

Tiempo y Espacio

48

HISTORIA

JUN 2022

ISSN 0716-9671

ISSN 0719-0867 (en línea)



Tiempo y Espacio

48

HISTORIA

JUN 2022

ISSN 0716-9671

ISSN 0719-0867 (en línea)

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES |
UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO | CHILLÁN | CHILE



UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO

DIRECTOR

JAIME REBOLLEDO VILLAGRA

SECRETARIO

MAURICIO ROJAS GÓMEZ

COMITÉ EDITOR

HISTORIA

Mauricio Rojas Gómez

Luís Rojas Donat

Cristián Leal Pino

GEOGRAFÍA

Christian Loyola Gómez

Claudia Espinoza Lizama

COMITÉ ASESOR CIENTÍFICO

HISTORIA

CARLOS AGUIRRE RAMÍREZ | Universidad de Oregón, Estados Unidos

RODRIGO MORENO JERIA | Universidad Adolfo Ibáñez

JULIO PINTO VALLEJOS | Universidad de Santiago de Chile

FLOCEL SABATÉ | Universidad de Lleida, España

CARLOS SALINAS ARANEDA | Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

PEDRO OLIVER OLMO | Universidad de Castilla-La Mancha, España

GEOGRAFÍA

MIREYA GONZÁLEZ LEIVA | Universidad Tecnológica Metropolitana

MARÍA ELINA GUDIÑO | Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

RODRIGO HIDALGO DATTWYLER | Pontificia Universidad Católica de Chile

FERNANDO MANERO MIGUEL | Universidad de Valladolid, España

ÁNGEL MASSIRIS CABEZA | Universidad Pedagógica y Tecno., Colombia

HUGO ROMERO ARAVENA | Universidad de Chile

DIAGRAMACIÓN

JUAN TRONCOSO MORA

EDITOR WEB

JUAN RIVAS MALDONADO

GESTIÓN WEB

JUAN TRONCOSO MORA

KARINA LEIVA

DIRECCIÓN POSTAL:

Universidad del Bío-Bío, Facultad de Educación y Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales

Casilla 447 - Fax (56-42) 2462450

E-mail: revistatiempoespacio@ubiobio.cl

IMAGEN DE PORTADA

"PALAS DE CHILE", JUAN CARLOS GONZÁLEZ

MIAR   

 LatinREV 

LA ILUSIÓN DE LA PALIDEZ.
APUNTES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA
DEL CONCEPTO DE RAZA NEGRA EN CHILE HOY

Miguel Alvarado Borgoño

4

EL *FUERTE DE SAN ROSENDO*.
PRIMERAS REFLEXIONES SOBRE
SU POSIBLE HALLAZGO

**Pedro Andrade
Luis Felipe Milla
Sebastián Santana**

16

FEMINICIDIO EN *CIUDAD JUÁREZ* 1999-2010.
CONSIDERACIONES AL PATRIARCALISMO

Paulina Inostroza Flores

33

VISIÓN Y REFLEJO DE LA MUERTE,
EL CEMENTERIO GENERAL DE CHILLÁN 1919-1945

**Claudia Muñoz Ocampo
Carolina Pincheira Fernández**

50

LA ILUSIÓN DE LA PALIDEZ. APUNTES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL CONCEPTO DE RAZA NEGRA EN CHILE HOY¹

The illusion of paleness.
Notes for an epistemology of the concept of black race in today's Chile

Miguel Alvarado Borgoño² | Universidad del Bío-Bío | malvarado@ubiobio.cl

RESUMEN: En este artículo examinaremos la noción de raza, particularmente en lo referido a la raza negra, y su proyección conceptual y por lo tanto en sus connotaciones y proyecciones epistemológicas; ello en el contexto del proceso sostenido de inmigración de población haitiana a nuestro país; deseamos ser una instancia de reflexión que permita diferenciar el concepto de raza de su acepción biológica, para constituirse en una categoría social y psicocultural que, como tipo ideal, permita la comprensión de la creciente diversidad en Chile. Así, el concepto se vincula con una espiritualidad de la negritud, que deriva de una espiritualidad en la acepción que le proporciona la teología latinoamericana.

PALABRAS CLAVES: Raza negra – racismo – espiritualidad de la negritud – relaciones interraciales – migración haitiana a Chile

SUMMARY: In this article we will examine the concept of race, particularly with regard to the black race, and its conceptual projection and therefore in its epistemological connotations and projections; this in the context of the sustained immigration process of the Haitian population to our country; We want to be an instance of reflection that allows us to differentiate the concept of race from its biological meaning, to become a social and psychocultural category that, as an ideal type, allows the understanding of the growing diversity in Chile. Thus, the concept is linked to a spirituality of negritude, which derives from a spirituality in the meaning provided by Latin American theology.

KEY WORDS: Black race – racism – spirituality of negritude – interracial relationships – Haitian migration to Chile

¹ Investigación fundamental DICREA - Regular interna 2050355 IF/R 2020-2023: "Raza chilena de Nicolás Palacios como plataforma del racismo moderno en Chile: Pasado y proyección de un mito".

² Investigador asociado del Centro de Investigación en Educación CIDCIE de la Universidad del Bío-Bío.

INTRODUCCIÓN

La necesidad de un tipo ideal

Asumimos que es dudosa la existencia de las razas, al menos como hasta ahora se han pensado, pero el racismo es un fenómeno palpable. Dolorosamente evidente. Por otra parte, el tránsito epistemológico desde una categoría propia de una clasificación taxonomizante a un concepto transdisciplinario que dé cuenta de una espiritualidad decantada durante siglos, no es un paso más radical que el desarrollado en Occidente de manera majadera desde el siglo XIX, de entender los fenómenos de las ciencias sociales desde analogías propias de las ciencias naturales, lo que evidentemente ha sido sobrexplotado; más bien creemos que analogías tanto teológicas como estéticas permitirán ampliar el lenguaje para la comprensión, así en este ensayo exploraremos el concepto de *espiritualidad de la negritud*, la cual será entendida como una categoría que da cuenta tanto de una dimensión psicológica que define la conformación del yo y del modo de percibir a los otros, como también da cuenta del específico estilo de vida que inserta un sujeto en una comunidad y, por tanto, en relaciones concretas de producción. Ello nos parece de particular utilidad en función de la sostenida y masiva migración haitiana a Chile³.

Porque, para los haitianos y para cualquier otro ser humano, toda llegada a un nuevo territorio humano y espacial es un inmenso descalabro personal y, del mismo modo, un germen de ilusiones, de forma tal que se trata de un proceso de una intensidad primordial, pero todo sistema social y todo individuo debe asumir la posibilidad de la migración y también la de vivir cambios (Steiner, 2000, p. 104), por ello es primordial crear categorías comprensivas para asumir la experiencia de la otredad. La otredad que ellos nos representan y las que nosotros como chilenos les representamos, pero esta categoría debe integrar las dimensiones materiales del estilo de vida, pero del mismo modo asumir el nivel más íntimo y psíquico de la aculturación asociada a la migración.

La categoría raza, grupo étnico o subcultura, no dejan de ser preestructuras de la comprensión de carácter kantiano que Weber transformó para las ciencias sociales en tipos ideales. En este artículo pondremos el concepto de identidad racial como tipo ideal, que supere la suposición de identidad entre raza y biología (Anthias, 1992, p. 76), pero que, del mismo modo, no restrinja un rasgo externo como el de tener la piel negra o morena, a un criterio de distinción, sino que lo asuma como un fundamento que permita comprender la migración de personas de raza negra a Chile hoy, ello como criterio que permita desde la identificación de un rasgo en la conformación de una identidad social entender cómo esta se irá adaptativamente replanteando, yuxtaponiendo y sincretizando, y así conformarse sistémicamente compacta y heterogéneamente, según sea la circunstancia, para generar una identidad dentro del sistema étnico social chileno.

Para la teología latinoamericana la espiritualidad es una mística del estar en el mundo donde la vida social tiene un papel fundamental:

Poco a poco, la espiritualidad tematizada se hizo expresión del dinamismo interno que moviliza la liberación integral, que no desconoce la esfera de lo político. Según Assman (1971), ésta debe entenderse como “todo lo que está implicado en el término sociedad y no solamente la relación formal con el Estado” (p. 13). (Estupiñán, Hoyos, Navarro, Rodríguez, Solano & Zurek, 2013, p. 410)

Hacemos nuestra esta concepción operativa de espiritualidad para sumar estilo de vida y universo mental, de manera que ello se conjuga en el plano sociopolítico que le corresponde en este caso al migrante que experimenta la espiritualidad de la negritud.

³ Policía de Investigaciones de Chile registraba la entrada de 104 782 haitianos, lo que implica casi 56 mil más que en 2016. Se calcula que en la progresión actual podría a mediano plazo migrar a Chile alrededor de un millón de personas de procedencia haitiana (Ferrer, 2018).

DESARROLLO

La desesperada necesidad de clasificar

La migración de mujeres y hombres de raza negra, y particularmente haitianos, nos ha hecho volver a preguntarnos por algo que ya era motivo de reflexión a finales del siglo XIX. Chile necesitó, junto del Estado, entendido este como modo de organización racional de los vínculos sociales, de una identidad étnica, cultural y racial homogénea. Mito inmenso, ilusión y delirio funcionalmente necesario, en tanto ni existía solamente una etnia precolombina a la llegada de los españoles, ni los españoles eran homogéneos, y por otro lado la migración obligada de esclavos negros se invisibilizó una vez abolida la esclavitud.

Durante el siglo XIX, el romanticismo de nuestro continente generó tipos ideales, pensando en el concepto de tipo ideal al modo como lo describió Max Weber: como modelos razonados o tipos kantianos que recorren la mente del observador operando desde la percepción hacia el mundo. Sobre la base de esos modelos se intenta comprender, en este caso, el tema de la diversidad étnica (lo indígena) a diversidad biocultural (identidades raciales), y la diversidad cultural (el sujeto popular).

El proceso social europeo propio del racionalismo, que se origina en las reflexiones de autores como Kant, van a generar un concepto muy definido respecto a la diversidad cultural. Asumiendo la idea del *Buen Salvaje*, sobre la base de la data que obtiene de Montaigne, o del mismo Bartolomé de las Casas, Rousseau genera un tipo ideal que en Europa va a definir el concepto del otro, de la diversidad cultural no europea. Nos parece también que ese concepto de hombre o de persona humana que, para Foucault y para Lévi-Strauss, se origina en el pensamiento rousseauiano, se puede encontrar asimismo en el caso latinoamericano, aun cuando en nuestro contexto sus orígenes se construyen y desarrollan sólo a lo largo del siglo XIX y saltan veladamente al siglo XX.

En el mismo sentido, existen autores prototípicos en el siglo XIX latinoamericano, chilenos específicamente, como por ejemplo José Victorino Lastarria, en quien lo nacional nace como un valor antes que nacer como una realidad. Hay un nacionalismo abstracto que se sitúa como ideología de esta emergencia y reformulación de los estratos medios para, desde allí, definir todo movimiento social durante el siglo XX.

Hay autores que para nosotros son paradigmas de este proceso generado en el siglo XIX. Son autores situados en ambos polos de ese período. Nos referimos a Domingo Faustino Sarmiento, en un extremo, y a Nicolás Palacios, en el otro ¿Por qué nos parece que estos pensadores son fundamentales? Básicamente porque desarrollan un proceso de resignificación cultural, un imperio del signifiante, de la misma forma como en el caso europeo van a representar la racionalidad autores como Rousseau. Estos autores acomodan para Latinoamérica un tipo de concepto y de conceptualización respecto de la diversidad cultural o de la diferencia cultural que, sin duda, va a tener una notable influencia en la constitución del pensamiento social posterior en el siglo XX.

Reconocida es la importancia de Sarmiento en Argentina, incluso como Presidente de la República, de la misma forma que en Chile lo es la influencia de Nicolás Palacios en la concepción ideológica, sobre todo en los sectores conservadores de la sociedad chilena, empezando por Francisco Antonio Encina. Por lo tanto, nos parece importante (en términos foucaultianos) el intentar hacer una arqueología de estos dos pensadores, no sólo para su contextualización histórica, sino para ver la proyección de su pensamiento en la racionalidad moderna latinoamericana contemporánea y en la aparición de un tipo nuevo de discurso moderno.

El forjador del mito, el chileno Palacios

El mito de la homogeneidad poseyó un ideólogo sin duda, el médico chileno Nicolás Palacios (1854-1931), quien escribió un opulento libro titulado *"Raza chilena"* en el cual habla de la existencia de una raza *"Arauco Germánica"*, blanca y de estampa varonil, un mito casi estético, casi demente, pero elaborado con lo mejor de las ciencias sociológica, antropológica, biológica y lingüística de la época. No deja de ser significativo que algo que se produjo y se difundió hace un siglo, sea tan coincidente con la visión que solapadamente se tiene de chilenidad.

Los mitos son necesarios, generan integración, pero ninguna integración es total, los intentos del derecho constitucional en las democracias modernas de integrar a las minorías tienen relativo éxito, pero en el proceso de conformación inicial de un Estado Nación ese éxito es imposible pues es esa mayoría la que se integra generando identidad y exclusión, formando una clara distinción mental entre sistema y entorno.

La hipótesis de Nicolás Palacios respecto de la raza *"Arauco Germánica"* es hoy un delirio, pero como decía Jacques Lacan (1984) todo delirio persistente y entusiasta es en el fondo la apelación a una verdad que se esconde en el inconsciente y que se nutre de la esfera de lo imaginario.

Nicolás Palacios sostuvo varias tesis absurdas, quizás una de las más inverosímiles fue su férrea oposición a la llamada de Vicente Pérez Rózales a invitar a poblar nuestro suelo. La migración a Chile ha sido casi siempre beneficiosa, especialmente con comunidades desde la alemana hasta en la actualidad la palestina o la haitiana, que llegan con una voluntad asumida de trabajo y brío en el aporte a al país. No obstante, mantenemos un pero capcioso: nuestro temor como país más profundo e inconfesable no es a la delincuencia negra o al *"rpto"* de puestos de trabajo, es simplemente que no queremos confesar que no deseamos que nuestra piel se ennegrezca, que adquiera esa negritud que como exotismo es atrayente y a la cual se le pide hasta esoterismo, pero que, en el proceso de mezcla y mestizaje cultural y biológico, nos puede convertir en negros. Miedo políticamente inconfesable, pero que sin duda opera al momento de asumir la migración hoy en Chile. Curiosamente en Europa o Norteamérica no seríamos generalmente considerados blancos, sino gente morena, mestiza de fuentes por lo general indefinidas (Bendel, 2009, p. 44).

La diferencia en Chile ha retornado a ser un *"asunto de piel"*, ya la etnicidad o la cultura no son categorías capaces de explicar a la persona del haitiano migrante, ello probablemente por el abuso del concepto de cultura como significante flotante que no decía nada, o porque la etnicidad era algo que desaparecía junto las formas identitarias y la reetnificación aún no es asumida en nuestro sentido común. Nos cuesta decir negros, pero la diferencia es un asunto ostensible en nuestra conciencia. Definitivamente aún no estamos acostumbrados a los contextos multirraciales.

En el diccionario etimológico de Rodolfo Lenz (1904) dedicado las voces chilenas populares de origen indígena, la palabra negro es sinónima con la palabra *"cholo"*, en un plano semántico posee un carácter más bien descalificador y en el caso menos grave humorístico, y luego de la desaparición de la evidencia de la piel negra en los descendientes de los esclavos negros coloniales, la negritud era representada por los peruanos y bolivianos luego de la primera guerra contra la confederación Perú-boliviana. Hoy en el vocabulario popular no hay aún una palabra para denominar al negro asimilado en Chile; hay pudor de llamarlos negros, y haitiano es sinónimo de negro, un sinónimo impreciso y ambiguo, pero a la palabra negro se le da un sentido peyorativo. Aún no tenemos una palabra para denominar a los individuos haitianos que suman ya cientos de miles. La imposibilidad de darles una denominación es prueba de lo inconcluso de la asimilación o de la integración. Solo está el dato de notar la diferencia y hacerla consiente: cuestión de piel.

La teoría antropológica había establecido una fuerte división entre el concepto de raza y el de etnicidad, todo ello en tanto el concepto de cultura era una herramienta para des-biologizar las

categorías utilizadas, muy imbuidos en el miedo atroz a los conceptos del nazismo que entendía que la historia era esencialmente biología. Hoy volvemos a encontrarnos con que rasgos étnicos, culturales y lingüísticos han vuelto a ser criterios de distinción; si el cognitivismo y la antropología interpretativa (Clifford & Marcus, 1986) retornaban la interpretación hacia el plano mental, hoy la presencia haitiana en Chile nos pone frente a un hecho sociológico claro: puede superarse la diferencia lingüística de los haitianos por medio del aprendizaje de la lengua francesa en parte debido al parentesco del kreyòl ayisyen⁴ con las lenguas romance y especialmente con el francés; pero la piel no se borra; los vemos en las calles vendiendo golosinas, pan o juguetes, y a media lengua ofrecer sus productos haciendo un esfuerzo de inteligibilidad que es doloroso, y quienes hemos sido inmigrantes por exilio, por trabajo o por estudios lo sabemos; hay en ese balbuceo una desolación en la desesperación de intentar ser comprendido, y también en la consideración casi de una suerte de mutismo inherente: pareciera que los haitianos no tuvieran lengua, al menos al principio de su migración, y más complejo se les torna obtener todo: un trabajo, un lugar donde vivir, la entrada a la escuela a sus hijos, la atención médica, entre otros muchos obstáculos.

Ello porque, supuestamente, pasamos en vuelo rasante de ser un país “blanco” a ser un país con presencia notoria de negros, idea bastante absurda ya que en muchos países desarrollados los chilenos somos “sudacas” y somos por tanto caracterizados, incluso a nivel legal, como “gente de color”; un color intermedio pero que no deja de compartir la marginalidad del asiático, del mediorienta o del negro.

En este plano de la actitud que tenemos frente a los haitianos debemos decir que, más allá de algunas manifestaciones racistas y xenóforas fruto de un fascismo casi endémico pero marginal, el Estado y la Sociedad Civil aún no desarrollan una actitud aversiva frente a los haitianos, pero ¿qué pasará cuando masivamente se inicie el mestizaje? ¿Estamos preparados para matrimonios mixtos? El empuje de judíos y palestinos, la límpida blancura de la piel de los alemanes y franceses, y la cercanía cultural y lingüística de los españoles, por dar algunos ejemplos, permitió una rápida asimilación y la adquisición de su lugar en la sociedad nacional, pero cuando el factor color de piel intervenga, cuando las hijas o hijos de los que somos *tolerantes* comiencen a procrear hijos mestizos ¿cuál será la actitud tanto particular como generalizada?

No podemos dejar de reconocer que hasta el momento existe aceptación benevolente; y ellos, los haitianos, asumiéndose como los “condenados de la tierra” toman, a nuestro parecer, a Chile como una tierra de promisión, son en su mayoría cristianos que ven a nuestro país como una suerte de tierra prometida, llena de diferencia, pero promisoria, ¿y qué pasará cuando la migración sea más masiva? Ocupación en el plano ya no solo físico sino simbólico, los haitianos aún no se perciben plenamente, los vemos, valoramos su laboriosidad, su silenciosa anuencia, son aún exotismo, pero ¿qué pasará cuando las relaciones se simetricen y sean un “legítimo otro” en palabras de Levinas (1993), y se constituyan en sujetos sociales demandantes con plena legitimidad? ¿Podemos pasar de la exotización y caridad hacia la plena legitimación? Se trata de un proceso aún no completado y el futuro pondrá a prueba la capacidad de la sociedad chilena para aceptar la diferencia radical; el nuevo factor será racial, probablemente la pigmentación coloniza esta ilusoria blancura de nuestra piel, pasando ellos de los obsecuentes haitianos a los nuevos “cholos”.

