Perú crearon modos respectivos de herencia, parentesco, líneas de acceso a los recursos de la comunidad y organizaciones para las prácticas rituales, siguiendo líneas de género paralelas e independientes entre sí. Tales modos paralelos guardaban correspondencia con la visión cosmogónica andina en la cual las deidades superiores se definían y organizaban igualmente con arreglo a jerarquías de género (Silverblatt, 1987: 20-40). Se revela entonces en los testamentos estudiados un sentido de solidaridad entre mujeres que se expresa además en la preocupación de dejar a sus herederas "aseguradas" para un futuro matrimonio, o "para entrar en religión", es decir ingresar a la vida conventual (NPP. LP. 1799 f. 222v). El testamento de las mujeres coloniales registra, de paso, cómo el matrimonio o el convento era la única alternativa de vida que la sociedad colonial podía ofrecer a sus mujeres: "Y también declaro que les dí el estado de religiosas a mis tres hijas" (NPP. LP. 1782. f 82v). Con frecuencia mujeres son favorecidas por sus madres, hermanas ilegítimas, o sus tías -hermanas de sus madres- con "mejoras" en dinero y objetos de valor para ingresar al convento o para iniciar vida matrimonial con algún soporte material; en otras palabras, para financiar la dote. En otras ocasiones las mujeres jóvenes son recompensadas por acompañar y asistir a sus congéneres mayores en tiempos de soledad o enfermedad. A menudo las alhajas de oro y piedras preciosas son transmitidas directamente a las hijas u otras herederas femeninas de la línea materna de descendencia. La transmisión de prendas de vestir entre mujeres es una práctica testamentaria interesante y aparece en casi todos los testamentos analizados. Este punto será tratado desde el ángulo cultural más adelante.

Las mujeres son también herederas de tierras, ganado y propiedades en la ciudad. Algunas mujeres tuvieron que dar a sus hijas casadas auxilios permanentes en dinero en momentos de bancarrota inminente. Tales auxilios aparecen como una función extensiva de la dote, pues mayormente buscan ayudar a la perdurabilidad del matrimonio y al futuro de sus hijas (Lavrin y Couturier, 1979 : 285). Interesantemente encontramos que por encima de la existencia de hermanos, cuñados, y demás miembros masculinos de la familia, las mujeres deciden, con notoria frecuencia, dejar a sobrinas, hijas o nietas como albaceas y herederas universales. Tal decisión resulta tanto más poderosa cuanto que la función de albacea era predominantemente masculina; administrar bienes, hacer negocios, y atender los asuntos legales correspondientes, eran tareas que con frecuencia asumían los hombres, pero al parecer estas mujeres no dudaron de las habilidades de sus congéneres para lidiar con tales responsabilidades.

TESTAMENTOS Y CULTURA.

Una somera exploración de los tipos de bienes que las mujeres declaran en sus testamentos como posesiones valiosas, ayuda a dilucidar los valores culturales de la época y también nos permite detectar huellas de varias culturas en el ámbito colonial de Pasto a finales del siglo XVIII. La tierra es uno de los bienes más apreciados; aparece mayormente como un signo de prestigio y poder económico asociado a las clases de terratenientes y los hacendados, pero las propiedades urbanas asociadas a la propiedad territorial también aparecen cuidadosamente detalladas por mujeres de diferentes estratos sociales. Usualmente las mujeres pobres que suscriben un testamento lo hacen porque tienen la urgencia de "asegurar" a sus hijos una humilde vivienda que lograron construir con gran dificultad, o por situaciones similares. La propiedad urbana permite subdivisiones menores, hasta el nivel de cuartos de una casa con una salida independiente a la calle, poseídos individualmente.

La tierra era símbolo de poder y prestigio social en la cultura medieval europea. Para las culturas indígenas de los Andes la tierra estaba asociada a la fertilidad y formaba parte muy importante de la cosmogonía y la identidad andina. Era la proveedora de alimento, era la madre y la vida. Era el principal referente espacial y no existía la propiedad privada sobre ella. De tal manera, la tierra como bien heredable en forma privada, tal como aparece transmitida en los testamentos, corresponde más cercanamente a la tradición europea de propiedad privada y signo de prestigio social, lo cual refleja un alto grado de hispanización de la cultura económica de la región en cuestión.

Una característica sobresaliente de la cultura colonial del mundo privado femenino es el especial valor dado a las prendas de vestir, las cuales, en general, se transmiten similarmente por descendencia matrilineal. La especial apreciación que se tenía por estos ítems se revela en la forma detallada en que a menudo se enuncian: se clasifican por tipos, número, material, abalorios, y color. Este valor parece ser común a las mujeres de todos los estratos sociales. Sayas, rebozos y faldellines, todos ellos confeccionados en materiales importados de Europa, como terciopelos de colores, tafetanes, sarga, encajes, bayeta de Castilla, damasco, tizú de seda, olán labrado, paño de mano, etc., componen el guardarropa de las mujeres de las élites y, con mayor modestia, el de mestizas pobres y no pocas mujeres indígenas.

Esta apreciación por la ropa como símbolo de continuidad y prestigio parece ser un legado cultural andino aún latente a fines del siglo XVIII. Examinando testamentos de mujeres indígenas de la élite en Quito en el siglo XVI, Frank Salomon encuentra que la ropa como símbolo de prestigio y riqueza pertenece a una tradición indígena. La riqueza representada en vestuario que se transmite a los herederos tiene la connotación de "binding wealth", es decir, de riqueza como forma de sellar o fortalecer vínculos de parentesco, en este caso, de la línea materna de la descendencia (Salomon, 1988:327, 339). El mismo autor establece en otro estudio que el uso de mantos o capas era considerado como riqueza en una gran extensión de la zona andina, y por ello aparecían en la lista de tributos de las élites indígenas. Tales prendas expresaban su valor por medio de su conservación y exhibición por muy largos períodos, y algunas servían para validar prestaciones nupciales (Salomon, 1986:91). Tal tradición andina parece haber sufrido adaptaciones de acuerdo con las nuevas circunstancias de la época. Para fines del siglo XVIII el vestuario se confecciona con materiales textiles europeos importados, sustituyendo gradualmente la lana y el algodón, materiales tradicionales en el área antes de la difusión del comercio internacional. Uno de los ítems que más llama la atención al repasar la lista de ropas que se transmiten por herencia entre mujeres, es el de la ropa interior. En una cultura en la que el mundo de lo íntimo femenino era poco menos que un tabú, no deja de despertar curiosidad la declaración "pública" de tales prendas en los testamentos, y la forma como se enuncian: "y también dejo por mis bienes... la ropa blanca interior de mi uso" (NPP. LP. 1796 f 36v). Pareciera que el color blanco estuviera asociado a la pureza que la mujer desea a su vez "declarar", y que los códigos vigentes de lo privado admitieran la transmisión de prendas de uso íntimo. Asociados con el valor de la ropa aparecen declarados como bienes valiosos los baúles de madera utilizados como guardarropas, enunciados como "cajas con sus cerraduras" .

El avanzado proceso de interacción cultural andino/hispana en la vida cotidiana de las mujeres de Pasto en la época, expresado en el modo de vestir, logra visualizarse de distintas maneras en los testamentos. Como quedó establecido arriba, los guardarropas de las mujeres, en proporción a su posición social, están poblados de prendas de vestir de tipo europeo, elaboradas con materiales del mismo origen. Sin embargo, prendas de vestir tradicionalmente indígenas, como los pañolones o mantas, se convierten en "rebozos", al confeccionarse en sedas o encajes europeos; las mujeres indígenas eran clientes frecuentes para estos productos (NPP.LP. 1796 f 141v). Salomon encontró también gran cantidad de este tipo de prendas, lijilla, "wide shawls", en los testamentos ya mencionados, y los asocia a una clara tradición indígena (Salomon, 1988:336). También prendas tradicionalmente españolas como los capisayos, especie de capas largas, juntamente con las tradicionales ruanas andinas, se elaboraban en lana de oveja, y eran hiladas, teñidas y tejidas manualmente por mujeres indígenas. Notoriamente también las fajas de procedencia indígena -chumpi- se integran al vestuario de las mestizas y se confeccionan en algodón y en algunos materiales europeos ya mencionados (NPP. LP.1794 f 179v; 1794, f. 177).