El irracionalismo romántico europeo, unido políticamente al populismo de derecha, da cabida al surgimiento del nazismo y del fascismo (Bensch, 2009, p. 68). Este proceso tiene un correlato latinoamericano, cuyos referentes ideológicos van políticamente de derecha a izquierda.

En el plano socioeconómico, la expresión más preclara es el estructuralismo económico que desde una crítica de las relaciones económicas internacionales, en el contexto del capitalismo, significó un modelo de desarrollo “hacia adentro” o de sustitución de importaciones. Toda una ideología de la modernización daba cabida a un desarrollo fuertemente nacionalista, como le

⁴ Lengua criolla de Haití.

gustaba a Palacios, no obstante, la temática étnico racial se sumergió analíticamente en el plano económico estructural. El cambio social era más relevante que cualquier especificidad identitaria.

No es casualidad que sean justamente en las décadas del '30 y del '40 del pasado siglo (los decenios radicales para Chile), que esa misma clase media que promueve el desarrollo de una industria nacional sea la que origina las literaturas indianista y criollista, pero el actor social negro aparece muy poco. Las primeras décadas del siglo XX tienen como factores fundamentales y definitorios la crisis del latifundio tradicional y los intentos de desarrollo, que ven como indispensables, al menos en la mente de las élites de izquierda, centro y derecha, la necesidad de generar un cambio sociocultural en el cual la diversidad racial o étnica son solo variables.

Tal como intuye Palacios, las primeras revueltas de los universitarios argentinos, las represiones al naciente movimiento obrero, el surgimiento del catolicismo social y el vuelco hacia el centro político por parte de la masonería, son todos fenómenos que apuntan a la intención del proletariado naciente y de las clases medias por lograr el cambio social, lo racial es aún solo un asunto de piel.

El modelo está muy a la vista, los países desarrollados están en el camino de aquello que Franz Hinkelammert (1990) denominó *"ideologías del desarrollo"*, las que abogan siempre por la modificación de la estructura de la sociedad. No obstante, ¿cómo se ve esto unido con la reivindicación de la especificidad histórica y de las identidades étnicas y culturales? Ambos cometidos se funden en un intento de matriz iluminista de generar cambio cultural, al alero del cambio socioeconómico, donde la especificidad histórico cultural y racial tienen poca cabida. Es así como las élites políticas y culturales coinciden desde la década del '30 en su intención de reconocer los rasgos de la identidad cultural latinoamericana, para luego discernir aquellos atributos que determinarán que el desarrollo sea o no alcanzado; en este contexto la negritud tiene poco lugar y validez.

En este sentido, estamos frente a un intento iluminista que ideológicamente se define desde el concepto de desarrollo y económicamente se conforma desde un modelo de industrialización fuerte y protegido, donde el actor étnico o de especificidad minoritaria en lo racial es solo un actor que se asume según su inserción en la estructura social. Este proceso tiene quizás su expresión más radical en la masificación de la educación, la que aumenta extraordinariamente en su alcance en los niveles básico, medio y universitario en la primera mitad del siglo XX. No obstante, esa misma masificación del sistema educacional, que en la década de los '60 del pasado siglo se radicaliza aún más, va a dejar al desnudo la paradoja de que el aumento de la escolaridad no se corresponde con los puestos de trabajo disponibles para estos escolarizados. Esta contradicción resulta un fuerte revés para las pretensiones hegemónicas de los estratos medios, ya que la educación deja de ser un mecanismo seguro de ascenso social e incluso no asegura la reproducción de los segmentos de clase y, creemos, aumenta la marginación de los grupos raciales minoritarios; por ello la educación intercultural toma en Latinoamérica una inusual importancia.

Tiempos de soledad

"¿Puede uno contener / en sus venas de nómada / el flujo existencial de tiempos de soledad?" se preguntó el poeta haitiano René Depestre (2016), la migración no es nada extraño, casi todos somos por algún lado descendientes de migrantes, siglo más siglo menos, y hoy en Chile los haitianos, por su mansedumbre y laboriosidad, inspiran en Chile simpatía, más que otros grupos migrantes como peruanos o colombianos al menos, pero hay algo insondable mezcla de paternalismo y vilipendio: una actitud diría casi de temor frente a los haitianos, y no se trata de nada que ellos hagan o dejen de hacer: es su piel morena, ya no la de nuestro color mate y mestizo sino la inmensa negritud, la novedad y las precauciones de una pesada carga. La piel negra significa mucho más que una pigmentación, es signo de las formas originales de la especie

humana, representa algo que tuvo su cúspide en las culturas bantú o en la especificidad de lo zulú, pero que hoy representa a un territorio espiritual despreciado por la racionalidad capitalista.

Ser negro es sinónimo de diferencia y temor, también objeto de deseo, pero por sobre todo de miedo, deseo y miedo, pero más que todo miedo, miedo a los matrimonios o al menos el nacimiento de hijos mulatos, simbólica de una genética fantástica, que ennegrecerá la *"sangre"*. Aquello forja una realidad subjetiva e inconsciente de miedo a ennegrecer la *"raza"*, somos más morenos por lo general que los argentinos o uruguayos, pero desde la *Guerra del Pacífico* el apelativo de *"cholo"* respecto de peruanos y bolivianos nos hacía rescatar esas gotas fugitivas de sangre blanca y de favorecer la migración europea en el Chile republicano.

Es el miedo vernáculo de ennegrecer la piel degradándonos en la escala de la barbarie, a ser o tener algo de africanos, ese es un miedo que se simula por ser políticamente incorrecto, pero el modo en que ese miedo se canaliza es diverso y su introyección, su ocultamiento, es una suerte de dispositivo en movimiento que de alguna manera dará paso a la conformación de una comunidad que probablemente tomará las formas de guetos de negritud, y ya sabemos que el paso hacia el racismo es uno subrepticio que comienza con la tolerancia delirante y puede concluir con la conversión en el resumidero donde se vierten todas las tristezas y todos los miedos, ese es el costo de la soledad para Depestre, Paz o García Márquez.

El deseo permanente de taxonomizar

El concepto de raza, como base para la clasificación, surge desde la incipiente ciencia social y desde una biología fragmentaria y manipulada (Bartels, Rietveld, Van Baal & Boomsma, 2002, p. 78) en tanto se crearon taxonomías que, en muchos casos, más que aclarar el panorama en torno a la variabilidad humana biocultural, sirvieron como instrumentos de dominación de una cultura sobre otra. Como reacción a esta postura surgen líneas teóricas, tanto en el plano de la etnografía como en el nivel etnológico, que intentan asumir apelaciones de corte positivista como la de Durkheim (2001 [1895]) en el sentido de *"analizar lo social por lo social"*. Desde el funcionalismo estructural surgen, por ejemplo, visiones en torno a la identidad social, estrechamente ligadas a la territorialidad y a la especialización de las funciones sociales vinculadas a las relaciones ecológico-culturales.

Se piensa en el grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes, por lo general, a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con éste, de forma tal que la pertenencia a un espacio guarda relación con las funciones surgidas desde la necesidad del mismo de poseer un perfil autónomo respecto de otros conglomerados sociales, determinando esta relación funcional la estructura interna del grupo. Posteriormente, en la década de los '50 del siglo XX, nace una crítica desde la etnolingüística estructural, que entiende a la identidad étnica desde la perspectiva *"emic"* o desde adentro, fijando en el actor social los criterios de clasificación, en tanto la pertenencia a un grupo étnico se define desde las categorías de adscripción e identificación con él mismo: pertenece a un grupo étnico quien se siente parte de él y, al mismo tiempo, es identificado como tal por otros (Barth, 1998); y desde allí el criterio de etnicidad se libera definitivamente de su definición directa desde categorías como las biológicas o geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la conciencia social.

Este proceso de transformación de la ciencia misma, guarda directa relación con el acelerado proceso de mezcla y difusión cultural asociado a la industrialización, al colonialismo y al desarrollo de los medios de comunicación de masas. Así, la pregunta respecto de las minorías étnicas y raciales se replantea a partir del esfuerzo por explicarse la variabilidad cultural dentro de las sociedades modernas, en tanto conceptos como clase, estamento, segmento de clase, entre otros, han demostrado ser insuficientes para explicar muchos aspectos del funcionamiento y del conflicto en las sociedades multiculturales.

El vínculo entre relaciones de producción y migración es capital para comprender los modos de acceso a la diversidad étnica y racial; es indudable que la migración a Chile guarda una

relación no solo con las expectativas de los migrantes sino las necesidades del país y especialmente de los potenciales empleadores de esa mano de obra migrante.

La vieja relación que Marvin Harris (2004) destacó entre raza y trabajo en América sigue siendo un vértice fundamental, ello en una dialéctica entre los procesos psicocognitivos y los procesos productivos, y, más allá de la conquista y colonización de América y la migración de personas esclavizadas, existe un intrincado vínculo entre la construcción de un yo étnico y racial, y las formas de producción y de explotación que en cada momento surge y se reproducen.

Hoy la dependencia del concepto de identidad étnica de factores psicocognitivos es cuestionada en términos absolutos y ello se une a las carencias instrumentales del concepto de raza, ni un concepto idealista de etnicidad ni un concepto biológico de raza son ya suficientes; hoy frente a la migración de afrodescendientes en Chile y principalmente a lo masivo de la migración haitiana, parece que el concepto de raza aparece nuevamente, ello en dos factores indicativos: color de piel y lenguaje, ello sin considerar la especificidad cultural de la cual los migrantes son además portadores. La clasificación padece hoy en Chile de una tremenda precariedad conceptual y empírica. Nuestro precario sistema jurídico habla de lo extranjero, hay un Departamento de Extranjería, por lo tanto, el concepto de inmigración refiere a algo particular, personas, orígenes, cuerpos, colores, situaciones económicas particulares, y en ese sentido afirmamos que la inmigración no quiere decir inmigración sino seis nacionalidades específicas: Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, República Dominicana y Haití, y los que quedan fuera de esa categoría son considerados extranjeros.

El frágil orgullo racial

A finales del siglo XIX el médico Nicolás Palacios escribió *"Raza chilena"* que subtítulo *"un libro escrito por un chileno para chilenos"*. Acusar de racismo a esta elaboración es absurdo ya que en esa época las ciencias, y en especial las ciencias médica y antropológica, eran racistas en sus supuestos epistémicos y teóricos.

En nuestra opinión la importancia de Palacios estriba en el escoger (y articular) elementos de la historia para levantar categorías conceptuales (la fundación de un mito) para la interpretación de la actualidad del hombre en situación, más allá de una mera caracterización de la realidad sociocultural chilena, una genealogía del cómo se ha llegado a ser chileno. Esta hermenéutica se vuelve al mismo tiempo el sedimento base, y por tanto *"objetivo"*, en el cual fundamentar un proyecto político-ideológico global que garantice un auténtico desarrollo de la chilenidad como modo de ser (identidad) y de pensar (racionalidad) en el mundo. El sustrato que organiza los materiales de trabajo de Palacios gira en torno a su concepción del origen de la chilenidad a partir de una base mitológica centrada en la actividad del narrar, no sólo como una actividad del lenguaje sino, más bien, en la realización viva del hablar, como un permanente fundar y convidar mundo, en una suerte de energía lingüística (Gadamer, 1977) capaz de instaurar y sostener los relatos que abordan todas las comprensiones de lo humano. Palacios intenta constituir un mito de origen referido a un pasado arquetípico fundante y a un futuro idílico posible, entendido como la construcción del *étopos* o buen lugar.

La resolución del conflicto suscitado por los regionalismos posteriores a los procesos independentistas da lugar en el contexto latinoamericano a distintas formas de reivindicación de la identidad bajo la figura de indigenismos y nacionalismos que, en su mayor nivel de radicalización, permiten la constitución de corrientes racistas, o al menos con rasgos reivindicatorios de la identidad desde líneas biologicistas. Conceptos como el de *raza chilena*, en Nicolás Palacios, acuñado en 1892 en la primera edición anónima de esta obra, dan origen a una verdadera mitología secularizada, un intento de interpretar la incorporación a la modernidad desde una especificidad cultural, entendida como un fino proceso de contaminación, que incluye lo indígena, leído como el proceso de mestizaje potente y único que le confiere sentido auténtico y original en el proceso de conformación de la chilenidad.

Para Palacios el concepto de *raza chilena* apunta a la composición de un modo de ser como pueblo chileno, a partir de una estructura biológico-étnica característica de la población, conformada a partir del elemento gótico peninsular, por una parte, y el araucano-aborigen, por otra, por medio de un proceso de contaminación mutua que permite la fusión y la articulación armónica de características tanto fisiológicas como psicológicas de los pueblos Godos y Araucanos generando una raza única, como un grupo esencialmente patriarcal y guerrero. Esta afirmación no es gratuita ni emergida de la nada, sino que corresponde a una hermenéutica desprendida de la participación del pueblo, especialmente las clases populares, en la *Guerra del Pacífico* (1879-1883), en la que tienen una particular participación en las acciones que determinaron el triunfo para Chile. En este sentido el concepto de raza articula un autorreconocerse como diferente de otras razas (una lectura a partir de la distinción triunfadores/derrotados) además de una forma de autoconciencia natural devenida del encuentro y contaminación de dos razas en oposición:

“Es el cerebro humano la más grande maravilla de la Creación, superior al Sol i el firmamento, i por medio del cual la Naturaleza misma tiene conciencia de su propio ser”
(Palacios, 1918, p. 406).

La episteme de la piel

Usualmente los conceptos de grupo étnico, cultura, lengua o raza, se correspondieron con un deseo taxonómico (Benedict, 1983). De una u otra forma la diversidad debía de ser clasificada, y la etnicidad se identificó con los conceptos de raza y cultura.

Frente a la migración haitiana estamos expuestos a la triple diferencia, etnicidad, raza y lenguaje; los haitianos demuestran voluntad de adaptación y han adquirido un prestigio como gente trabajadora y de paz, por otra parte, han surgido en universidades, municipalidades y ONGs cursos de lengua española, lo que unido al deseo de integrarse a una cultura distinta como la chilena hacen pensar que la adaptación será pronta.

No obstante, la pigmentación de la piel, el factor biológicamente racial sigue importando, pero no somos una sociedad que asuma lo multirracial, el conflicto mapuche lo ha demostrado, pero la llegada de una masa tan ostensible de migrantes negros, pasa de lo biológico a lo cognitivo; si hasta hace corto tiempo la etnicidad se evaluaba según criterios de adscripción e identificación, hoy podemos decir que el color de la piel ha pasado a ser un asunto epistemológico. En una sociedad como la cubana o la norteamericana, una persona de raza negra no llama la atención y su progreso económico, social o cultural es visto como fruto de su esfuerzo, hoy la población negra chilena es una masa uniforme de mano de obra que no se distingue, obviamente no por falta de méritos, sino por lo reciente de su migración y por lo inicial del proceso aculturativo.

El concepto de aculturación es una categoría soporte que daría más sustento al criterio de raza negra: se es de raza negra en tanto son individuos en proceso de aculturación que comparten rasgos comunes, su negritud, pero esta negritud no es solo cromática, sino que responde al modelo en que desde su base cultural se adquiere y resignifica de manera adaptativa a una cultura mestiza como la chilena, con rasgos propios y con muchas otras características propias de la globalización.

Decir negritud es remitirnos a una teoría, nuestra morenidad es tan solo una conjetura. Nos resulta difícil en Chile hablar de negritud, ello porque lo negro fue ocultado por medio de una negación muy republicana de la esclavitud que existió en Chile, pero hoy debemos apelar al concepto para comprender a una parte significativa de nuestro país, esta corriente surge de gente negra con estudios superiores y va desde la metalengua creada por Aimé Césaire hasta la relación entre clase y raza de Frantz Fanon, pero más que definir el concepto, Fanon (2020) reivindica sus vínculos con la dimensión política. Césaire ilustra muy bien a la negritud como espiritualidad operante:

*mi negritud no es una piedra, su sordera
 acometida contra el clamor del día
 mi negritud no es una mancha de agua muerta
 sobre el ojo muerto de la tierra
 mi negritud no es ni una torre ni una catedral
 ella penetra en la carne roja de la tierra
 ella penetra en la carne ardiente del cielo
 ella atraviesa el abatimiento oscuro
 de su erguida paciencia. (Césaire, 1969)*

Nuestro interés es vislumbrar el modo como esa negritud puede estructurarse como una fuente heurística en la comprensión intercultural. No obstante, para comprender desde una escritura y un campo cultural occidental no podemos más que apelar a conceptos occidentales, y quizás las *Cartas de regreso al país natal* sean el modo más sintomático de demostrar que la negritud es en su exterioridad una sensibilidad y a nivel cognitivo un modo de construcción del yo, pero es ante todo algo que puede heideggerianamente ser comprendido desde el lenguaje, pero inmediatamente surge la pregunta: ¿qué tipo de lenguaje surgirá del contacto lingüístico entre el kreyòl ayisyen y el castellano de Chile? Aventurando más, ¿qué literatura podrá emerger de los descendientes y de los propios migrantes actuales? No nos queda más que decir que mientras más surja una escritura híbrida y aculturada, de mejor manera podremos entender cómo la negritud se posicionará en Chile, entenderemos a nuestros coterráneos de raza negra mientras más escuchemos esta palabra y mientras más ella se sofistique, producto del contacto y la aculturación, y quizás del mismo modo que en el caso mapuche, la palabra literaturizada será un fenómeno paralelo sintomático de la reivindicación de la negritud chilena actual como una dimensión de un movimiento social que algo menos da voz a un millón de personas.

CONCLUSIONES

La negritud es una realidad aún no decodificada ni comprendida, pero es una realidad imperiosa y silenciosa. Es indispensable asumirla porque una identidad negra reafirmada, debe ser parte integral del futuro del Chile multirracial, y opera de manera silenciosa porque se realiza en cada clase de kreyòl, en cada trabajo bien remunerado de un inmigrante, como extranjero ya no descalificado.

No podemos mantener la coartada del Chile insular, cada vez en Chile se viaja más al extranjero y las comunicaciones nos mantienen en vilo, no obstante, el punto más fundamental es no reconocer a la negritud como exotismo o esoterismo, sino como una rutilante equivalencia, como una otredad que es mismidad con una diferente espiritualidad. Compartir el trabajo, el aire, el sol, el espacio, es una tarea inmensa, pero del mismo modo imprescindible; y desde la negritud y el estilo de vida expresado en esta espiritualidad se comparte, pero ese compartir será necesariamente específico, con una especificidad imprescindible de ser considerada: el respeto a la espiritualidad que suma identidad racial y estilo de vida, es un camino imprescindible para la convivencia social.

La migración de extranjeros de raza negra no es uniforme, y evidentemente a las personas negras de habla castellana se les recibe con más fluidez, pero en los que son de habla kreyòl ayisyena aún se les atribuye una cierta timidez y puritanismo, asociado a su cristianismo practicante. La piel no es un criterio lo suficientemente poderoso como para generar ni identidad, ni para planificar desde esa distinción la vida de la sociedad; más bien es el rasgo que complementado con variables culturales y psicológicas caracteriza a una espiritualidad que identificamos en este caso como negritud; esa negritud se corresponde nivel diacrónico con una historicidad que incluye raptó, esclavitud y marginación, y a nivel sincrónico separación y del mismo modo pertenencia, en un proceso de construcción de una identidad y de un yo específico con características *sui generis*, que lejos de desaparecer deben ser reelaborados en un contexto tan distinto del original como es el contexto chileno.

Más que pronosticar futuros conflictos raciales, el hablar críticamente de nuestros prejuicios y rencores frente a la raza negra, es ante todo una invitación a comunicarnos transculturalmente de otra forma, es invitar a integrar al sujeto racial de un color distinto desde la mayor horizontalidad posible. Los descendientes del primer país libre de Latinoamérica, los herederos de las tierras africanas donde surgió la especie humana, no pueden ser debido a circunstancias geopolíticas los “*desterrados de la tierra*” de nuestra democracia compleja y actual, ello para lograr no hacer desolada la vida de estos otros debido a nuestra incapacidad para asumir meras diferencias corporales, destacar la espiritualidad de la negritud es un camino horizontal y de mutuo aprendizaje entre Chile y los migrantes haitianos, donde se supera la distinción física y somática, situación en la que ya el color de la piel deja de ser el eje desde el cual nos relacionamos.

La labor más inmensa es asumir enteramente a la espiritualidad de la negritud, que en definitiva es un sistema de valores y sensibilidades infinitamente más importantes que las diferencias externas. La profundización en el fundamento de esta negritud en nuestras tierras puede dar cuenta de un estilo de vida y de sincretismos que son creaciones culturales no solo de una extraordinaria complejidad, sino de una seductora belleza. Aunque el sistema capitalista y su globalización toman a África del mismo modo que a Haití como lugares disfuncionales y por tanto perdidos, así muy contrariamente el reconocimiento de la espiritualidad no es solo un asunto mental: en verdad cada acto, cada opción, cada forma de relacionarse con la comunidad haitiana migrante dan cuenta de un lento pero precioso proceso de asumir esta espiritualidad, lo cual es ante todo una episteme convertida en pensamiento y acto desde reconocer la legitimidad de esta negritud y sus proyecciones en nuestro medio.

Referencias

- Anthias, F. (1992). “Parameter kollektiver Identität: Ethnizität, Nationalismus und Rassismus”, En: Institut für Migrations- und Rassismusforschung e. V. (Hrsg.). *Rassismus und Migration in Europa. Beiträge des Kongresses „Migration und Rassismus in Europa*” Hamburg, 26. bis 30. September 1990, Hamburg, S. 88-103.
- Bartels, M., Rietveld, M., Van Baal, G., Boomsma, D. (2002). Genetic and Environmental Influences on the Development of Intelligence. *Behavior genetics*, 32(4), 237-49. <https://doi.org/10.1023/a:1019772628912>
- Barth, F. (1998). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press.
- Bendel, P. (2009). “Die Migrationspolitik der Europäischen Union. Inhalte, Institutionen und Integrationsperspektiven”, En: Butterwegge, Christoph/Hentges, Gudrun (Hrsg.): *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung*. Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik, 4. Auflage, Wiesbaden, S. 123-135. 380 Literaturverzeichnis.
- Benedict, R. (1983). *Race and Racism*. Routledge & Kegan Paul.
- Bensch, M. (2009). *Rassismus als kulturelle Entwicklungstheorie. Formen biologischen Denkens im Sozialdarwinismus*. <https://doi.org/10.14279/depositonce-2295>
- Césaire, A. (1969). *Cuaderno de un retorno al país natal*. Era.
- Clifford, J. & Marcus, E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Depestre, R. (2016, 14 abril). *Poemas de René Depestre*. Fausto Marcelo Ávila. <https://faustomarcelo.blogspot.com/2016/04/poemas-de-rene-depestre.html>
- Durkheim, E. (2001 [1895]). *Las reglas del método sociológico*. Akal.

- Estupiñán, M., Hoyos Camacho, A. A., Navarro Sánchez, R. E., Rodríguez Osorio, H., Solano Pinzón, O., & Zurek Lequerica, J. A. (2013). El despertar de la espiritualidad de la liberación: evolución de sus expresiones desde Medellín hasta Puebla. *Cuestiones Teológicas*, 40(94), 405–431. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5062>
- Fanon, F. (2020). *Els condemnats de la terra*. Tigre de Paper.
- Ferrer Durán, C. (2018, 28 febrero). Radiografía a la migración haitiana: Las últimas cifras, prejuicios y desafíos del fenómeno. *El Mercurio*. <http://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/02/28/896852/El-exodo-haitiano-Radiografia-al-fenomeno-migratorio-que-genera-un-debate-en-torno-al-racismo-en-Chile.html>
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y Método*. Sígueme.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa.
- Harris, M. (2004). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica.
- Hinkelammert, Franz. (1990). *Crítica de la Razón Utópica*. DEI.
- Lacan, J. (1984). *Escritos I y II*. Siglo XXI.
- Lenz, R. (1904). *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Cervantes.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Palacios, N. (1918). *Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos* (2a. ed.). Chilena.
- Steiner, R. (2000). *La Filosofía de la Libertad*. Antroposófica.

EL FUERTE DE SAN ROSENDO: PRIMERAS REFLEXIONES SOBRE SU POSIBLE HALLAZGO

The Fort of San Rosendo: First reflections on its possible discovery

Pedro Andrade | Universidad de Concepción | pandradem@udec.cl

Luis Felipe Milla | Universidad Católica de Temuco

Sebastián Santana | ssantana.a0109@gmail.com

RESUMEN: Los fuertes coloniales ubicados en la cuenca del Biobío, es una de las evidencias tangibles más duraderas de la presencia hispana en Chile. Muchos de estos fuertes se han mantenido hasta hoy, dando origen a ciudades. Otros, por el contrario, han ido desapareciendo de los mapas urbanos actuales. Uno de estos corresponde al *Fuerte de San Rosendo*, el cual se ha creído por muchos años, fue instalado en la cumbre de un cerro cercano a la ciudad. A partir del reciente hallazgo de una arruinada estructura de piedras en el sector urbano de la comuna, recopilamos fuentes y menciones históricas sobre la fundación, presencia y ubicación del *Fuerte de San Rosendo*. A partir de este análisis y discusión, planteamos que las ruinas descubiertas presentan un alto potencial de pertenecer al *Fuerte de San Rosendo*, sin descartar que otras instalaciones militares menores pueden haberse ubicado en los cerros circundantes.

PALABRAS CLAVES: *Fuerte de San Rosendo* – Revisión Histórica – Periodo Colonial – Cuenca del Biobío

SUMMARY: *The forts located in the Biobío basin is one of the most lasting tangible pieces of evidence of the Hispanic presence in Chile during the colonial era. Many of these forts have remained until today, giving rise to many cities. Others, on the contrary, have been disappearing from current urban maps. One of these corresponds to the Fort of San Rosendo, which has been believed for many years, was installed on the top of a hill near the city. From the recent discovery of a ruined stone structure in the urban sector of the commune, we compile sources and historical mentions about the foundation, presence and location of the Fort of San Rosendo. Based on this analysis and discussion, we suggest that the discovered ruins have a high potential to belong to the Fort of San Rosendo, without ruling out that other minor military installations may have been located in the surrounding hills.*

KEY WORDS: *Fort of San Rosendo – Historical Review – Colonial Era – Biobío Basin*

INTRODUCCIÓN

Una de las mayores evidencias de la presencia hispana en Chile durante la *Conquista* y la *Colonia* (siglos XVI a XIX), corresponde a la instalación de fuertes en torno a la ribera del *río Biobío* y sus afluentes (Guarda, 1990). Comenzada en el siglo XVI, esta frontera defensiva fue escenario de contactos –bélicos y comerciales– entre peninsulares y huestes mapuches durante todo este periodo histórico, tal como ha sido descrito y discutido por numerosas fuentes históricas primarias y secundarias (De la Calle, 2005-2006; González, 2019; Guarda, 1973; Hernández, 2020; Lagos, 2021; Lorenzo, 1992; Téllez, Silva & González, 2020). Muchas de estas fortificaciones se han mantenido estables en su ubicación hasta nuestros días, dando origen a algunas ciudades, para luego transformarse en parte de su paisaje urbano actual, mientras que otras fueron destruidas o quedaron bajo su entramado actual (Campos Harriet, 1990; Guarda, 1966; Guidi, 2018; Muñoz, 2016; Pérez & Muñoz, 2006; Venegas, 2014; Vergara, 2019).

A pesar de la persistente presencia de algunas de estas plazas, existen algunas fortificaciones que no han podido ser reconocidas. En el presente artículo, se exhiben evidencias sobre la posible presencia del *Fuerte de San Rosendo*, el cual se ha planteado que se ubicaría en el sector norte de la actual ciudad, en la cima de la llamada Puntilla del Cerro Centinela (Arriagada, 2019). No obstante, el reciente descubrimiento de una estructura de piedra en la confluencia del *río Laja* con el *río Biobío* permite realizar una revisión sobre la veracidad de esta afirmación. De esta forma, el objetivo del presente escrito radica en analizar las fuentes históricas con respecto a esta ubicación, contrastándolas con información actualmente disponible.

DESARROLLO

Antecedentes sobre el *Fuerte de San Rosendo* y su ubicación

La primera recopilación de fuentes sobre la historia del *Fuerte de San Rosendo* corresponde a la realizada por Arriagada (2019). En la presente sección recogemos estos valiosos datos y complementamos la información recopilada, con el fin de entregar una visión crítica sobre la misma.

Un primer punto que llama la atención es que no existe claridad sobre el momento en que el primer *Fuerte de San Rosendo* fue construido. Al respecto, las fuentes dan cuenta de la existencia de esta plaza durante el levantamiento de Pelantaro, ocurrido a fines del siglo XVI. De esta forma, las fuentes indican que su levantamiento habría ocurrido por orden del Gobernador Oñez de Loyola en el año 1594 (Carvallo Goyeneche, 1875 [1796], p. 271; Greve, 1938, p. 194), teniendo una guarnición de 50 soldados, los cuales socorrieron a la población de *Santa Cruz de Coya* durante el levantamiento mapuche de 1598.

Ahora bien, esto se contrapone diametralmente con lo expuesto por Errázuriz Valdivieso (1882, p. 39), quien reproduce que la fortificación de *San Rosendo* habría tenido una muy corta duración y que este se habría iniciado justamente después del despoblamiento de *Santa Cruz de Coya*. En su obra reproduce la información levantada por Gregorio Serrano, quien indica:

“Inmediatamente comunicó Vizcarra a Jufre lo resuelto i le encargó ‘que él i los capitanes que consigo tenía, viesen lo que mas convenía al servicio de Dios i del rei. I con esto, a los 7 de marzo [de 1599] se despobló Santa Cruz i se fortificaron junto a la Laja, donde entra en Biobío’ (5 [Relación de Gregorio Serrano]), en el lugar donde ahora esta San Rosendo. (...) Apénas hubo reunido la jente, el 9 de marzo, dos días después de haberse situado en la confluencia del La Laja i el Biobío, abandonó Jufre definitivamente esas comarcas i ‘se retiró a Chillan sin perder artillería ni municiones’ (6 [Relación de Gregorio Serrano]).

Sobre la interpretación de este evento, Errázuriz Valdivieso (1882, p. 40) señala:

“Este poblar un fuerte a la orilla de La Laja para despoblarlo a los dos días, atribuido por Serrano a la jeneral sublevación, fué, según dice Alonso de Riera al rei, en carta escrita en Córdoba el 20 de marzo de 1609, nada más que un ardid empleado por Jufré a fin de engañar a los vecinos de Santa Cruz, que no se habría conformado con la despoblación de la ciudad, despoblación que era para ellos, la ruina más completa: ‘La ciudad de Santa Cruz se despobló por no decir no la podían socorrer, porque esta tres cuartos de legua de la otra par del rio Biobio. I el capitan que la despobló fué con engaño, diciendo a los vecinos i moradores que haría una palizada sobre el rio de Biobio i que allí tendrian el socorro seguro. I después de que tuvo los tuvo fuera, los pasó de esta otra parte del rio, diciendo que allí estaría mejor la palizada; luego se fue sin hacer nada; que fue esta la total ruina del reino de Chile i se ha quedado sin castigo”.

Como vemos, una de las primeras controversias al respecto del *Fuerte de San Rosendo* implica justamente su fecha de fundación, duración e incluso existencia durante la *Conquista*. Sobre este mismo punto no existe claridad sobre si el mismo Alonso de Ribera habría fundado este fuerte, toda vez que se le reconoce en la zona la instalación de los fuertes de *Huenuraqui* (a unos 10 km al norte de *San Rosendo*), *Santa Fe* y *Nuestra Señora de Halle*, sin existir mención a la plaza de *San Rosendo* (Ferrando Keun, 2012). Por otro lado, De Córdova y Figueroa (1861), indica que el *Fuerte de San Rosendo* habría integrado parte de la *Línea del Biobío*, iniciada en la administración de Alonso de Ribera a inicios del siglo XVII. Frente a este punto, Carvallo Goyeneche (1875 [1796]), indica que el *Fuerte de San Rosendo* fue reedificado efectivamente por Ribera entre los años 1613 y 1615, durante su segundo gobierno de Chile, para ser prontamente destruido por los mapuches. En concordancia con esto, continúa el autor, el Gobernador Francisco López de Zúñiga y Meneses, Marqués de Baidés, habría reedificado San Rosendo en 1641, lo cual es replicado por Villalobos (2000, p. 13).

Antes de continuar debemos detenernos en este punto, ya que presenta una contradicción no menor. Si efectivamente el *Fuerte de San Rosendo* no hubiese sido construido o reconstruido por Alonso de Ribera en los primeros años del siglo XVII y sólo hubiese sido reedificado en 1641 por el Marqués de Baidés, esto no encuentra correlato con lo mencionado por Francisco Núñez de Pineda y Bascañán (1863 [1673]) quien –como veremos más adelante– indica que el *Fuerte de San Rosendo* existía en 1629. De esta forma, creemos que el dato entregado por Carvallo Goyeneche (1875 [1796]) no es correcto, a menos de que posterior a 1629 se haya producido una nueva destrucción del *Fuerte de San Rosendo* que condujo a su restablecimiento en 1641. Sin embargo, no hemos encontrado referencias a esta situación en la literatura revisada. Lo mismo ocurre con el levantamiento reportado por el mismo autor que habría destruido la plaza posterior a su fundación en 1613 o 1615. Es probable que lo realizado por el Marqués de Baidés no haya sido una reedificación sino una mejora, aunque nuevamente no hemos encontrado referencias fehacientes de esto. Similarmente, el trabajo de Guarda (1990, p. 377) tampoco ayuda a aclarar este tema, pues no asigna a algún gobernador el establecimiento del fuerte, indicando que se trata de *un “Fuerte interior, provisional, junto al Biobío activo en el S. XVII”.*

Sea como fuere, lo que sabemos es que el *Fuerte de San Rosendo* sería destruido por Clentaru (Molina, 2016 [1776], p. 460) en el alzamiento de 1655, para posteriormente ser abandonado (Gay, 1852, pp. 119-120). Para este momento, se ha planteado que junto al fuerte habría funcionado una misión (Ovalle, 1911, p. 31). Tras este suceso, el Fuerte fue nuevamente reconstruido¹, pero no sobrevive el levantamiento de 1723, momento en que es totalmente

¹ Si bien no hemos encontrado fuentes sobre el momento exacto y el realizador de esta nueva reconstrucción, creemos que esta puede haberse realizado dentro de la administración del Gobernador Ángel de Peredo (1662-1664), cuya gestión estuvo marcada por procesos de establecimiento de nuevos fuertes y reconstrucción de los antiguos (Gay, 1847, p. 145).

abandonado, sin ser vuelto a construir (Astaburuaga, 1867; Lara, 1889; Ovalle, 1911; Risopatrón, 1924).

En lo referente a las descripciones realizadas sobre el *Fuerte de San Rosendo*, estas son escuetas en comparación a otras fortificaciones que existieron a lo largo del Biobío. De hecho, no existen mayores descripciones sobre su ubicación o instalaciones durante el siglo XVI. Así, una de las más tempranas se ubica cronológicamente en el siglo XVII y corresponde a la realizada por Diez de la Calle (1902 [1646], p. 390) indicando que el *Fuerte de San Rosendo* posee “veinte y cuatro [plazas], de la parte del mismo río [Biobío], donde hay un barco para su pasaje”. Más abundante es la información de esta misma época entregada por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán en su obra *El Cautiverio Feliz* (1863 [1673]), lugar en donde este soldado español arribó posterior a su liberación, quien menciona:

“A las tres o cuatro de la tarde dimos fondo en la playa del fuerte de San Rosendo... al sitio adonde el fuerte estaba fabricado habría mas de dos cuabras de un arenal prolijo y enfadoso. Llegamos a los muros del pequeño fuerte... y en el no había más de quince o veinte hombres”

Considerando que la liberación de Núñez de Pineda y Bascuñán ocurrió en noviembre de 1629, sin duda esta descripción corresponde al fuerte instalado por Alonso de Ribera, lo que reafirma lo mencionado anteriormente, es decir, la poco probable reconstrucción realizada en 1641 por el Marqués de Baidés. Ya en el siglo XVIII se posee información relevada por diferentes cronistas españoles. Así, Juan Antonio de Alcedo (1786), indica que el *Fuerte de San Rosendo* se ubica a orillas del río *Biobío*, mientras que Carvallo Goyeneche (1875 [1796]) y Pedro de Córdova y Figueroa (1861) complementan esta información, indicando que dicha estructura defensiva se ubicaba en la confluencia de los ríos *Laja y Biobío*.

Posterior al proceso independentista, existen nuevas referencias sobre el *Fuerte de San Rosendo*, las cuales dan nuevos indicios de la presencia de esta instalación. Al respecto de ellas, vale la pena detenerse brevemente en la descripción realizada por Francisco Solano Astaburuaga, su obra *Diccionario jeográfico de la República de Chile* (1867) donde, al mencionar *San Rosendo*, indica sobre el Fuerte:

“existió sobre la ribera norte del río Laja, a tres o cuatro quilometros antes de su confluencia con el Bio-bio. Llego a ser una plaza con un corto número de pobladores, i aunque destruida i quemada por los indios en 1655, i vuelta a ser restablecida despues, no sobrevivio el alzamiento de 1723”

Al respecto, creemos que esta descripción no se corresponde con la real ubicación del *Fuerte de San Rosendo*, dado que las referencias a las distancias no se condicen con aquellas mencionadas anteriormente, como tampoco con otras más recientes y a las que nos referiremos más adelante. De hecho, en la segunda edición de su obra, el mismo Astaburuaga (1899), rectifica esta información señalando:

“Contigua a la estación y orillando a corto trecho de la ribera derecha del río, se levantan unas colinas medianas, con escaso bosque en una de las cuales, a 300 metros más o menos hacia el O., existió una fortaleza con una misión y pocos habitantes que llevó el título de San Rosendo”

De esta misma época tenemos menciones un poco más escuetas. Así, Gay (1852, p. 384) solo indica que el *Fuerte de San Rosendo* “está de la parte de dentro de Biobío, poseyendo una iglesia”. Similarmente, Briseño (1889, p. 86) indica que el fuerte se ubicaba en la ribera norte del río *Laja*. Un poco más abundante es la descripción de Lara (1889, p. 348), quien menciona:

“el antiguo fuerte de San Rosendo (cuyas señales todavía se conservan como hemos visto), destruido que fue en la gran rebelión de 1655, i convertido hoy en bella i pintoresca estación de nuestros ferrocarriles”

Durante la primera mitad del siglo XX las descripciones continúan siendo escuetas, replicando la información ya presentada. Así, Risopatrón (1924) indica que:

“se levantan unas colinas medianas, que abundan en vetas de hierro i en una de las cuales, a 300 m mas o menos hacia el W, esistió una fortaleza que llevó aquel título, con una misión i pocos habitantes, que fueron quemadas por los araucanos en 1655, se restablecieron despues, pero no sobrevivieron al alzamiento de indios de 1723”

Ya de manera más cercana, Guarda (1973; 1988) indica nuevamente que el *Fuerte de San Rosendo* se ubicaba en la confluencia del *Laja* con el *Biobío* y habría contado con un cementerio, un almacén, amasandería, pulpería, una escuela jesuita, una misión, una iglesia y su capilla, habría sido parte integral del *Camino de la Frontera* y, probablemente, contaba con un barco para el cruce del río. Finalmente, Bengoa (2008) indica que el *Fuerte de San Rosendo* se ubicaba en la playa de la ribera norte del *río Biobío*, mientras que Stewart (2015, 2016) asevera que su ubicación corresponde a la boca del *río Laja*.