Las joyas de oro con piedras preciosas eran indiscutiblemente bienes que representaban prestigio asociado al poder económico, función que se correspondía con su valor comercial, revelando un rasgo cultural de clara procedencia ibérica. Con similar atención a la brindada al vestuario, las mujeres testatarias, generalmente las más acomodadas, describen y enumeran en detalle la forma y cantidad de riqueza contenida en sus colecciones de "gualcas de perlas", manillas de corales con cuentas de oro, sortijas, "zarcillos" de oro, etc. No era inusual encontrar mujeres de estratos medios exhibiendo estos objetos. A menudo ellos cumplían también la función de depósito de ahorro, y representaban una solución en momentos de escasez de dinero, sirviendo como prendas de empeño. Objetos decorativos y de uso doméstico elaborados en plata como totumas, platillos y cubiertos son listados como bienes heredables también. Estos valores asignados al oro y a la plata evidencian una vez más la profunda transculturación de la vida cotidiana urbana en Pasto a finales del siglo XVIII.

Especialmente valiosos parecen haber sido en la época los productos metálicos de cobre y hierro, como pailas, ollas, olletas, palas y hoces, quizás por el alto costo del material importado y de las herramientas implicadas en el proceso de elaboración de los mismos. Escritorios "con su llave" y objetos decorativos de lejana procedencia como "frasquitos de cristal" y "vasos de la China", pertenecen a un rango similar de objetos. Objetos como el lecho, que pertenecen, como la ropa interior, al dominio de lo privado, suelen relacionarse como objetos de valor para mujeres de distinta

procedencia social. Ana Caicedo, una mujer humilde, (aunque "doña") señala en su testamento como una de sus únicas posesiones una piedra de moler maíz, objeto de uso doméstico asociado a las culturas andinas desde muchos siglos atrás. Objetos como las tierras, alhajas de oro y piedras, productos de hierro y cobre, en general todo aquello que contenga materiales importados, y el ganado, parecen haber tenido connotaciones de valor múltiple. Es decir, que encierran en sí mismos valores culturales (prestigio, continuidad) y a la vez son depósitos de valor en el sentido económico.

VALORES RELIGIOSOS

Los objetos religiosos también son de especial aprecio y aparecen relacionados en los testamentos, tales como crucifijos, nichos de la Virgen, pinturas de la virgen y otros santos, reclinatorios, tarimas, etc. Se aprecia una especial devoción por Nuestra Señora de Chiquinquirá. Algunos de estos objetos son dejados en donación al altar de aquella Virgen. En las religiones andinas pre-hispánicas parece haber existido una particular afinidad entre las mujeres y las diosas femeninas cuyo culto era organizado por aquellas. Los objetos rituales se heredaban matrilinealmente. Todo esto nos permitiría pensar que la transculturación operada a partir de la conquista española se tradujo en un culto especial de las mujeres no europeas por las vírgenes y las santas. Tal afirmación requeriría de mayor investigación. Sin embargo, las vírgenes no son las únicas entidades celestiales objeto de devoción. También están los crucifijos y los santos. Al respecto se puede decir que en la Europa medieval los crucifijos e imágenes de santos daban al lugar por ellos ocupado una connotación de espacio sagrado, bendecido y propio para practicar el ritual diario de la devoción cristiana. Proveían, además, un sentido de ligazón de la casa con la iglesia como un arma de doble filo: por una parte aparecían confirmando los lazos con la iglesia pero también permitían independizarse de ella (Raitt, McGinn, and Meyendorff, 1981). Las imágenes proveían estabilidad y seguridad en una sociedad en que los individuos eran de poca importancia; existía además la creencia de que los santos respondían a los ruegos que se hacían frente a las imágenes (Marzal, 1983 : 79-80). Los testamentos examinados parecen recrear esos espacios privados para la devoción, pues junto con las imágenes religiosas de crucifijos, santos y vírgenes se mencionan rosarios, escaños y reclinatorios, reconstruyendo la escena del altar de la iglesia dentro del espacio privado del hogar. Dentro del hogar hispano, lo religioso era, frecuentemente, un espacio reservado para y disfrutado por la mujer.

El discurso religioso colonial que portan los testamentos de mujeres de Pasto en el período colonial tardío no podría quedar exhaustivamente examinado si no habláramos de las capellanías. En principio concebidas como una palanca para el perdón de los

pecados y la salvación del alma propia y de los allegados, las capellanías eran fundadas por el dinero y las tierras legadas por, en este caso, mujeres de las élites como una forma de ganar prestigio social para su familia; algunas de ellas expresan claramente que desean que el capellán sea algún clérigo miembro de su descendencia; las capellanías, nombradas como "memoria perpetua", reflejan así la connotación de continuidad y prestigio social ligadas a su significación propiamente espiritual. Adicionalmente, esta institución cumple una importante función política y económica al consolidar el poder de la iglesia en la sociedad y perpetuar la inmovilidad de la propiedad territorial destinada al funcionamiento de la capellanía.