Como se ha podido ver en esta serie de relatos, todos coinciden en que el *Fuerte de San Rosendo* se ubicaría en la ribera norte del *río Biobío*, sobre la confluencia de este curso fluvial con el *río Laja*, cercano a la playa. De hecho, no existe mención alguna a la instalación sobre un cerro, siendo las menciones más cercanas a la instalación en altura del fuerte aquellas que mencionan la presencia de colinas medianas. Entonces vale la pena preguntarse, ¿por qué existe en la comunidad de San Rosendo la creencia de que el fuerte se ubicaría en la denominada Puntilla del Cerro Centinela?

La revisión de fuentes contemporáneas da cuenta de menciones sobre la ubicación del *Fuerte de San Rosendo* en la cumbre del *Cerro Centinela* (Arriagada, 2019; Arancibia, 2020; Silva, 2018; Umanzor & Silva, 2017;), aunque sin establecer referencia histórica alguna sobre esta aseveración. Tal vez el relato que mayor resonancia ha generado en algunas publicaciones y en la misma comunidad de *San Rosendo* corresponde a aquel difundido por plataformas de redes sociales por parte de Roberto Contreras Silva (Arriagada, 2019) quien, a través de un video, indica que ha encontrado alineaciones de piedras canteadas y semicanteadas ubicadas en la que él denomina *Puntilla del Cerro Centinela*, afirmando que corresponden a las fundaciones del *Fuerte de San Rosendo*.

El hallazgo en la Plaza de los Dinosaurios

El sector de la *Plaza de los Dinosaurios* en la ciudad de *San Rosendo* corresponde a un espacio urbano de unos 630 m² y se emplaza a una altura de 66 metros sobre el nivel del mar, ubicado en la parte baja de la suave ladera sobre la cual se emplaza *San Rosendo*. La plaza posee un espacio triangular, delimitada por las calles Aníbal Pinto y Esmeralda, por el noroeste y el noreste respectivamente. Si bien cuenta con varios espacios de áreas verdes, también presenta secciones pavimentadas y cuenta con juegos infantiles que resemblan la forma de dinosaurios, que otorgan el nombre al sector. Hacia el sur, la plaza se encuentra aledaña a la pendiente de la colina donde se emplaza, cortando la continuidad de la calle Pedro Montt. Desde este sector es posible observar casi la totalidad del antiguo complejo ferroviario de *San Rosendo* y la confluencia del *río Biobío* con el *río Laja*, la cual se ubica a poco más de 300 metros hacia el sur (Figura 1).

Se debe mencionar que el límite sur de la plaza y de la calle Pedro Montt fue intervenido con la ejecución de una obra arquitectónica de piedra y barandas metálicas, las cuales tienen como objetivo evitar la caída de los visitantes. Anexo a estas instalaciones se construyeron pasarelas peatonales y escaleras que permiten llegar al sector patrimonial ferroviario, y que han intervenido importantes sectores de la ladera, la cual presenta abundante vegetación y algunos árboles. En cuanto a la composición estratigráfica de la elevación donde se instala la plaza, la observación general de la ladera presenta en su base un estrato de arenas de color negro. Sobre esta capa se puede observar una capa limo-arenosa de color negro, la cual se caracteriza por poseer clastos redondeados de tamaño pequeño a mediano. Sobre esta última se deposita una capa limo-

arcillosa, con importantes inclusiones de arena, de color negro, la cual se encuentra limpia de clastos. Finalmente, se puede observar una capa limo-arcillosa de color negro, alta en materia orgánica, la cual se proyecta hasta la parte alta, donde se ubican la plaza y la calle Manuel Montt. Preliminarmente, se cree que solo esta última capa posee un origen antrópico, producto del relleno para el desarrollo urbano de *San Rosendo*, mientras que el resto posee su origen en la acción del *río Laja*. Sobre estas últimas, se debe decir que lo observado se condice por lo reportado por Pérez, Bernaus, Orellana, Parra, Vielma & Vargas (2018) sobre la composición de la ribera del *río Laja*, las cuales habrían tenido su formación en diferentes momentos de los períodos geológicos correspondientes al Pleistoceno y Holoceno. Finalmente, se debe destacar que, a pesar de las labores de limpieza del municipio local, es posible observar presencia de basura contemporánea en todas las secciones estratigráficas descritas.



Figura 1. Ubicación de la Plaza de los Dinosaurios en el trazado urbano de San Rosendo.

Fue justamente a partir de labores de limpieza de la vegetación llevadas a cabo por la Municipalidad de *San Rosendo* que se dio cuenta de la presencia de una acumulación de piedras de origen desconocido (Figura 2). Esta se ubica dentro de la tercera capa descrita, aunque su parte más alta también se encuentra cubierta por la capa superior. Debido a la sospecha de que se tratase de un elemento cultural con valor patrimonial, la *Secretaría Comunal de Planificación de la Municipalidad de San Rosendo* solicitó que se hiciera un despeje con metodología arqueológica. Esta actividad fue notificada telefónicamente a la Oficina Técnica Regional del Consejo de Monumentos Nacionales, siendo entregado un informe de la misma, tal como establece el Reglamento sobre Excavaciones y/o Prospecciones Arqueológicas, Antropológicas y Paleontológicas.



Figura 2. Piedras in situ antes del despeje realizado.

De esta forma, se comenzó a retirar la cubierta vegetal y parte de la matriz sedimentaria de manera manual. Esta reveló la presencia de una continuidad arquitectónica de piedras de aproximadamente 13 metros de largo y 2,5 metros de alto, la cual corre en sentido este-oeste, teniendo el tercio superior de la ladera anteriormente descrita un aspecto ataludado (Figura 3). Entre las piedras se pueden observar la diferentes formas y tamaños, aunque destacan entre las más grandes, aquellas que presentan huellas de canteado, otorgando formas regularmente cuadrangulares. Estas se intercalan con piedras de tamaño mediano, con caras relativamente planas (Figura 4).



Figura 3. Estructura de piedras posterior al despeje.



Figura 4. Detalle de la estructura despejada.

Tanto las piedras grandes como aquellas medianas presentan una materia prima correspondiente a granito anfibólico o sienita, mostrando solo una menor proporción de ellas rasgos de meteorización. Se debe destacar que esta piedra se encuentra naturalmente en los cerros de San Rosendo (Contreras, 2018) y ha sido explotada desde hace varios siglos (Kraus, 1895, 1903). Finalmente, se aprecian clastos redondeados de basalto de no más de 30 centímetros de diámetro. Cabe mencionar que, entre los bloques más grandes –tanto canteadas, como clastos–, se puede apreciar la presencia de arenas con un importante contenido de limo, lo cual es posible de interpretar como una especie de amalgama dispuesta intencionalmente para unir las piedras (Figura 5). Es importante recordar que la presencia de este sedimento no se encuentra presente en las capas observadas en la ladera. No se registró la presencia de ningún otro tipo de mortero entre las piedras registradas.



Figura 5. Detalle de las piedras que conforman la estructura y la matriz limo-arenosa observada entre ellas.

Adicionalmente, tras una inspección visual de la ladera, tanto al este como al oeste de la estructura descubierta, se puede observar la presencia de piedras similares a las registradas en la continuidad arquitectónica, por lo que se cree que esta podría tener dimensiones aún mayores a las mencionadas anteriormente.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La presencia de este hallazgo en el actual paisaje urbano de *San Rosendo* constituye uno de los primeros hallazgos realizados a través de metodología aplicada sistemáticamente en la comuna y que se encuentran fuera del periodo republicano, y ligado al patrimonio ferroviario, el cual ha sido el principal foco de estudio desde esta perspectiva (véase Arancibia, 2018, 2020; Guasch & Rondanelli, 2009; Vásquez, 2020).

Considerando que el importante complejo ferroviario de *San Rosendo* se encuentra bien documentado y está claramente diferenciado del resto de la ciudad por la misma línea férrea, es posible descartar que el hallazgo arquitectónico realizado se corresponda con este momento de la ciudad. De la misma forma, la ausencia de morteros relacionados a la época ferroviaria (Pérez, Booth, Vásquez & Muñoz, 2021), como también de materiales diagnósticos de finales de la segunda mitad del siglo XIX en adelante, nos hacen pensar que esta estructura no correspondería a este momento cronológico.

Ahora bien, el mismo argumento se podría establecer para descartar la pertenencia de la estructura a momentos relacionados con la época colonial, es decir, entre el siglo XVI y primeros momentos del siglo XIX. Sin embargo, existen ciertos elementos que nos permiten proponer que la estructura corresponde efectivamente a este momento. El primero de ellos, atañe a la técnica constructiva, la cual combina la presencia de grandes bloques de piedras canteadas y otras de menor tamaño, que incluyen clastos redondeados de origen fluvial. Esta técnica ha sido observada tanto en construcciones eclesiásticas como en fortificaciones de la época colonial, lo que se ha podido constatar en diferentes regiones de Chile (Andrade, Rojas, Leyton, Soto, Parra, Santana, Fonseca, & Bustos, 2019; Correa & Barrera, 2009; Gaete, 2012; Gordon, 2011; Jorquera & Soto, 2016; Forcael, Burgos, Cartes, Opazo, & Salinas, 2017; Mera, Reyes, & Vásquez, 2007; Toloza, 2019).

Un segundo elemento es la ubicación de la estructura. Como se ha mencionado, la confluencia del *río Laja* con el *río Biobío* se encuentra a poco más de 300 metros. Esta distancia se condice con la informada por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1863 [1673]), quien indica que desde el lugar de desembarco hasta el fuerte existían dos cuadras. Si consideramos que la cuadra mide cerca de 130 metros (Silva, 1997), esto implica que el lugar de desembarco se realizó a poco más de 260 metros, lo que de cierta manera se relaciona con la ubicación del hallazgo aquí reportado. A esto, se suma las numerosas descripciones que mencionan que el antiguo *Fuerte de San Rosendo* se localizaba en la confluencia del *río Laja* y el *río Biobío*, dentro del radio urbano, mientras que otras indican que se ubicaba en una de las colinas aledañas a la estación, a 300 metros al oeste de una veta de hierro. Frente a este punto, es necesario aclarar que existe en la actualidad una cantera que sigue siendo explotada, ubicada a 500 metros del hallazgo realizado.

Con respecto a la aseveración de la ubicación en una colina, esta se menciona como mediana y vale la pena detenerse un poco en este aspecto. Lo primero es constatar que la presencia de fuertes sobre la ribera del *Biobío*, por lo menos en lo que considera el tramo entre *Santa Bárbara* y *San Pedro de la Paz*, presenta ubicaciones en promontorios cercanos a este curso fluvial, con diferencias en altura entre estos asentamientos y la playa del río² que alcanzan aproximadamente los 11 metros en promedio (Tabla 1 y Figura 6). Cabe señalar que estos fuertes fueron construidos entre el siglo XVI y el siglo XVIII, por órdenes de diferentes Gobernadores de Chile, por lo que su ubicación respondería a un patrón planificado que se mantiene en el tiempo.

² Hemos considerado en esta revisión sólo aquellos fuertes que se encuentran presentes en sus respectivas ubicaciones, como también aquellos cuyas ubicaciones han sido constatadas y/o proyectadas por estudios sistemáticos.

Ahora, volviendo al *Fuerte de San Rosendo*, se puede decir que, observado desde la playa –o desde la actual de la Estación de San Rosendo a unos 59 msnm– el emplazamiento de actual de la Plaza de los Dinosaurios se proyecta efectivamente como una colina. Frente a todo esto, creemos que los hallazgos realizados probablemente corresponderían a restos del antiguo *Fuerte de San Rosendo*.

Tabla 1. Elevación de los fuertes del Biobío en relación a este curso de agua.

Fuerte	Fundación	Elevación emplazamiento (msnm)	Elevación playa (msnm)	Diferencia (m)
¿San Rosendo?	¿1594-1613/15?	66	50	16
Santa Bárbara	1756	230	224	6
San Carlos de Purén	1724	159	152	7
San Carlos de Purén Nuevo	1776	145	135	10
Mesamávida	1777	105	93	12
San Francisco de Borja (Negrete)	1613	89	80	9
Nacimiento	1603	82	59	23
Santa Juana	1626	46	38	8
Talcamávida	1560	54	44	10
Hualqui	1757	39	22	17
San Pedro	1604	11	5	6
Promedio				11.3±5.4

Fuentes: Guarda, 1990; Guidi, 2018; Pérez & Muñoz, 2006.

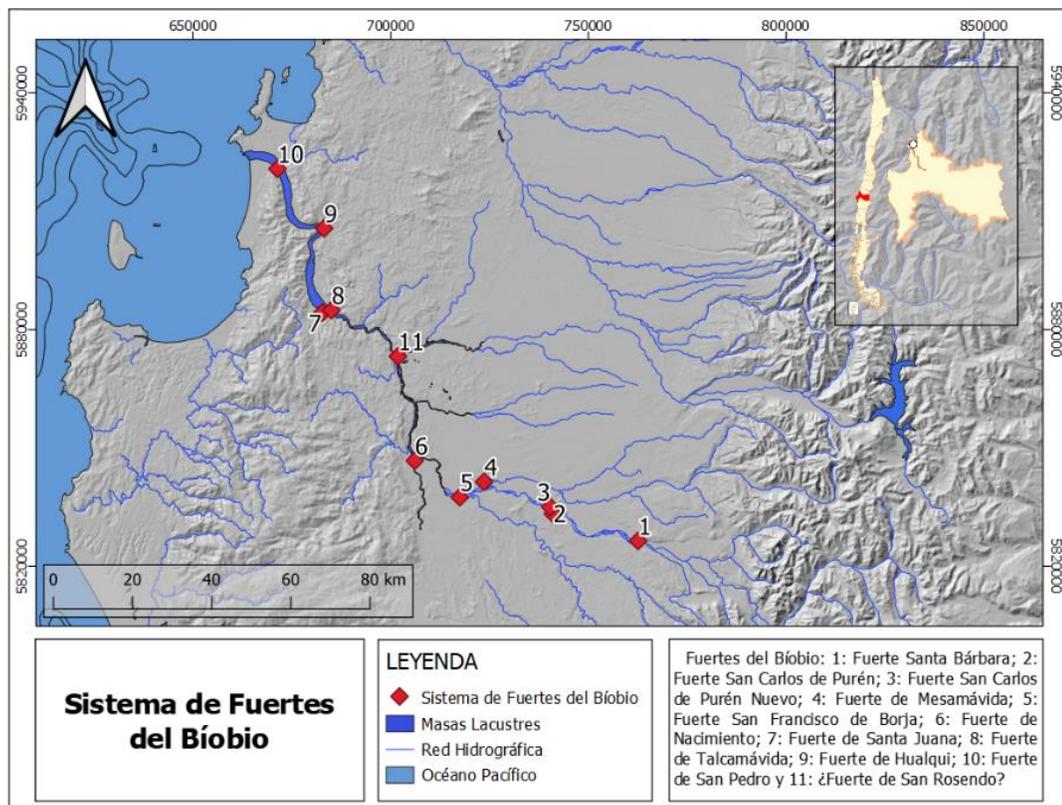


Figura 6. Ubicación de los fuertes del sistema defensivo del Biobío mencionados en el texto (Siglos XVI a XVIII).

Ahora, cabe la pena volver a la pregunta sobre la razón de la creencia popular con respecto a la instalación de un fuerte en la *Puntilla de Cerro Centinela*. Al respecto debemos considerar que Mera, Lucero, Vásquez, Harcha, & Reyes (2004), en estudios realizados en la zona de *Villarrica*, reconocen la presencia de fortificaciones en sectores altos de cerros. Al respecto, estos autores indican que, entre las características de estos asentamientos, se cuenta la generación de una meseta en la parte alta y el reconocimiento de remanentes de fosos que rodean perimetralmente la

cima. En lo concerniente a la *Puntilla del Cerro Centinela*, se puede decir que, si bien existe una meseta, es poco extensa y no permitiría la instalación de la infraestructura que habría funcionado en el *Fuerte de San Rosendo* mientras estuvo activo (Guarda, 1973). De todas formas, somos conscientes de que este argumento puede ser fácilmente desechado, toda vez que las crónicas indican que esta fortificación fue pequeña en comparación con aquellas de *Nacimiento* y *Santa Juana*. Un segundo elemento mencionado por Mera et al. (2004), corresponde a la presencia de remanentes de fosos que rodean la cima. A este respecto, Contreras Silva indica la presencia de piedras alineadas en la ladera, las que fueron observadas por Arriagada (2019). No obstante, creemos que la presencia de una instalación en la parte alta de la *Puntilla del Cerro Centinela* puede ser posible, mas no correspondería directamente con el *Fuerte de San Rosendo* por razones que enumeramos a continuación.

Las dos primeras son las distancias ya mencionadas, una respecto de la playa del *río Biobío* y otra de la estación ferroviaria con respecto al emplazamiento fortificado. Como ya se mencionó anteriormente, la distancia entre el río y el *Fuerte de San Rosendo* ha sido estimada en poco más de 260 metros. En el caso de la *Puntilla del Cerro Centinela* (sector más cercano al río) y la playa, hay más de 300 metros, sin que exista un arenal como aquel descrito por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1863 [1673]). De hecho, el arenal más cercano se ubica en el actual sector del balseadero, el cual está a una distancia superior a los 350 metros de la *Puntilla del Cerro Centinela*. Con respecto a la estación, ésta se ubica a más de 800 metros lineales del supuesto asentamiento, lo que dificulta que se le relacione con colinas aledañas, mencionadas anteriormente.

Un tercer elemento se corresponde justamente con la ubicación y elevación del *Cerro Centinela*. Como ya hemos mencionado, diferentes autores en diferentes épocas han indicado que este se ubica en la confluencia de los *ríos Laja y Biobío*. Creemos que, si bien podrían existir algunas licencias con respecto a las descripciones de las distancias, la ubicación de 1500 metros entre la *Puntilla del Cerro Centinela* y la confluencia de ambos cursos de agua sería un aspecto que habría valido la pena ser descrito (Figura 7).

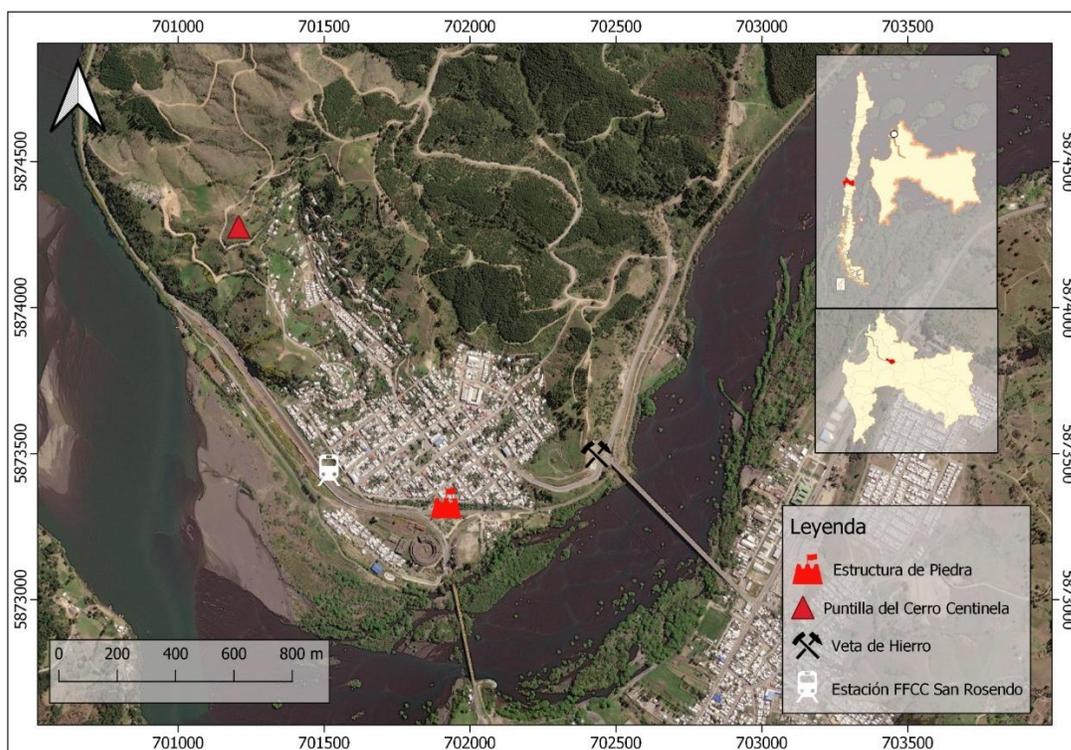


Figura 7. Ubicación de los diferentes hitos y sectores mencionados como puntos de referencia para la localización del *Fuerte de San Rosendo*.

Sobre este mismo punto, cabe mencionar que el lugar donde Contreras Silva indica la presencia de las alineaciones de piedra presenta una elevación de 182 metros sobre el nivel del mar, con una diferencia de casi 130 metros con la playa del río *Biobío*. Esto claramente correspondería a una notable excepción con respecto a los otros fuertes ubicados en ambas riberas del Biobío al sur de Concepción, como ya hemos indicado. Al respecto, podemos mencionar que, de los fuertes establecidos por Alonso de Ribera sobre el río *Biobío* (Guarda, 1990), el único que conocemos que se ubica directamente sobre un cerro, corresponde al *Fuerte de Chepe*, el cual se eleva 70 metros sobre el nivel del mar, aproximadamente.

Este último punto deriva justamente en las descripciones que se han realizado sobre el *Fuerte de San Rosendo*, especialmente aquella de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán (1863 [1673]), toda vez que creemos que, así como el cronista se detuvo a describir lo fangoso del arenal en la playa del río *Biobío*, también se habría dado el tiempo de mencionar la elevación del fuerte sobre tan empinada altura.

Otro aspecto que creemos puede estar influenciando en la aseveración de que en algún sector del *Cerro Centinela* hubiese sido instalado el *Fuerte de San Rosendo*, está relacionado con la existencia de un cerro del mismo nombre ubicado en la cercana comuna de *Yumbel*. Es justamente al pie de esta elevación donde se habría instalado el *Fuerte Felipe de Austria*, el cual dio origen a la actual ciudad de *Yumbel*³.



Figura 8. Vista de la confluencia de los ríos Laja y Biobío desde la Puntilla del Cerro Centinela.

Por otro lado, la presencia de alineaciones de piedra observadas por Silva Contreras podría corresponder a alguna instalación militar de la época colonial, pero no necesariamente al *Fuerte de San Rosendo*. En ese sentido, no sería raro que justamente en el *Cerro Centinela* hubiese existido una ubicación de avistadero, especialmente considerando su privilegiada ubicación, la cual permite dominar tanto el norte como el sur del *Biobío*, a la vez que el cauce medio del *Laja* (Figura 8). Se

³ Nuevamente, existe una controversia con respecto a la ubicación del Fuerte Felipe de Austria, existiendo autores que indican que se encontraría en la cumbre. Sin embargo, parece existir un consenso en el hecho de que efectivamente se ubicaría a los pies de dicho cerro (Herlitz & Muñoz, 2019).

debe mencionar que la presencia de instalaciones de este tipo, cercanas a las plazas fortificadas, era común, existiendo centinelas apostados en los cerros, habiendo referencia de ellos en el ya mencionado *Fuerte Felipe de Austria*, en el Fuerte de Nacimiento, Fuerte de Arauco, Fuerte de Negrete, Fuerte de Talcamávida, etc (Correa & Barrera, 2009; Guarda, 1990; Herlitz & Muñoz, 2019; Lorenzo, 1992; Muñoz, 1921; Stewart, 2016). Tampoco podemos ignorar la posibilidad de que hubiese existido una primera ubicación transitoria en el *Cerro Centinela*, la cual luego fuese trasladado al espacio hoy denominado como *Plaza de los Dinosaurios*, situación que fue común a otros fuertes durante la *Conquista* y la *Colonia* (Correa & Barrera, 2009; Guarda, 1990). Finalmente, volvemos a lo mencionado por Mera et al. (2004), quienes en su estudio realizado en Villarrica indican que las instalaciones ubicadas en sectores de colinas altas y de laderas abruptas corresponderían a asentamientos defensivos asociados a Mapuches y no a españoles, estos últimos favoreciendo locaciones en terrenos más planos y cercanos a rutas de comunicación y/o de huida. De esta forma, no podemos descartar que esta situación se estuviera dando de manera similar en la *Puntilla del Cerro Centinela*.

Como se ha podido ver en estas páginas, la presencia del *Fuerte de San Rosendo* corresponde a un elemento fundamental en la historia de la comuna, el cual posee un aprecio y arraigo importante en la comunidad local. De esta forma, el aproximarse a establecer su ubicación presente puede transformarse en un importante aporte para el patrimonio e historia local, revitalizando el pasado colonial de la comuna, como también estimulando la realización de futuras intervenciones de investigaciones arqueológicas, tanto en el sector de la *Plaza de los Dinosaurios*, como en la *Puntilla del Cerro Centinela*, que ayuden de reconstruir la trayectoria histórica de la comuna y la fortificación.

Referencias

- Andrade, P., Rojas, M., Leyton, L., Soto, L., Parra, S., Santana, S., Fonseca, K. & Bustos, G. (2019). Historia y Arqueología de la Iglesia de San Francisco en Concepción de Penco: Resultados Preliminares. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 49, 27-36. <https://boletin.scha.cl/index.php/boletin/article/view/624>
- Arancibia, C. (2018). *El paisaje entre Concepción y San Rosendo. Visualidad, viaje y construcción social* [Tesis de Magister]. Universidad de Concepción. <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/3182>
- Arancibia, C. (2020). La construcción del paisaje a través del viaje en tren desde Concepción a San Rosendo. *Urbe. Arquitectura, Ciudad y Territorio*, 11, 22-32. <https://doi.org/10.29393/ur11-7cpca10007>
- Arriagada, R. (2019). *San Rosendo. Historia, Crónicas e Imágenes*. Chile: Edición Propia.
- Astaburuaga, F. (1867). *Diccionario jeográfico de la República de Chile*. D. Appleton.
- Astaburuaga, F. (1899). *Diccionario geográfico de la República de Chile* (2.ª ed.). Brockhaus.
- Bengoa, J. (2008). *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín: siglos XVI y XVII*. Catalonia.
- Briseño, R. (1889). *Repertorio de antigüedades chilenas, o sea, de los primeros pasos por Chile dados en las distintas sendas de su vida pública desde que fue descubierto hasta que logró sacudir el yugo colonial*. Gutemberg.
- Correa, I. & Barrera, M. (2009). *Informe de terreno y evaluación preliminar del sitio arqueológico Fuerte de Negrete*. Consejo de Monumentos Nacionales.
- Campos Harriet, F. (1990). En la ruta del conquistador: Santa Juana de Guadalcazar. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 101, 57-74.

- Carvallo Goyeneche, V. (1875 [1796]). *Descripción-histórico-jeográfica del reino de Chile (Tomo I)*. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional, Tomo VIII. Santiago, Librería del Mercurio.
- Contreras, H. (2018). *Sedimentología, hidrología y edafología en dos viñas de la comuna de San Rosendo, región del Biobío, Chile* [Tesis de Título]. Universidad de Concepción. <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/3113>
- De Alcedo, J.A. (1786). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. Benito Cano.
- De Córdova y Figueroa, P. (1861). *Historia de Chile por el maestro de campo Don Pedro de Córdova y Figueroa*. Colección de historiadores de Chile y de Documentos Relativos a la Historia Nacional. Ferrocarril.
- De la Calle, R. (2005-2006). Los fuertes fronterizos chilenos. Resistencia e interacción en la frontera de Chile en los siglos XVI y XVII. *Espacio, Tiempo y Forma*, 18-19, 223-246. <https://doi.org/10.5944/etfiv.18-19.2005.3465>
- Diez de la Calle, J. (1902 [1646]). "Memorial y Noticias Sacras y Reales del Imperio de las Indias Occidentales". En: J. Toribio Medina, *Relaciones de Chile sacada de los antiguos Cronistas de Indias y otros autores: Vol. XXIX* (pp. 351-385). Elzeviriana.
- Errázuriz Valdivieso, C. (1882). *Seis años de la historia de Chile: [23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605]: Memoria histórica escrita en cumplimiento de los estatutos universitarios [tomo II]* Disponible en <https://doi.org/10.34720/5dt-ba74>
- Ferrando Keun, R. (2012). *Y así nació La Frontera... Conquista, guerra, ocupación, pacificación, 1550-1900* (2.ª ed.). Universidad Católica de Temuco. <https://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/956>
- Forcael, E., Burgos, L., Cartes, A., Opazo, A., & Salinas, A. (2017). Characterization of a 17th century fort: Case study of the Fort La Planchada, Chile. *Arquitectura Revista*, 13(2), 71-85. <https://doi.org/10.4013/arq.2017.132.02>
- Gaete, N. (2012). "Estudio Arqueológico". En: *Restauración y Puesta en Valor Fuerte Santa Juana de Guadalcazar*. Programa Puesta en Valor del Patrimonio. Ministerio de Desarrollo Social. Gobierno de Chile.
- Guasch, M. & Rondanelli, T. (2009). *Circuito histórico y cultural del patrimonio ferroviario de San Rosendo, región del Bío-Bío* [Tesis de Pregrado]. Universidad Andrés Bello. <https://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/6637>
- Gay, C. (1847). *Historia Física y Política de Chile. Historia. Tomo III*. Museo de Historia Natural.
- Gay, C. (1852). *Historia Física y Política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía. Tomo II*. Museo de Historia Natural.
- González, C. (2019). Trayectoria histórica de la frontera hispano-mapuche (Chile): la larga duración para la conformación territorial, 1605-1716. Perspectivas desde la geopolítica hispana-parlamentaria. *Revista de Historia (Concepción)*, 26(2), 129-147. <https://doi.org/10.4067/s0717-88322019000200129>
- Gordon, A. (2011). *Excavación de la Residencia Fortificada de un Encomendero Español, La Casa-Fuerte de Santa Sylvia, Villa San Pedro, Pucón*. Vanderbilt University Publications in Anthropology Number 54.
- Greve, E. (1938). *Historia de la Ingeniería en Chile. Tomo I*. Universitaria.

- Guarda, G. (1966). Influencia militar en las ciudades del Reino de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 33, 5-55.
- Guarda, G. (1973). Las fortificaciones del reino de Chile y sus arquitectos. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 40, 233.
- Guarda, G. (1988). Los servicios de 112 fundaciones en el Reino de Chile. *Historia*, 23, 69-123. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9758>
- Guarda, G. (1990). *Flandes indiano: las fortificaciones del Reino de Chile, 1541-1826*. Universidad Católica de Chile.
- Guidi, M. (2018). *Borde Fundacional de Santa Bárbara. Valorización de Vestigios Territoriales en el Río Biobío* [Tesis de Magister]. Pontificia Universidad de Chile. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/26334>
- Hernández, J. M. (2020). "La defensa de Chile bajo la corona de España (ss. XVI-XIX). Los fuertes de la frontera del río Biobío". En: C. Díaz Sánchez, A. Puig Carrasco & M. de Pazzis Pi Corrales (Eds.), *Aportaciones de los coloquios de Jóvenes Investigadores en Historia y Arqueología Militar. Nuevas Perspectivas* (pp. 259-278). Ministerio de Defensa, España. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=790186>
- Herlitz, H. & Muñoz, F. (2019). *Yumbel en el siglo XIX: Construcción de un paisaje histórico*. Archivo Histórico de Concepción. <https://www.archivohistoricoconcepcion.cl/wp-content/uploads/2022/01/yumbelpdf.pdf>
- Jorquera S., N. & Soto R., C. (2016). El subsuelo de la iglesia San Francisco: ¿Una cimentación sismorresistente sobre un estrato prehispánico? *ARQ (Santiago)*, 93, 106-117. <https://doi.org/10.4067/s0717-69962016000200013>
- Kraus, J. (1895). Explotación de la cantera del arenal. *Anales Del Instituto De Ingenieros De Chile*, 8(56), 131-135. <https://revistas.uchile.cl/index.php/AICH/article/view/31102>
- Kraus, J. (1903). El dique seco de Talcahuano. *Anales de la Universidad de Chile*, 112, 5-39. <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/23980>
- Lagos, E. (2021). *Los "indios amigos" en la conquista de América: El caso de los mapuche en la frontera del Biobío en Chile siglos XVI-XVII* [Memoria de Título]. Universidad de Valparaíso. <http://repositoriobibliotecas.uv.cl/handle/uvscl/3789>
- Lara, H. (1889). *Crónica de la Araucanía. Descubrimiento i Conquista. Pacificación Definitiva i Campaña de Villa-Rica (Leyenda Heroica de Tres Siglos)*. El Progreso. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75535n/f1.item.textelimage>
- Lorenzo, S. (1992). La vida fronteriza y los proyectos para integrar a los araucanos a mediados del siglo XVIII. *Tiempo y Espacio*, 3, 55-64. <https://revistas.ubiobio.cl/index.php/TYE/article/view/1555>
- Mera, R., Lucero, V., Vásquez, L., Harcha, L., & Reyes, V. (2004). Sitios históricos tempranos de carácter defensivo: Sector oriental de la Villa Rica (1550-1602). *Chungará*, 36, 175-186. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562004000300020>
- Mera, R., Reyes, V., & Vásquez, L. (2007). "Reevaluación del sitio «Casa Fuerte Santa Sylvia»" (IX región-Chile). En: *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología* (pp.1947-1957). <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/184>
- Molina, J. (2016 [1776]). *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile*. Pehuén.

- Muñoz, M.D. (2016). *Transformaciones urbanas del siglo XVIII en el antiguo Reino de Chile* [Tesis Doctoral]. Universidad Politécnica de Madrid. <https://doi.org/10.20868/UPM.thesis.40134>
- Muñoz, R. (1921). *Chillán. Sus destrucciones y fundaciones 1580-1835*. San José.
- Núñez de Pineda y Bascuñan, F. (1863 [1673]). *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile. Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*. Ferrocarril.
- Ovalle, F. (1911). *Chile en la rejión austral: el desenvolvimiento jeneral de Temuco*. Universitaria.
- Pérez, L. & Muñoz, M.D. (2006). "La línea defensiva del Bío Bío: Ruta patrimonial que combina patrimonio y paisaje". En: *Territorio, Cultura y Proyecto: Investigación y Estrategias de Acción*, 24 agosto - 2 septiembre 2006, Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. <https://oa.upm.es/38507>
- Pérez, F., Bernaus, I., Orellana, F., Parra, J.C., Vielma, S. & Vargas, D. (2018). *Sectorización Hidrogeológica del Acuífero del Río Laja, región del Biobío*. Ministerio de Obras Públicas, Gobierno de Chile.
- Pérez, F., Booth, R., Vásquez, C. & Muñoz, Y. (2021). Cimentando el centenario: el hormigón en tres edificios de Santiago de Chile a comienzos del siglo XX. *Atenea*, 523, 39-62. <https://doi.org/10.29393/AtAt523-409FPCC40409>
- Risopatrón, L. (1924). *Diccionario Jeográfico de Chile*. Universitaria.
- Silva, H. (2018). *Museo Casa Cano. Por el Rescate de la Historia y el Patrimonio de Rere*. Archivo Histórico de Concepción. https://www.archivohistoricoconcepcion.cl/wp-content/uploads/2022/01/casa_cano.pdf
- Silva, M. (1997). Las dimensiones urbanas. Los patrones coloniales y decimonónicos. *Cuadernos de Historia Urbana*, 1, 45-70.
- Stewart, D. (2015). *Elite militar y formación económica de un espacio regional: Concepción, 1598-1700: (tierra, población y mercado)* [Tesis Doctoral]. Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/141566>
- Stewart, D. (2016). "Colonización española en la ultra-Biobío: 1641-1713". En: L. León & C. Hermosilla Silva (Eds.), *Historia de Arauco, nuevos aportes: XII Garcíadas cañetinas* (pp. 105-131). Sociedad Chilena de Historia y Geografía.
- Téllez, E., Silva, O. & González, C. (2020). La fundación de la frontera hispano-mapuche en el Biobío de Orden del Rey: 1612. *Cuadernos de Historia*, 52, 265-274. <https://doi.org/10.4067/S0719-12432020000100265>
- Toloza, L.E. (2019). "Las murallas del Fuerte de Nacimiento: la construcción de un enclave defensivo del siglo XVIII en la Frontera del Biobío". En: *Actas del XI Congreso Nacional de Historia de la Construcción* (pp. 1081-1102). Soria. https://www.sedhc.es/biblioteca/paper.php?id_p=1532
- Umanzor, B. & Silva, J. (2017). *Rere. Apuntes para la historia*. Concepción, Chile: Archivo Histórico de Concepción. https://www.archivohistoricoconcepcion.cl/wp-content/uploads/2022/01/Rere_apuntes_para_su_historia.pdf

- Vázquez, C. (2020). *Centro de investigación ecológica y aplicaciones forestales en ex Casa de Maquinas San Rosendo* [Memoria de Título]. Universidad Andrés Bello. <https://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/17533>
- Venegas, F. (2014). *De Tralca-Mawida a Santa Juana: Despliegue Histórico de una Localidad en la Frontera del Biobío (1550-1980)*. Universitarias de Valparaíso. https://www.researchgate.net/publication/343514519_De_Tralca-Mawida_a_Santa_Juana_Despliegue_historico_de_una_localidad_en_la_frontera_del_Biobio_1550-1980
- Vergara Paredes, S. (2019). Los 200 años de la batalla de San Pedro. Miércoles 29 de diciembre de 1819. *Academia de Historia Militar*. <https://www.academiahistoriamilitar.cl/academia/los-200-anos-de-la-batalla-de-san-pedro-miercoles-29-de-diciembre-de-1819> (accedido el 13 de julio de 2022)
- Villalobos, S. (2000). *Historia del Pueblo Chileno. Vol. 4*. Universitaria.

FEMINICIDIO EN CIUDAD JUÁREZ. CONSIDERACIONES AL PATRIARCALISMO¹

Femicide in *Ciudad Juárez*. Considerations to patriarchalism

Paulina Inostroza Flores | Universidad del Bío-Bío | ginostroza@ubiobio.cl

RESUMEN: El estudio realiza una revisión de la construcción histórica del relato patriarcal en México, justificándose para ello en los abominables asesinatos que vienen ocurriendo en Ciudad Juárez. Se utiliza un enfoque hermenéutico de análisis documental y bibliográfico, considerando tres aristas diferenciadas.