En la cultura religiosa católica resultante de la transculturación colonial, la salvación del alma era un objetivo espiritual cuya obtención pasaba por la demostración de una profunda devoción expresada materialmente en dinero, desde la más pequeña limosna hasta la donación de tierras para fundar capellanías. No resulta extraño entonces encontrar mujeres muy humildes pagando cantidades de dinero relativamente altas para salvar su alma. Ana Caicedo, una de ellas, pagó seis pesos con cuatro reales por una misa y declara que si queda un remanente luego de pagadas sus deudas, "se manden decir misas resadas por mi alma" (NPP. LP. 1799. f. 223). Nótese que seis pesos de la época equivalían al precio de una vaca o un buey mediano (NPP. LP. 1784. f 53).

Dentro del ámbito social colonial el contacto de las mujeres con los hombres parece haber estado restringido al marido y sus hermanos o familiares cercanos. Sin embargo, llama la atención la relativa libertad con que las mujeres se relacionan con los sacerdotes en asuntos menos espirituales que la confesión u otros servicios eclesiásticos. Los testamentos registran variadas relaciones comerciales entre mujeres y curas, amparadas quizás por la confianza y respetabilidad que la persona del sacerdote inspiraba en estas sociedades parroquiales de la colonia. Los curas son "cajas de seguridad" a quienes se confía la custodia de joyas, se les presta dinero a rédito, también se les pide prestado, y hasta se los designa como albaceas. También son considerados por las mujeres pobres como una posibilidad de ayuda caritativa. Pareciera que la confianza asociada a su rol de confesor se extendiera a otros asuntos más mundanos y resultan ser confidentes y depositarios de una valiosa información sobre la vida individual y familiar de las mujeres.

VIDA MATRIMONIAL Y FAMILIAR EN PASTO SEGUN LOS TESTAMENTOS DE MUJERES

Si hemos de examinar las ideas y actitudes prevalentes sobre el matrimonio en Pasto en las postrimerías del período colonial, a partir de los testamentos seleccionados

para este ensayo, tendremos que decir que el matrimonio era asumido por la sociedad con notorio pragmatismo. Algunas mujeres y hombres encontraron en la institución matrimonial un vehículo de ascenso social; pero para otros ocurrió lo contrario, especialmente para mujeres que vieron su fortuna mal administrada por su marido o despilfarrada por hijos o yernos. Es particularmente visible el carácter de empresa asociado al matrimonio, según el lenguaje legal utilizado en los testamentos para referirse a él: "consorcio matrimonial"; la dote de las mujeres se presenta como algo "para ayuda de las cargas matrimoniales"; o también la mujer declara que "metí por bienes míos al matrimonio". Y no es extraño, pues los asuntos de dinero entre la pareja en ocasiones se manejan con el rigor y la frialdad de una sociedad de negocios entre extraños en la actualidad. Los esposos actúan como "socios" cobrándose deudas mutuas sobre los bienes de cada uno. María del Castillo debió pagar a su marido una deuda que contrajo con él un hermano de ella y en la que María actuó como fiadora. El deudor murió debiendo el dinero y ella pagó la deuda de diez pesos con una saya. María Obando, otra de las mujeres testantes, debió prestar seis pesos a su hermano Claudio, para que le pague una deuda a su marido. El panorama de los matrimonios de las mujeres indígenas no puede establecerse a partir de estos documentos, por la dificultad para obtener información sobre el particular en testamentos de la época.

La institución de la dote parece estar ya en proceso de desaparición a fines del siglo XVIII, pues se registran con frecuencia uniones matrimoniales en las cuales la mujer no reporta la consabida "ayuda para las cargas matrimoniales". En los casos en que se registra dote generalmente está representada en bienes de valor como ropa o tierras. Pero lo más frecuente es que los bienes que ellas "meten al matrimonio" sean los que han recibido de herencia de sus padres o los que algunas de ellas se han procurado con su trabajo personal. En todo caso tales bienes son reportados. "Y también declaro por mis bienes".