La primera de estas aristas ubica la participación de la mujer en el espacio público y analiza cómo la política se convierte, con el tiempo, en un lugar vedado para las mujeres, producto de prácticas y discursos constructores de realidad.

La segunda arista revisa la negación de la participación de la mujer en las actividades económicas y como éstas recién en el siglo XX, con el crecimiento de las ciudades y el acceso a la educación, se abren a posibilidades de trabajo remunerado.

La tercera es la que entrega un fundamento epistemológico a las dos anteriores, calificando en forma negativa a la mujer y determinando, a través de un relato con más de mil años de antigüedad, un orden moral que establece la primacía del hombre sobre la mujer.

PALABRAS CLAVES: Mujer – Femicidio – Ciudad Juárez – Patriarcalismo

SUMMARY: The study reviews the historical construction of the patriarchal narrative in Mexico, justifying it in the abominable murders that have been occurring in Ciudad Juárez. A hermeneutic approach of documentary and bibliographic analysis is used, considering three differentiated perspectives.

The first of these perspectives locates the participation of women in the public space and analyzes how politics becomes, over time, a forbidden place for women, as a result of practices and discourses that construct reality.

The second perspective reviews the exclusion of women's participation in economic activities and how it was not until the twentieth century, with the growth of cities and access to education, that they opened up to the possibility of paid work.

The third is the one that provides an epistemological foundation to the two previous ones, qualifying women in a negative way and establishing, through a narrative more than a thousand years old, a moral order that establishes the primacy of man over woman.

KEY WORDS: Woman – Femicide – Ciudad Juárez – Patriarchalism

¹ El estudio corresponde a una síntesis de una investigación histórica de pregrado titulada "Femicidio en Ciudad Juárez 1999- 2010: Patriarcalismo y frontera", realizada en el año 2011.

INTRODUCCIÓN

El problema estructural del feminicidio en *Ciudad Juárez* se comenzó a visualizar desde 1993, cuando aparecieron cuerpos de mujeres con abusos sexuales arrojados en lugares periféricos. Según la auditoría realizada por el *Instituto Chihuahuense de la Mujer*, entre 1993 y 2003 fueron asesinadas 321 mujeres en *Ciudad Juárez*, la cual se localiza a 1.444 m de altitud por sobre la rivera poniente del *río Bravo*, siendo éste el límite fronterizo norte entre México y EE.UU.

Juárez fue fundada a finales del siglo XVII con el nombre de *Paso del Norte*, y recibió su actual nombre en honor al presidente Benito Juárez, quien utilizaba el territorio como cuartel general durante la guerra a fines de 1860 en contra del imperio francés que deseaba mantener en México el Imperio de Maximiliano I. El 29 de julio de 1889, el territorio fue reconocido como una ciudad, y en 1960 se agregaron nuevas extensiones territoriales al resolverse la disputa del límite del territorio del *Chamizal* con EE.UU.

En la ciudad predomina como actividad económica las fábricas de ensamble, conocidas como maquiladoras, donde el 80% son norteamericanas y el otro 20% mexicanas, por lo que *Juárez* se transformó en una zona industrial a causa de la gran extensión geográfica, la cercanía a EE.UU. para implantar las maquilas, y la facilidad para obtener mano de obra barata. A esto se le debe agregar el rápido crecimiento total de la población por inmigración desde la zona sur de México, causando que los bienes y servicios disponibles en la ciudad no sean suficientes para recibir a esta población. Otra característica de este conglomerado urbano es la violencia, narcotráfico y corrupción política.

Ciudad Juárez está inmersa en un contexto de violencia e inseguridad, donde los feminicidios han aumentado considerablemente, año tras año. Las acciones de las ONG aún no han tenido las repercusiones en el objetivo de disminuir los asesinatos de mujeres, en un promedio que ya supera las 200 mujeres al año. ¿Qué está sucediendo en esta ciudad? Existen muchas teorías al respecto, la hipótesis que planteamos asevera que los feminicidios en *Ciudad Juárez*, tienen como sustrato sociocultural el sistema patriarcal mexicano y la condición de frontera de la ciudad respecto a Estados Unidos.

Un sistema patriarcal que se mantiene en la mentalidad de hombres y mujeres mexicanas, conservando, con variaciones a través de la historia, la inferioridad de lo femenino respecto a lo masculino y, por tanto, la dominación de este sobre aquélla. La condición de frontera de la ciudad influye en la presencia de la industria de la maquila, lo que incentiva la población migrante femenina en busca de trabajo, cuestión que conlleva condiciones laborales de explotación, un tercer elemento de análisis corresponde a contextos de violencia generados -entre otros desencadenantes- por la presencia de narcotraficantes que, en una constante guerra por obtener el control sobre el paso de la droga, determinan una bajísima valoración de la vida y la dignidad de las mujeres en la zona.

El estudio considera una revisión bibliográfica respecto de consideraciones en la construcción del sistema patriarcal mexicano, cuestión que permite analizar la situación de la mujer desde perspectivas políticas, económicas y religiosas a lo largo de la historia en México. El estudio utiliza el método histórico cualitativo, de recopilación y análisis de bibliografía y fuentes documentales, donde son usados igualmente, los datos entregados por instrumentos internacionales y organismos de protección, como el Banco de Datos de Feminicidio de América Latina y el Caribe; Comité de América Latina y el Caribe para la defensa de los derechos de la mujer, entre otros.

DESARROLLO

Características de los feminicidios en Ciudad Juárez

La tesis de Carlos Monsiváis (2003) investiga el feminicidio como caso ilustrativo de los cambios que debe enfrentar la mujer juarensa en el contexto de la reestructuración global, donde incluye la emancipación a través de los movimientos sociales y su inserción en el espacio público.

"Hoy la violencia contra las mujeres ocupa un sitio prioritario en la conciencia política de las mujeres, en la agenda política feminista y social de cada país y del mundo; la violencia de género sintetiza formas de violencia sexista y misógina, clasista, etaria, racista, ideológica y religiosa, identitaria y política" (Monsiváis, 2003, pp. 125-126).

Este autor menciona que el objetivo de la violencia contra la mujer es afirmar la desigualdad y desventaja de éstas en relación con el sexo opuesto; por ello se desea excluirles del acceso a bienes, recursos y oportunidades, de esta forma se desvaloriza y denigra a la mujer, cuestión que incide en la normalización de comportamientos avalados y reproducibles en un sistema. De esta forma, la violencia contra la mujer no se encuentra acotada a actos criminales directos, sino que incluye la impunidad que rodea a esta violencia, haciendo que el feminicidio se transforme en un problema sistémico y sistemático.

"(...) la violencia contra las mujeres a lo largo de la historia ha sido y sigue siendo un recurso coercitivo estructural del pacto político patriarcal entre hombres, quienes, para monopolizar el poder se alían y excluyen a las mujeres." (Monsiváis, 2003, p. 126).

"El feminicidio en Ciudad Juárez muestra una estructura en donde tanto los crímenes como las víctimas comparten ciertas características –como la vestimenta, la edad, o el lugar donde son depositados los cuerpos (...)" (Monsiváis, 2003, p. 128).

Con estos antecedentes es posible determinar desde un enfoque marxista que, al problema estructural del patriarcado, se agrega la hegemonía del sistema capitalista como otro sistema que permite el feminicidio, en una dialéctica donde el cuerpo de la mujer interioriza los efectos de ambos sistemas. El análisis subsecuente implica que la condición de mujer tiene un valor como mercancía y objeto de consumo, más allá si se encuentra trabajando o no y, por lo tanto, como la asignación de valor queda en manos del sistema patriarcal, el feminicidio se encuentra en un ambiente que le es propicio (Monárrez, 2006).

"El género ha sido usado para disminuir condiciones laborales y producir sujetos controlables en el espacio de trabajo y condenados a permanecer en una misma posición laboral durante toda su vida productiva. Surge el concepto de feminidad productiva, que es la encarnación más reciente de un viejo discurso: la asociación de trabajo barato a la mano de obra femenina, a la que ha sido agregada la dominación patriarcal, de manera que en la línea de producción de las transnacionales se unen de manera idónea capitalismo y patriarcado" (Sánchez, 2007, p. 7).

Desde una perspectiva feminista, Fregoso (2003) plantea que los feminicidios ocurridos en Ciudad Juárez son muchos más complejos que la explotación laboral femenina del sistema capitalista avalado en el sistema patriarcal, y que lo importante es esclarecer las estructuras de poder en la sociedad, así la estructura de poder basado en la riqueza está por sobre la pobreza, el poder de la adultez es superior al de la juventud y el poder de la raza blanca está por sobre la raza indígena. Lagarde (2006) considera que los feminicidios acontecidos en Ciudad Juárez poseen un patrón de criminalidad y a la vez un patrón de impunidad, problema que prevalece en el sistema de justicia producto de la reducción que el tinglado de relaciones sociales en el que podría presentarse la violencia, en este caso la familia, dejando la seguridad de las mujeres supeditada a la preservación de la familia.

Explicitaciones conceptuales de un crimen

En el año 1974, la feminista norteamericana Carol Orlock desarrolla el concepto de “*femicidio*”. Sin embargo, fue en 1976 cuando este término sería aplicado en el *Primer Tribunal Internacional de los Crímenes contra Mujeres* por la feminista británica Diana Rusell en Bruselas, Bélgica. La autora, menciona que, cuando escuchó el término, le pareció muy poderoso, ya que era ideal para abarcar los asesinatos misóginos de mujeres, y que suplía favorablemente el concepto tradicional de homicidio (la palabra latina *hom* significa hombre y *manslaughter*, en inglés, asesinato de hombre). Rusell no sabía a cabalidad cuál era el significado que C. Orlock le atribuía al concepto, ya que el libro de esta última autora, titulado “*Femicidio*”, nunca fue publicado. Es por eso que definió femicidio como un término que politiza las acciones misóginas de asesinato de mujeres, así como el término genocidio politiza actos de asesinato cuya intención es erradicar a un pueblo.

En 1801 el término fue utilizado en una revista satírica de Londres, donde se narraba el asesinato de una mujer. Y en 1827, el femicida William MacNish describe en su manuscrito cómo llevó a cabo el asesinato de una joven. Posteriormente, según la edición de 1989 del Oxford English Dictionary, el vocablo inglés *femicide* apareció en 1848 en el léxico de Derecho, de donde se obtiene que ya en el siglo XIX este concepto poseía una connotación judicial. El concepto de *feminicidio* es acuñado por la antropóloga mexicana Marcela Lagarde y de los Ríos, creadora de la *Comisión especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones sobre los Femicidios en la República Mexicana*. Lagarde introduce el concepto de femicidio dentro de los Derechos Humanos, e incluye los factores de exclusión social e impunidad, como causantes de los asesinatos.

“(…) [estamos] definidos por un patriarcalismo más autoritario y, en general, menor desarrollo socioeconómico, gobiernos, instituciones y organizaciones civiles, militares y religiosas de diversos países y sus poderosos hombres, defienden su derecho a oprimir y violentar a las mujeres. Sostienen asimismo la desigualdad natural y la inferioridad de las mujeres en relación a los hombres. Ellos gozan de su supremacía sexual, social y económica, emanada, entre otras fuentes, de su poder de dominio sobre las mujeres” (Lagarde, 2006, p. 2).

El concepto de femicidio incluye que, para los asesinatos de las mujeres, interfiere no sólo el *género*, es decir, no se trata sólo de misoginia, sino que influye también el sistema cultural de la sociedad en que se están provocando las muertes de mujeres. El aspecto cultural de los asesinatos de mujeres en *Ciudad Juárez* permite abordar cuestiones que el término femicidio deja fuera y que, con la introducción del término *género* en las ciencias sociales (Oakley, 1972) apoyando la distinción entre sexo y género, permite su uso por feministas como un instrumento válido para explicar la subordinación de las mujeres como algo construido socialmente y no justificado en la biología.

Las estudiosas feministas indicaron que el estudio de las mujeres llevaría a que aparecieran temas nuevos, lo que forzaría a una reconsideración crítica de las premisas y normas existentes en las obras académicas: “*(…) una metodología como ésta no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia*” (Gordon, Buhle & Dye, 1976, p. 89). Se comenzó a incorporar el género como una categoría útil de análisis en la historia, agregando en la historia de la opresión de la mujer dos categorías igual de cruciales que el género: la raza y la clase, incluyendo las circunstancias de los oprimidos, un análisis del significado y naturaleza de su opresión, así como la comprensión académica de que las desigualdades del poder están organizadas en estas tres categorías.

En la década de los ‘80 el concepto de *género* fue utilizado como sinónimo de *mujeres*, acepción que se relaciona con la acogida política del tema, desmarcando el feminismo de ésta.

"Mientras que el término "historia de las mujeres" proclama su política al afirmar (contrariamente a la práctica habitual) que las mujeres son sujetos históricos válidos, "género" incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas" (Scott, 1993, p. 270).

Pero también, *género* como sustitución de *mujeres*, se utiliza para aclarar que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro, especificando que el mundo de las mujeres es parte del mundo de los hombres y viceversa. *Género* incluye las relaciones sociales entre los sexos, rechazando explicaciones biológicas, colocando de relieve un sistema completo de relaciones que pueden incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo o es directamente determinante de la sexualidad.

METODOLOGÍA

La definición metodológica para el presente estudio, considera la apropiación que hace Durkheim (2001 [1895]) en la conceptualización de *hechos sociales*, los cuales se convierte en objeto de investigación al otorgar la suficiente distancia entre el *hecho* y el investigador, por lo tanto, permitiendo su análisis científico. Esta perspectiva cualitativa implica un acercamiento interpretativo y naturalista del mundo, cuestión que permite al investigador tratar "(...) *de entender o interpretar los fenómenos en función de los significados que las personas les dan*" (Denzin & Lincoln, 2012, p. 49). La perspectiva cualitativa trata de comprender los significados, características y símbolos de los fenómenos objeto de estudio, tratando de comprender el por qué y el cómo de estos fenómenos. Esta perspectiva quiere considerar el objeto de estudio sin referirse siempre a las categorías de análisis anteriores y al contrario de las ciencias naturales, trata de descubrir un fenómeno en el proceso de investigación.

La investigación cualitativa postula que el objeto de estudio no es algo externo al investigador, sino que el objeto es una construcción resultante de la interacción entre el investigador y lo que el investigador identifica, define y limita como un objeto. Cuanto más consciente es el investigador de su subjetividad y de cómo ésta afecta al sujeto de investigación, más se aleja la investigación del punto de vista cuantitativo y del modelo científico de las ciencias naturales. Con ello el investigador no solo enfatiza su subjetividad, es decir, clase social, género, orientación sexual, raza e incluso emociones, sino que también la explora de manera introspectiva (Denzin & Lincoln, 2012).

La investigación cualitativa no acepta un solo método de recopilación y análisis de datos, sino que utiliza diferentes métodos y herramientas de diferentes sectores y prácticas, como el *estudio de caso* donde el investigador se centra en un evento de investigación, en el cual y luego de un intensivo análisis que incluye la prospección de otros eventos en la definición de sus características. El investigador, asimismo se permite ilustrar puntos de vistas o teorías, estudiar actividades, realizar entrevistas, grupos focales, desarrollar la observación y el análisis etnográfico, incluyendo herramientas relacionadas con la investigación cuantitativa, al utilizar herramientas estadísticas, hojas de cálculo, tablas y gráficos: A pesar de la diversidad de métodos de pruebas de calidad, esto no es suficiente cuando el objeto de estudio lo constituyen los textos.

La hermenéutica proporciona una opción adecuada para interpretar textos, el estudio, la comprensión y la interpretación en un sentido general y la tarea de interpretar textos en un sentido específico (Palmer, 2002 [1969]). La hermenéutica se considera parte de la perspectiva cualitativa, ya que los conceptos clave en la investigación cualitativa suelen incluir todos los métodos no cuantitativos. Sin embargo, la hermenéutica tiene poco en común con los métodos comúnmente utilizados en la investigación cualitativa. Habermas (1970) distingue el método hermenéutico del método de análisis empírico y del método sociocrítico. Para Habermas (1970), el enfoque hermenéutico otorga a la investigación bibliográfica una ventaja y un estatus científico.

El campo de la hermenéutica ha evolucionado para permitir una comprensión de la historia y el humanismo (Paterson & Higgs, 2005). Sin embargo, la hermenéutica no se limita a un conjunto

de herramientas y técnicas para la interpretación de textos, sino que trata de ver los problemas desde la perspectiva general de la interpretación. Su propósito es doble: (a) comprender los hechos del texto y (b) interpretar y comprender el texto. Desde una dimensión hermenéutica, necesariamente se opera con un lenguaje que define la visión y el pensamiento humano, por lo que la comprensión de los textos es siempre una empresa histórica, dialéctica y lingüística (Palmer, 2002 [1969]).

La definición del *hecho social* entonces es el feminicidio en *ciudad Juárez*, pero el objeto de estudio son los libros de historia donde se va verificando la construcción del relato de opresión histórica de la mujer en los planos político, económico y religioso. La subjetividad pasa entonces por el reconocimiento de uno misma como investigadora, el reconocimiento y aceptación de la carga social que significa mi condición de mujer y por el reconocimiento que ambas circunstancias permiten justamente la construcción de este tipo de investigación. El método utilizado define el problema desde una perspectiva histórica, para ello la búsqueda de la información considera una serie de textos clásicos referidos a la historia de las mujeres, tanto desde el contexto latinoamericano en general y el mexicano en particular.

RESULTADOS

La condición de la mujer bajo el sistema patriarcal político mexicano

El análisis de la condición de la mujer bajo un sistema patriarcal, requiere de un contexto que permita que el relato justifique las acciones de abuso, ello nos lleva a realizar una descripción historiográfica de diferentes periodos de la historia mexicana, para revisar los antecedentes históricos que conforman este relato. El primero de ellos es en el periodo paleoindio, cuando aún no se concretaba un modo de producción, pero sí se realizaba un trabajo de tipo cooperativo que incorporaba a toda la horda, ya sea para la caza, la recolección o la pesca, donde la relación entre hombres y mujeres era igualitaria, *"El rol de la mujer es de igualdad social, con participación directa en las decisiones públicas, con dominancia en la economía de grupo, liderando grupos de parentesco femenino mediante la primera relación que establecen los humanos: madre-hijos"* (Álvarez, 1981, p.2).

Su importancia como reproductora de la especie se encontraba secundado por el cuidado de los niños como una responsabilidad de todos los participantes de la horda: *"la crianza de los hijos no era familiar sino social, al igual que el aprendizaje de las primeras palabras"* (Vitale, 1987, p. 6). Alrededor del 5.000 a.C. ya existía una domesticación de animales como el pavo, la alpaca, el conejo y la llama, además el desarrollo cultural asociado indica que *"(...) las mujeres desempeñaban un papel decisivo, especialmente en la alfarería y cestería"* (Lumbreras, 1969, p.65). El trabajo se realizaba en parcelas, producto del asentamiento fijo de los clanes, la producción (economía) tiene un carácter comunal (Vitale, 1984) que incluía el intercambio de mujeres entre clanes (Mandel, 1976, p. 48). Esas mujeres entregadas a otro clan para contraer matrimonio, eran entregadas por hombres, la exogamia, que a simple vista se puede relacionar con impedir el incesto o el matrimonio entre parientes, estaba otorgando un poder al hombre por sobre la mujer, ya que los clanes mantenían a sus hombres y eran las mujeres las que se intercambiaban.

El siguiente periodo, que incluye las civilizaciones azteca y maya, expresa el tránsito a un sistema patriarcal, cuyo sistema de producción es el asiático, en el cual existe una comunidad que trabaja las tierras del Estado, y tributa a aquel. El sistema establece grupos de poder en la sociedad, donde los excedentes que antes dejaba la producción, ahora serán destinados como tributo a los jefes de las unidades sociales. Un proceso - se debe aclarar- cuya transición y cambio fue desigual en el tiempo para las distintas culturas de América Latina. El resultado es una centralización del excedente que producía la comunidad y el consiguiente surgimiento de diferencias societarias, por una parte, aquellos que trabajan y tributan, y por otra, los que organizan, ordenan y reciben el tributo.

A medida que esta sociedad se fue estratificando, surgió la competencia por tener el control del excedente y su redistribución, por lo tanto, las comunidades ya no estaban unidas por relaciones de parentesco, y no trabajaban todos sus integrantes en un mismo territorio común, cuestión que incrementó la opresión de la mujer, la cual fue perdiendo participación en la sociedad (Bethell, 1990). Con la creación del Estado las civilizaciones, como la azteca, se confundió el estrato dominante con aquel, de esta forma se ejercía la dominación y explotación a través de la organización de las instituciones, ya que el Estado no poseía ni tierras ni medios de producción. De este modo se produce una situación contradictoria que relaciona un mayor desarrollo económico de las sociedades, pero con una disminución paulatina de la participación de la mujer en la sociedad pública y en la toma de decisiones.

“Pero las mujeres no sólo sufrían la explotación del Estado, sino también la de sus propios hombres en los calpulli. En esta estructura social más territorial que consanguínea, las mujeres quedaron aisladas de los clanes en que nacieron, pasando a depender en forma paulatina de los esposos” (Vitale, 1987, p.15).

La sociedad entonces está dirigida por y para los hombres, la educación, si se era hombre estaba confiada al padre, y si se era mujer a la madre, estableciéndose labores diferenciadas. La prevalencia de los hombres aztecas por sobre las mujeres, quedaba de manifiesto en las *guerras floridas*, cuyo objetivo consistía en la obtención de prisioneros para entregarlos como ofrenda y paga a los dioses a través del cuerpo y la sangre humana. En este sentido, los que eran ofrendados eran los hombres, mientras que las mujeres prisioneras eran vendidas como esclavas, por no considerarse una ofrenda digna de entregar a los dioses.

Con la llegada de los españoles, se inicia un proceso histórico-político común a las comunidades, *La Colonia* va a establecer nuevos cánones de convivencia principalmente con el establecimiento de la familia como unidad de producción:

“(...) la mujer latinoamericana pasó a ejercer tareas de carácter servil, aunque no estrictamente una sierva, comenzó a ser calificada de ser secundario, débil o inferior, por naturaleza, a causa entre otras cosas, de su función meramente procreadora, se le atribuyeron virtudes como: madre ejemplar, esposa sumisa, femenina, protectora de hijos y de ancianos” (Vitale, 1984, p. 22).

José del Pozo (2002) menciona, que las mujeres en la época colonial jugaban un rol secundario, donde la participación en la vida pública les estaba vedada, sin embargo, con el inicio del proceso de independencia existe evidencia de participación en la guerra acompañando a sus maridos, pero continuando con el desarrollo de actividades domésticas (Vitale, 1987).

“En una de las guerras civiles de Colombia, marcharon un batallón de ochenta mujeres de las que, con el carácter ostensible de vivanderas, abundan a veces demasiado en nuestras tropas, y que el vulgo llama “voluntarias”, agobiadas con sus maletas y algunas con su hijo, todo encima de sus espaldas (...) Como hormigas arrieras se adelantan, se dispersan por caseríos (...) cocinan, lavan la ropa a los oficiales por una corta remuneración, asisten a los enfermos, cuidan a los heridos y se prestan a toda clase de sacrificios para que las toleren y no les impidan seguir a su compañero” (Vitale, 1987, p.26).

La consolidación del siguiente proceso histórico-político, denominado de *Independencia* de las comunidades latinoamericanas, ocurrió durante el siglo XIX, en él se configuraron las principales clases sociales en la mayoría de las modernas repúblicas y se afianzó el régimen del patriarcado definiendo roles y espacios de la mujer de acuerdo a la clase social (Del Pozo, 2002) a la que pertenecieran. En forma complementaria la accesibilidad a estos espacios dependía del color de piel que las mujeres poseyeran, un ejemplo de ello es la posibilidad de educarse, cuestión que se convierte en un elemento distintivo de clase, factor relevante para que la clase media en su fortalecimiento se diferenciara de la clase obrera. El aumento y difusión de la educación en México

se dio a fines del siglo XIX durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911) y tuvo repercusiones en la participación política de la mujer.

Legalmente, la mujer en el siglo XIX no obtuvo grandes progresos, el código civil de 1870 le confirió a la mujer la *patria potestad*, que hasta ese momento sólo era un privilegio masculino. Esta autonomía brindó a la mujer frente al fallecimiento del cónyuge, el control de los hijos y la disposición de los bienes de éstos, mientras que anteriormente la mujer viuda quedaba a la merced de un tutor que el difunto esposo había nombrado previamente, es decir, hasta luego de la muerte, los hombres controlaban el accionar de las mujeres.

"(...) en los códigos civiles de la mayoría de los países siguió siendo considerada en un plano inferior al marido, al cual debía pedir permiso para tener cuenta bancaria propia o para dirigir una empresa, ya fuese un comercio u otro establecimiento. Sólo al quedar viuda la mujer era considerada legalmente autónoma" (del Pozo, 2002, p. 85).

Hasta 1910, el poder en México estaba concentrado en las manos de Porfirio Díaz, quien lo ejerció de manera autoritaria por casi treinta años. Con la *Revolución Mexicana* ocurrió un cambio de los espacios de participación femenina, la mujer pasó a tener una participación en el mundo masculino. En este período aparece la figura de las *soldaderas* y *adelitas*; la *soldadera*, al estar cerca de su hombre, aprendía las técnicas militares, transformándose en fieles y valientes compañeras, peleando en la revolución al lado de los hombres. En cambio, las *adelitas* estaban a cargo de la alimentación, de las municiones, correo, ropa, medicinas, equipo militar y entregaban información sobre los cuarteles enemigos.

Pese a esta mayor participación de la mujer en el mundo de los hombres, los roles que desempeñó durante la revolución continuaron siendo, preferentemente, los asignados desde la *Colonia*, a ellos se les sumó siempre el maltrato, la desvinculación familiar, las reclusiones forzadas y la explotación laboral y sexual. Sin embargo, para 1917 la Constitución promulgada reconocería el trabajo femenino y las necesarias garantías maternas (Padilla, 1985), sin embargo, en la construcción de esta carta magna, las mujeres no fueron invitadas a participar. Posterior al período de *revolución*, la fecha que marcaría un episodio trascendental en la participación de la mujer en la esfera pública, sería el *Primer Congreso Feminista* realizado en enero de 1917, las mujeres lograron el apoyo del gobierno revolucionario del Estado, presidido por el General Salvador Alvarado. En este congreso las mujeres abordaron temas como el aborto y la prostitución, el amor libre y el divorcio.

Estas mujeres exigirán la abolición de la calificación de *hijo natural* para los nacidos de unión libre y facilidades para el control de la natalidad. Entre las resoluciones del *Congreso de Yucatán* tenemos: a) modificación de la legislación civil vigente, otorgando más libertad y derechos a la mujer; b) Que la mujer tenga una profesión, un oficio que le permita ganarse el sustento necesario; c) La mujer puede desempeñar cualquier cargo público que no exija vigorosa constitución física. Al carácter urbano de estas reivindicaciones, se sumarán las mujeres campesinas que cuestionaron el Código Agrario *"que establecía prioridad para los hombres en la dotación de tierras sobre la mujer en las mismas condiciones, es decir, jefe de familia"* (Vitale, 1985, pp. 9-10).

En la década del '30 se crearon *Ligas* para la protección y equidad de salario. En 1935, el *Frente Único Pro Derechos de la Mujer* fue creado por mujeres de todas las clases sociales, siendo una de las preocupaciones centrales la obtención del derecho a voto, cuestión que ocurrió recién en 1953 bajo la presidencia de Adolfo Ruiz Cortines. Según José del Pozo (2002), la vida política en este período fue semejante en la mayoría de los países de América Latina, cuestión asociada al término de la segunda guerra mundial, la promoción de los *derechos humanos* y el aumento de personas viviendo en ciudades.

Bajo el mandato del presidente Gustavo Díaz Ordaz, en 1968, ocurrieron los sucesos de *Tlatelolco*, donde el gobierno se enfrentó a grandes manifestaciones estudiantiles, que demandaban el no intervencionismo de la policía en las universidades, junto con el apoyo a la

educación superior popular. La matanza en la *Plaza de las Tres Culturas* el 2 de octubre de 1968 marcaría a las mujeres que defienden sus derechos, cuestión que determinará el surgimiento del feminismo en la década de los '70. Este movimiento de género fue dirigido por mujeres de clase media, propalando ideas donde se estipulaba la necesaria relación de igualdad entre hombres y mujeres, en la década siguiente se incorporarán campesinas, indígenas, amas de casa y obreras (Vitale, 1985).

Es así como en 1974 se creó el *Movimiento de la Liberación de la Mujer*, y en 1976, se unieron varios grupos, conformando la *Coalición de Mujeres Feministas*. Esta organización tuvo como tema central proclamar el derecho al aborto legal y gratuito, a luchar contra la violación y violencia contra la mujer. La lucha por sus derechos, permitirá que recién en 1975 quedara impreso en la Constitución mexicana la igualdad jurídica entre hombres y mujeres. En 1979 se crea el *Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de las Mujeres*. En 1982 se crea la *Red Nacional de Mujeres*. Las mujeres pobres también se organizaron, y en 1988, mediante la unión de 17 grupos se establece la *Coordinadora de Mujeres "Benita Galeana"*.

A partir de 1990, con la apertura del mercado del trabajo, la presencia de la mujer se hizo cada vez más visible, aumentando su participación e importancia en la economía, de la mano de estos cambios se observa la ampliación del número de mujeres con acceso a la educación superior y por ende de mayores posibilidades de acceso a otro tipo de labores remuneradas (comerciales y financieras), más allá de las que históricamente se les había permitido participar. Por consiguiente, se observa un cambio en las tendencias migratorias campo-ciudad, bajo la consideración que es en ésta última, donde es posible acceder a mayores derechos y por ende a mejores oportunidades. Consecuentemente se observa entonces, que es en este periodo donde existe un aumento en el número de hogares dirigido por mujeres.

La condición de la mujer en el sistema patriarcal económico mexicano

Antes de la llegada del hombre europeo al espacio americano, las civilizaciones americanas maya (período clásico 300 a 900 d.C., y post clásico desde 900 hasta la llegada europea) y azteca (siglo XIV a XVI) poseían un comercio organizado y regulado basado en la producción preferentemente agrícola, para consumo interno, o en el intercambio de productos previamente elaborados. El intercambio de productos fue a grandes distancias y, según Silva (1973, p. 20), seguía dos direcciones "(...) la de las materias primas que conecta los centros productores con los elaboradores, y la de las influencias culturales, difusoras de los conocimientos alcanzados por las áreas nucleares, que parte de los centros elaboradores hacia los centros productores".

A pesar que el intercambio que realizaron estas civilizaciones sólo era con pueblos aledaños, tenían un sistema de comercio regulado y organizado a través de relaciones diplomáticas y comerciales entre pueblos y ciudades, especialmente aquellas ciudades fluviales que servían de puertos comerciales. Esto lo aclara Silva (1992, pp. 65-67) en otra de sus obras: "*El intercambio se realizaba a través de rutas fluviales. Embarcaciones transportaban, de un lugar a otro, pedernal, obsidiana, ámbar, lava volcánica, incienso, pieles, plumas y sal, llegando algunas ciudades a especializarse en la extracción o elaboración de determinados bienes*".

Pese a este organizado y regulado comercio que traspasaba las fronteras de las ciudades capitales de los imperios, la propiedad era de la comunidad y aún no existía la concepción de propiedad privada que fue traída con los españoles, cuestión que aumentó la opresión y dominio sobre la mujer. Ya que, y según lo basado en la explicación del sistema patriarcal político, a pesar de la desigualdad social y división social del trabajo en las civilizaciones mencionadas, la mujer continuó participando activamente en la economía, en el reparto colectivo de las cosechas y en las decisiones de la comunidad, realizando funciones importantes en la producción general y en el conjunto de la vida social y cotidiana.

Con la llegada del europeo se produjo el tránsito de esta economía comunitaria a un modo de producción basado en la exportación de materias primas. De esta manera, se cambió la forma

de producir, aquellos centros mineros y agrícolas que estaban destinados al consumo interno, basado en un trabajo comunitario, se destinarían -ahora- a su explotación con fines exportadores. Ahora se producía para acumular riquezas, bajo un espíritu de empresa, que según Sombart (1982, p. 30) *“se compone de prudencia reflexiva, circunspección calculadora, ponderación racional y espíritu de orden y economía”*, mentalidad asignada al hombre europeo que llegó América, sin el cual (según el autor) no se hubiesen encontrado con el continente durante el siglo XV.

Con la transición de un sistema de producción comunal y tributario indígena, a un modo de producción de exportación de materias primas, la fuerza de trabajo cambió, y se necesitó una mayor cantidad de mano de obra. El hombre comenzaría a trabajar en los centros mineros y agrícolas, mientras que la mujer fue destinada al trabajo doméstico y cuidado de hijos: *“(...) el trabajo de las mujeres fue asimilado al llamado trabajo doméstico, y el de los hombres al nuevo tipo de producción social para la exportación”* (Vitale, 1987, p. 21). El trabajo que realizaron las mujeres fue diverso, pero sujeto a su condición de género y el color de piel que tuviesen, de esta forma durante la *Colonia*, en una sociedad dividida por castas, la mujer fue oprimida también, por su condición de clase.

Durante el siglo XIX, las mujeres continuaban teniendo como obligación principal la vida doméstica, a la cual debían dedicarse por completo, por lo que esto les impedía desarrollar otro tipo de trabajo, que fuese remunerado. En el caso que las mujeres -de clase media- trabajasen, se les consideraba indecentes, por lo que decencia y trabajo fueron conceptos totalmente antagónicos, de esta forma fue posible construir el relato que, dentro de la sociedad, las mujeres -de clase alta- que no trabajaban de forma remunerada, eran las más decentes. Según Fernanda Núñez (2002, p. 93), en su libro que trata la prostitución y represión en la ciudad de México durante el siglo XIX:

“(...) la deshonra de tener que trabajar, para una mujer casada, de rebote humillaba al marido, que se sentía y llegaba a ser considerado incapaz de mantener y proteger a su familia (...) el «ocio» de su mujer era la prueba de su buen nombre”.

Las mujeres de clases populares se dedicaban a trabajos como el servicio doméstico, siendo las llamadas sirvientas o *criadas* de la clase dominante, otras eran lavanderas, cocineras, y algunas que se dedicaban al trabajo de venta de comida. Las mujeres se desempeñaban en trabajos como tabaqueras, haciendo cigarros, en talleres textiles, en las cárceles, en los hospitales, orfanatos, asilos de ancianos, de meseras en cantinas, costureras, zapateras, caseras, curanderas y parteras. En relación a la clase media, las mujeres se incorporaron tardíamente al trabajo, hacia fines del siglo XIX, cuando comienza la implementación de escuelas normalistas, donde se ocuparían como maestras (Núñez, 2002).

Las mujeres adineradas continuaron haciendo caridad, trabajo que no era remunerado, por lo que no era visto como una labor que denigrara a la mujer o la hiciera indecente, al contrario, las que se dedicaban a la caridad eran vistas por la sociedad machista, como señoras que cumplen su rol de protectoras de niños y ancianos, una de las tantas atribuciones que se le asignaba a la mujer de clase alta desde la época colonial. Sin embargo, a fines del siglo XIX, las mujeres ricas se dedicaron a los trabajos en bienes raíces, realizando labores en transacciones notariales, contratos y préstamos.

Es en el siglo XX cuando la mujer tuvo una notoria incorporación al mundo laboral, la clase media logró desarrollarse profesionalmente, preferentemente, gracias a la educación, cuestión que permitió su movilidad social. En los años '70, la cantidad de mujeres analfabetas superaba en siete puntos a los hombres sin instrucción, y ya para el año 2000, esta diferencia solo alcanzaba los tres puntos de diferencia, con educación las mujeres comenzarían a ser un aporte económico central para la economía familiar:

“Hay una preferencia por carreras cortas: de 1951 a 1970 el 84,7% de las mujeres que asistían a escuelas profesionales medias estudia carreras comerciales (43,4%), el

magisterio (28%) o se preparaban como enfermeras, secretarías bilingües, auxiliares de contabilidad (13%). En las escuelas profesionales superiores, las mujeres constituían un 20% de las estudiantes, es decir, una de cada cinco estudiantes era mujer, proporción sumamente baja si consideramos que la escuela primaria, 5 de cada 10 alumnos son mujeres” (Benavente, 1977, p. 72).

Aunque a comienzos del siglo XXI existe un aumento de mujeres en el mercado laboral y una disminución de la brecha en el trabajo entre hombres y mujeres, esta circunstancia no ocurre por mejoras en el *mercado del trabajo*, producto del aumento de las remuneraciones y el perfeccionamiento de la calidad de los mismos, sino todo lo contrario, los empleos para las mujeres son de mala calidad y mal remunerados, en especial para las trabajadoras de clase popular, como las que laboran en las *maquilas*. No son las únicas, las mujeres de clase media que alcanzan una alta escolaridad afrontan en el mundo laboral una mayor brecha salarial según género. En 1996, la proporción de trabajadores que recibían más de cinco salarios mínimos era de 8,4% entre los hombres y 4,7% en las mujeres, proporción que para el 2003 era de 12,5% para los hombres y 7,6% para las mujeres.

Lo anterior se traduce en una segregación ocupacional y una discriminación salarial para las mujeres, evidenciándose en que las mujeres son la gran mayoría que realiza trabajos sin pago, y las que reciben menos del salario mínimo por su trabajo; por hora, son menores que los que percibe el hombre por el mismo tiempo de faena. El trabajo que más discriminación salarial presenta es el de supervisores industriales, labor mayormente masculina, donde las mujeres deberían aumentar su sueldo en un 15,3% para igualarlo con el de los hombres. Por lo tanto, lo mencionado con anterioridad da como resultado un problema estructural, que se traduce en la pobreza de la población femenina debido a las desigualdades de oportunidades para la educación y un trabajo digno.

La condición de la mujer en el sistema patriarcal religioso mexicano

La trascendencia de la diosa *Tonantzin* para los aztecas como *Nuestra Madre*, es equiparable al de *Cihuacóatl* (Mujer serpiente) *Diosa de la Tierra*, que regía el nacimiento y la muerte. *Tonantzin* es asimismo la versión pasiva y la oscuridad del complejo dios supremo *Omoteotl*, configurado por un principio de dualidad, cuya versión activa y de luz corresponde al dios *Totahzin* o *Nuestro Padre*. *Tonantzin* servirá al sincretismo religioso católico como mujer *Madre de Jesús* (Virgen de Guadalupe) para los católicos y *Madre de la Tierra* para los indígenas, y su presencia permitirá justificar por oposición, la división de esquemas de percepción, es decir al no parecerse y ser lo contrario configura un sistema de pensamiento que es universal, que pasa a ser natural y objetivo, por lo tanto, indudable “(...) *la división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable”* (Bourdieu, 2000, pp. 20-21).