Los testamentos permiten a la vez entrar preliminarmente en el mundo privado familiar de estas mujeres, ya que los patrones de transmisión de la herencia reflejan los conflictos y favoritismos entre la testataria y miembros de su familia. Igualmente reflejan la condición de mujeres "abandonadas" por sus maridos: "mi marido hace el tiempo de ocho años me tiene repudiada" (NPP. LP. 1796. f. 253). Las mujeres tienden a premiar con la herencia el afecto y la dedicación de hijas, sobrinas, maridos, etc., mientras que tienden a castigar desheredando a miembros de la familia con los cuales han tenido relaciones conflictivas. Al respecto llama la atención Elena Martínez, una mujer adinerada que se casó con Manuel Verdugo, un español pobre quien se fue al Callao tres años después del matrimonio y nunca regresó. Elena siguió al frente de su familia con la pésima suerte de haber casado a su hija con el regidor fiel ejecutor, un

español que despilfarró la dote y, no obstante, fue gastando poco a poco los bienes de Elena sin que, al parecer, ella pudiera evitarlo. En el testamento ella expresa profunda preocupación por el futuro de sus bienes, pues enumera con detalle todos los auxilios en dinero y bienes de consumo que había dado para salvar el matrimonio de su hija y los bienes que el yerno había ido tomando sin su autorización, justificando así su decisión final al repartir la herencia. En su lecho de muerte, Elena decide transmitir todos los bienes restantes, más los que le debe el yerno, a su nieta, en un último esfuerzo por salvar lo que quedaba de sus bienes "como que legítima [herencia] de mi hija" (NPP. LP. 1784. f. 21v).

El tratamiento dado a los hijos naturales se revela por sí mismo en las palabras de sus madres. La existencia de hijos naturales es declarada entrelíneas y no en la cláusula prevista para declarar los hijos legítimos. La forma en que corrientemente las mujeres y la sociedad percibían la maternidad fuera del matrimonio no requiere comentarios, a juzgar por el testamento de Felipa Moreno en el que declara que: "antes de ser casada con la miseria del mundo, tube por mi hijo natural a Alberto Cabrera, el que sobrevive, ... Y también declaro que al referido mi hijo Alberto desde que nació hasta la fecha no le he dado los alimentos que le correspondían, por haberlo dado mis padres a una persona piadosa para que lo criase" (NPP. LP. 1795. f 99v-100). Tales vástagos son frecuentemente discriminados al repartir herencia. María Obando, a pesar de que no tuvo hijos legítimos y ser una mujer de un nivel socioeconómico medio en la ciudad, deja como herencia a su hija ilegítima, Estefa, un "asiento ordinario", un "tapete usado" y unos "trastos de cocina usados" (NPP. LP. 1794. f 178v). Declara que le ha condonado en el pasado "una novillona" a Estefa, pero es el marido de María quien ha usufructuado siempre el animal. Al parecer María y su hija Estefa no han vivido juntas. María tiene además una hija de crianza a quien da un mejor tratamiento en la herencia. También declara tener una "negrita esclava" a quien lega una manilla de granates, en caso de no aparecer el indio que se la dejó en prenda (NPP. LP. 1794. f 180v).

Finalmente, dentro del ámbito de la sexualidad en la época llama la atención el valor atribuido a la virginidad como virtud esencial de la mujer soltera. Ya bastante entrada en años, Doña Ana Caicedo declara su virginidad como su principal posesión así: "no he sido ni me hallo sujeta a ningún estado manteniéndome en el celibato; y aunque constituida en edad avanzada no he perdido mi virginidad, declárola para que se sepa" (NPP. LP. 1799. f. 222).

CONCLUSIONES

A lo largo de este ensayo ha quedado establecido el modo como el discurso colonial que los testamentos configuran, es asumido en la vida diaria de las mujeres de Pasto en el período colonial tardío. Particularmente, el discurso religioso de la

devoción y la justicia cristianos toma cuerpo al enfrentar estas mujeres un momento crucial de sus vidas, el momento de la muerte. Y es este uno de los aspectos más interesantes que se pueden examinar a la luz de los testamentos. La muerte es asumida generalmente siguiendo los códigos del discurso religioso cristiano medieval de la salvación del alma, enmendando en el último momento las malas obras con buenas obras. Las mujeres de las élites particularmente aparecen siguiendo las convenciones coloniales de prestigio social legando bienes a la iglesia. A su manera, las mujeres mestizas pobres se las arreglaron para hacer lo propio pagando limosnas para el perdón de sus pecados. En general las mujeres parecen haber consagrado su vida al matrimonio o a la vida religiosa como lo establecían los preceptos morales heredados del marianismo medieval español.

A contrapelo de este discurso, sin embargo, los testamentos registran no pocos casos de hijos fuera del matrimonio, madres solteras, mujeres "abandonadas", evidenciando la desviación de la conducta privada con relación a los cánones morales establecidos por la iglesia católica y validados por el Estado colonial. Más interesantemente, los testamentos también nos han permitido visualizar a las mujeres desempeñando una serie de roles que no estaban previstos dentro del estrecho marco de movilidad previsto para ellas dentro de la sociedad de la época. Una gran movilización de las mujeres en el campo de la economía se expresa no solamente en la diligente actividad comercial de las mujeres de las élites, sino también en la presencia constante de las mujeres indígenas en los mercados ambulantes como venteras, en las casas de las élites junto con las esclavas negras en calidad de servidoras domésticas, alternando su función de madres en el hogar con las actividades artesanales de hilado, tintorería y tejido. Pagando con su trabajo el rédito y el principal de los pequeños préstamos que adquirían con las agiotistas y ayudando en la distribución de alimentos al detal, estas mujeres contribuyeron silenciosamente a engrosar los bienes de las mujeres y hombres de las élites de comerciantes y terratenientes de la ciudad, experimentando en el proceso una fuerte discriminación social.

A pesar de las limitaciones impuestas por la ley a las mujeres, en términos de su capacidad de negociar, éstas aparecen manejando el instrumento legal colonial de los testamentos para lograr sus propósitos en términos de la transmisión de la herencia. La tendencia hacia la transmisión matrilineal de la riqueza que hemos logrado establecer en estos testamentos, es muy reveladora de las ideas que las mujeres tenían de sí mismas y sus expectativas sobre el futuro en una sociedad patriarcal colonial. Parece que ellas tenían mucha más confianza en su propia capacidad para manejar responsabilidades de dinero de la que el Estado colonial mostraba hacia ellas, al subordinarlas a la autoridad del marido. Por otra parte, esta tendencia refleja su

desconfianza sobre las oportunidades que la sociedad colonial pudiera ofrecer a las mujeres para sobrevivir de manera independiente en el futuro.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO CONSULTADOS

Notaría Primera de Pasto (NPP.) Libros de Protocolo (LP.) Folios (ff.)

NPP. LP. 1756. ff. 11-13.

NPP. LP. 1782. ff. 82-85.

NPP. LP. 1784. ff. 88v-92.

NPP. LP. 1785. ff. 213-215.

NPP. LP. 1790. ff. 43-46.

NPP. LP. 1794. ff. 176-181.

NPP. LP. 1795. ff. 99-102.

NPP. LP. 1796. ff. 34-38v.

NPP. LP. 1796. ff. 139v-144.

NPP. LP. 1796. ff. 252v-254.

NPP. LP. 1797. ff. 3v-6v.

NPP. LP. 1799. ff. 221-224v.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORCHART DE MORENO, Christiana (1991). "La imbecilidad y el coraje. La participación femenina en la economía colonial" (Quito, 1780-1830). *Revista Complutense de Historia de América* V.17:67-182. Madrid: Edit. Universidad Complutense.

DE LA VEGA, Inca Garcilaso (1991). *Comentarios Reales de los Incas*. Vol. I, Caracas: Biblioteca Ayacucho. 3a. Edición.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.[1617] (1980). *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI Editores. V. II.

LAVRIN, Asunción and COUTURIER, Edith (1979). "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790". *Hispanic American Historical Review*. V. 59. No. 2: 280-304.

LOCKHART, James (1991). *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford: Stanford University Press.

MARZAL, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

RAITT, Jill. McGinn, and BERNARD. Meyenforff, John (1981). *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad Ed.

RAPPAPORT, Joanne (1994). "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Elizabeth Hill Boone and Walter Mignolo, Editors. Durham and London: Duke University Press. 271-292.

SALOMON, Frank (1988). "Indian Women of Early Colonial Quito As Seen Through Their Testaments". *The Americas*. V. 44. No. 3:320-333. Hannover: The Academy of American Franciscan History.

SALOMON, Frank. (1986). *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

SILVERBLATT, Irene (1987). *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.