La casi ausencia de diosas en la civilización azteca es replicada por los mayas, donde casi la totalidad de sus dioses tienen connotación masculina como *Itzamná*, dios del cielo y del día; *Ah Puch*, dios de la muerte, noche e infierno; *Ah Kin*, dios del Sol; *Chaac*, dios de la lluvia, y *Kukulkán* (*Quetzalcoatl* de los aztecas). La única diosa que encontramos en los mayas es *Ix Chel*, diosa de la Luna.

En 1524, desembarcó en *San Juan de Ulúa* la misión franciscana de *Los Doce*, liderada por fray Martín de Valencia, le seguirá la orden religiosa mexicana de los *Hipólitos*, la orden hospitalaria fundada por fray Bernardino Álvarez, los *Juaninos* y los *Bethlemitas*. “*La fe católica se encuentra firmemente anclada en todos los elementos que configuran los estamentos sociales de la Nueva España: peninsulares, criollos, mestizos e indígenas”* (Ampudia, 1998, p. 218).

Las primeras monjas que llegaron a la *Nueva España* fueron las de *La Concepción* en 1530, en 1570 las *clarisas*, las *carmelitas* y *teresianas* llegaron en 1604, las *capuchinas*, rama de las *franciscanas*, llegó en 1655, las *dominicas* que se establecieron en primera instancia en la ciudad

de *Oaxaca* en 1680 y que fundaron el convento de *Santa Catalina de México, Valladolid y Guadalajara* en 1697. En 1724 se funda el convento de *Corpus Christi*, destinado sólo a religiosas indígenas, y por último la orden de Santa Brígida en 1743. En 1754 se inaugura el convento de religiosas llamadas *Religiosas de la Enseñanza*, que fueron las primeras monjas que se dedicaron a la educación de niñas y jóvenes, con el objetivo de formar buenas hijas, esposas, amas de casa y madres.

En paralelo la iglesia católica impuso la idea de que Eva es el símbolo religioso antecesor de la mujer, a la cual se le atribuyen características como el pecado y la debilidad. Y al ser débil e irracional, la mujer debe estar subordinada al hombre, que representa todo lo contrario, los hombres serán el símbolo de la racionalidad y la fortaleza:

“Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, también, ha matado al Salvador, pues, si su falta no se lo hubiera exigido, nuestro salvador no habría tenido la necesidad de morir”

“(…) quien se deja seducir por la serpiente y arrastra a su compañero a la desobediencia es la mujer. Ella carga con la mayor parte de las maldiciones de Yahvé: «Multiplicaré tus dolores en tus preñeces; con dolor parirás a los hijos, y estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará». En el momento de ser expulsada del Edén recibe del hombre su nombre -otro signo de dominación- y se convierte en Eva, «la madre de todos los vivientes»” (Duby & Perrot, 1992, p. 34).

Por lo tanto, la que ha sido autora de las mayores faltas es la mujer, no el hombre, porque la sociedad, según lo analizado con anterioridad por Bourdieu (2000), ha sido creada para el dominio masculino, conllevando a que el sistema simbólico que rige la sociedad lo favorezca y haga permanecer su dominio en el tiempo. Para los religiosos los tres mayores enemigos del hombre eran la mujer, el dinero y los honores. La mujer era vista como algo nocivo, una cosa frágil, nunca constante, salvo en el crimen, que jamás dejará de ser nociva por esencia:

“La mujer, llama voraz, locura extrema, enemiga íntima, aprende y enseña todo lo que puede perjudicar. La mujer, vil fórum, cosa pública, nacida para engañar, piensa haber triunfado cuando puede ser culpable. Consumándose todo el vicio, es consumida por todos y, predadora de hombres, se vuelve ella misma su presa” (Duby & Perrot, 1992, pp. 37-38).

De estas citas se desprende que la mujer era calificada como la causa del sufrimiento de la humanidad, *cosa pública* de los hombres, prostituta *predadora de hombres*, la que paga con dolor en el parto su lascivia. Discurso que fue propalado en el tiempo y en el espacio desde la Edad Media, ideas que se transmitieron a la sociedad y se transformaron en un pensamiento estructural sobre la mujer en occidente. La iglesia es la principal transmisora de las ideas patriarcales a través de la educación, conformando un sistema moral capaz de traspasar toda época y todo esquema social, la creación resultante fue una hegemonía cultural apoyada en estructuras basadas en el dominio masculino, configurando un sistema que tendió a naturalizarse con el tiempo y fortalecerse con nuevas concepciones morales que surgieron a través de la historia, una estructura que actualmente puede ser criticada en algunas de sus partes, pero que su base tal vez jamás sea destruida, ya que se ha naturalizado de tal forma la dominación masculina, que ha sido y es legitimada por las propias mujeres.

Existían criterios para clasificar a las mujeres, el más simple era el de la edad, dentro de este él se imponen dos categorías sobre todas las otras: 1) las ancianas y 2) las núbiles. Las mujeres ancianas, muchas veces comprendían también a las mujeres viudas, se les consideraba las interlocutoras privilegiadas de la nueva pastoral y la nueva pedagogía dirigida hacia las mujeres, eran virtuosas y sabias, y debían enseñar a las jóvenes para guiarlas por el *buen camino*, pero también, en ocasiones, eran pecaminosas por dedicarse a la cháchara y a lo profano como vestidos, joyas y maquillaje. Las muchachas núbiles eran el banco de prueba para los valores y

modelos que luego se traspasarán a las otras mujeres. Constituyen la prueba más difícil de enseñanza ya que se encuentran ante una natural falta de disciplina y por un tenue sentido de la moral.

Otro criterio de clasificación era el criterio social, este se hacía sobre la base del lugar que ocupaban o debían ocupar las mujeres en la sociedad. Por un lado, están las religiosas que deben cumplir los roles que les asigna la institución eclesiástica; por otro lado, están las laicas que deben ser esposas, hijas o madres, y su rol está determinado sobre la base de la familia a cargo del hombre; y las mujeres que trabajan y están fuera de la familia son pecadoras. Pero hay familias más importantes que otras, dependiendo de la situación económica, por lo que reinas y princesas, damas de corte y aristócratas deben respetar aún más lo dispuesto por la sociedad, ya que Dios les ha otorgado una condición superior, y esto las obliga a respetar rigurosamente las normas morales.

También está la clasificación a partir del modo en que se emplea la sexualidad, de la que surgen las vírgenes, viudas y casadas. Las vírgenes renuncian por propia voluntad a su sexualidad y para siempre, pero son vírgenes no tanto por la integridad de su cuerpo, sino sobre todo por la pureza de sus sentimientos; las viudas renuncian a la sexualidad tras un acontecimiento fortuito que las ha privado de la compañía del marido, y son capaces de liberar su mente de todo deseo sexual; y las mujeres casadas usan su sexualidad dentro de la familia para su marido, por lo que la usan virtuosamente, se mantienen puras y castas, orientadas al deber conyugal y a la propagación del sistema mediante los nacimientos.

Por tanto, a partir de los puntos de vista teóricos que hemos señalado sobre la mujer y las clasificaciones mencionadas, aquéllas se transformaron en un lugar teórico y en una experiencia concreta en que la sociedad masculina pensó y creó modelos y conceptos para que luego sean aplicados a favor del mantenimiento del orden moral y religioso impuesto por y para los hombres. Se logró armar todo un sistema de conducta para las mujeres y a la vez un sistema de visión sobre la mujer, que fue capaz de traspasar transversalmente la historia de occidente, manteniéndose no fielmente como lo era siglos atrás, pero sí su estructura, expresada en un sistema patriarcal que perjudica actualmente a las mujeres latinoamericanas.

A causa de su debilidad la mujer es incapaz de custodiarse por sí sola, por lo que necesita que alguien lo haga, y en este caso es la Iglesia, como institución masculina depositaria de la palabra de Dios, y los hombres, como padres, maridos y hermanos, quienes comparten esta custodia. En este sentido, una de las creaciones de la religiosidad con gran acento moral fue la institución del matrimonio, que trajeron consigo los españoles, practicado en la *Colonia* principalmente, por los criollos y mestizos, ya que los indígenas continuaron realizando sus prácticas ancestrales. En el matrimonio de blancos y mestizos, la mujer estaba sujeta a lo que dictaminara su padre y la conveniencia de unión de familias, por lo que en muchas ocasiones las parejas eran elegidas con anticipación, sin consentimiento de la mujer. De esta forma, esta institución tenía como finalidad garantizar el traspaso y continuidad del linaje y, a la vez, la transferencia de herencias a los hijos legítimos. La mujer era el ama de casa, receptáculo pasivo y débil de la materia viva del hombre; será hasta fines del siglo XIX cuando se descubra que la mujer es tan importante como el hombre en el proceso de creación de una nueva vida.

Para poder contraer matrimonio era un requisito de primer orden que la mujer debía ser virgen y pura, a semejanza de la *Virgen María*. Este concepto de virginidad, traído por los españoles, conllevaba a que las relaciones sexuales fueran consideradas por la Iglesia, y por consiguiente también el Estado, sólo con un fin de creación de vida, no de placer. De esto proviene que los hombres prefirieran casarse con mujeres adolescentes, ya que de esta forma existía un mayor tiempo para engendrar hijos. Respecto al aborto, éste era castigado por la Iglesia y el Estado, sin embargo, las mujeres indígenas y negras lo practicaban, especialmente durante el período de *Conquista*. El adulterio era uno de los peores pecados para la Iglesia y la sociedad, siendo la peor manifestación de deshonor de la mujer, pues se entendía esencialmente sólo como pecado

femenino. “Consistía en romper la fidelidad al marido y resistirse a la prescripción de que el hombre era el absoluto dueño de su cuerpo” (Parcero, 1992, p. 45). Si la infidelidad la cometía el esposo no era considerado un pecado ni tampoco eran tan mal visto por la sociedad, solamente se estaba dañando el amor de la esposa, pero el hombre no se deshonraba.

La religión católica era el común denominador de toda la sociedad, sólo que cada mujer profesaba su fe de diferente manera. Las mujeres de clase acomodada continuaron realizando sus obras de caridad, como donaciones para los pobres o los orfanatos. Su participación diaria en el templo le confería mayor status social y poder en el uso de la palabra, algunas lograban un lugar para tener mayor libertad en los conventos, donde les era posible organizarse en un espacio de mayor cultura y educación, y para algunas mujeres de clase popular, les permitía tener alimento y protección segura. Los hombres en tanto, dueños del espacio público, recibían de la iglesia educación. La instrucción para los hombres era fundamental, especialmente para aquellos de clase alta, ya que se utilizaba como una herramienta para lograr que fueran buenos individuos, patriotas, hijos, hermanos o religiosos.

Durante el siglo XIX, la Iglesia se encuentra debilitada, principalmente por la ley de desamortización, *Ley de Lerdo* (Anna, Bazant, Katz, Womack Jr., Meyer, Knight & Smith, 1986) del 25 de junio de 1856, que prohibía a la Iglesia poseer y administrar directamente bienes raíces. La *Ley Juárez* (Anna et al., 1986) del 23 de noviembre de 1856 que suprimió los tribunales especiales de militares y religiosos. Sin embargo, a finales del siglo XIX e inicios del XX, la Iglesia y el Estado han iniciado una reconciliación, especialmente en el gobierno de Porfirio Díaz, pero con la caída del dictador y el ascenso al poder de Victoriano Huerta, la relación Iglesia- Estado nuevamente se debilita.

Los siglos XX y XXI son casi absolutamente diferentes a los siglos anteriores, desde 1970 la iglesia ha perdido un porcentaje de fieles católicos, según Roberto Blancarte (2010, p. 88), los principales factores de este cambio ocurren en la segunda mitad del siglo XX, con la *Revolución Mexicana* y luego con la *Segunda Guerra Mundial*, “Hasta 1970 prácticamente todos los mexicanos eran católicos y no se cuestionaban acerca de otra posible identidad religiosa. La cultura religiosa y la identidad nacional estaba además ligada al catolicismo. Ser mexicano era ser católico”.

La mujer mexicana ha dejado a un lado las ideologías opresivas dadas por la Iglesia Católica desde *la Colonia*, particularmente en el aspecto de la sexualidad. Se han transformado en agentes activas que cuestionan, resisten y redefinen muchas de las concepciones morales que había instituido la iglesia a través de la historia, cambian estas concepciones de acuerdo a sus propias experiencias y necesidades. El patriarcalismo instaurado por la Iglesia Católica ha perdido importancia, las mujeres ya no asimilan automáticamente lo que está dictaminado por la iglesia, cuestionan a los representantes y la vida que llevan, considerándolos ideológicamente inconsistentes.

CONCLUSIONES

La revisión histórica que se realiza del sistema patriarcal en México, permite afirmar que su origen es anterior a la invasión hispano-lusitana. En las sociedades agro-alfareras, las consideraciones de género en la división del trabajo, establecen que anterior a la existencia de un sistema de acumulación, ya concurrían prácticas que determinaban a la mujer como un objeto secundario dentro de la sociedad. Estas costumbres, se afianzarán durante el periodo civilizatorio Maya y Azteca, donde el cambio en el sentido que tienen los sistemas de producción, facilita la jerarquización de la sociedad a partir de la disposición de los excedentes de producción, por parte de las castas que ocupan la cima de la pirámide social, compuestas la mayoría por hombres que determinan la disminución de la participación política de las mujeres.

El europeo implantará la propiedad privada en el sistema de acumulación, fortaleciendo el patriarcalismo, asimismo los hombres apoyándose en la consolidación de los Estados como forma de organización política, introducirán restricciones a la participación económica de las mujeres a

través de un tutelaje permanente. Con estas disposiciones la mujer queda relegada del espacio público en su versión económica y su trabajo es considerado intrínseco a su condición de género, para ello se crean aparatos culturales que asignan etiquetas de indecencia a la actividad laboral (remunerada) de las mujeres, limitan su movilidad e imposibilitan su educación. Solo recién con el crecimiento de las ciudades en el siglo XX estas disposiciones cambiarán considerando más derechos para la mujer.

El sustento epistémico que otorga la Iglesia católica a estas acciones en el tiempo, a partir de la hegemonía cultural que mantuvo en Latinoamérica, permitió la construcción de una realidad donde las nociones de moral estaban sujetas al comportamiento esperado en sociedad de la mujer que, producto del pecado original convierte a la mujer en el *enemigo íntimo* de la humanidad (del hombre), sobre la base que sus diferencias (sexualidad) deben ser controladas. Entonces se sustenta un relato que plantea en la oposición natural, su establecimiento como una realidad incuestionable e inevitable. Este relato construido estipula que la mujer parirá con dolor en castigo a su traición y quedará sujeta al hombre producto de esta irracionalidad, al estar supeditada a sus emociones que no puede controlar, entonces consecuentemente no puede participar de la vida pública y económica.

Actualmente el patriarcalismo instaurado por la Iglesia Católica ha perdido importancia, y las mujeres mexicanas ya no asimilan automáticamente lo que esta institución dictamina, reacomodando los preceptos morales a lo que ellas viven día a día. Se reconoce eso sí, que el sistema patriarcal no sólo es legitimado por los hombres, sino que también por las mujeres, ya que es parte de nuestra cultura y se torna difícil para la mujer observar desde otra realidad lo que este sistema ejerce sobre ella. De esta forma los feminicidios en *Ciudad Juárez*, son un fenómeno de una sociedad globalizada, pero sustentado por un pasado histórico que lo respalda, al cual se le suma la situación de frontera y la violencia narcoterrorista.

La mayoría de las mujeres mexicanas fueron criadas en un mundo creado para y por hombres, por lo que han tenido que luchar colectivamente para adquirir derechos que han sido negados por siglos, y una de las luchas compete su libertad sexual, el derecho de hacer con su cuerpo lo que ellas deseen, y no por eso dejar de ser católicas, esto es lo que están logrando las mujeres mexicanas, disponer de su sexualidad, luchar para dejar de ser vistas como reproductoras biológicas del sistema patriarcal, y a la vez saber que pueden creer en Dios y ser parte de una religión.

Referencias

- Álvarez, S. (1981). *Aproximación al entendimiento del rol de la mujer a través de los tiempos. Distintos niveles de participación*. Mimeo.
- Anna, T., Bazant, J., Katz, F., Womack Jr., J., Meyer, J., Knight, A. & Smith, P. H. (1986). *Historia de México*. Crítica.
- Benavente, O. (1977). ¿Sobrevives como mujer profesionalista? *Fem*, 1(3), 18-24.
- Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina. Tomos 1 y 6*. Crítica.
- Blancarte, R. (Coord.). (2010). *Los grandes problemas de México: XVI Culturas e identidades*. Colegio de México.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina* (J. Jordà, Trad.). Anagrama.
- Del Pozo, J. (2002). *Historia de América Latina y del Caribe: 1825-2001*. LOM.
- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (2012). *Manual de investigación cualitativa (Vol. 1): El campo de la investigación cualitativa*. Gedisa.
- Duby, G. & Perrot, M. (1992). *Historia de las Mujeres: La Edad Media*. Taurus.
- Durkheim, E. (2001 [1895]). *Las reglas del método sociológico*. Akal.
- Fregoso, R. L. (2003). *Mexicana Encounters: The Making of Social Identities on the Borderlands*. University of California Press.
- González-López, G. (2007). "Confesiones de Mujer: The Catholic Church and Sacred Morality in the Sex Lives of Mexican Immigrant Women". En: N. Teunis & G. Herdt (Eds.), *Sexual Inequalities and Social Justice* (pp. 148–173). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520246140.003.0008>
- Gordon, A., Buhle, M. J. & Dye, N. S. (1976). "The problem of women's history". En: B. A. Carroll, *Liberating women's history: theoretical and critical essays* (pp. 75-92). University of Illinois Press.
- Habermas, J. (1985 [1970]). "On Hermeneutics' Claim to Universality". En: K. Mueller-Vollmer (Ed.), *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (pp. 294-319). Continuum.
- Lagarde, M. (2006). "El derecho humano de las mujeres a una vida libre de violencia". En: Maquieira, V. (Ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos* (pp. 477-534). Cátedra. https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/16_DiplomadoMujeres/lecturas/modulo2/2_MarcelaLagarde_El_derecho_humano_de_las_mujeres_a_una_vida_libre_de_violencia.pdf
- Lau Jaiven, A. (1983). *Una experiencia feminista en Yucatán*. *Fem*, 8(30), 12-14.
- Lumbreras, L. (1969). *De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú*. Moncloa-Campodónico.
- Mandel, E. (1976). *Tratado de economía marxista* (Vol. 1). ERA.
- Monárrez Fragoso, J. (2006) Las víctimas del feminicidio juarense: mercancías sexualmente fetichizadas *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 16(46), 429-445.
- Monsiváis, C. (2003). *Estudio de caso: El feminicidio en Ciudad Juárez y la sociedad civil*. Cap. 5.

- Núñez Becerra, F. (2002). *La prostitución y su represión en la Ciudad de México, siglo XIX: prácticas y representaciones*. Gedisa.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. Gower.
- Padilla, A. (1985). La evolución sociopolítica de la mujer en México. *Revista Divulgación*.
- Palmer, R. E. (2002 [1969]). *¿Qué es la hermenéutica?: teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Arcos.
- Parceró, M. (1992). *Condiciones de la mujer en México durante el siglo XIX*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Paterson, M., & Higgs, J. (2005). Using Hermeneutics as a Qualitative Research Approach in Professional Practice. *The Qualitative Report*, 10(2), 339-357. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2005.1853>
- Piña Chan, R. (1967). *Una visión del México prehispánico*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, E. (2007). Femicidio y maquila en Ciudad Juárez. *ICEV. Revista D'Estudis de la Violència*, 2. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2427212>
- Scott, J. W. (1993). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: M. Lamas, *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Universidad Autónoma de México.
- Silva, O. (1973). *El potencial de intercambio y los orígenes de las civilizaciones en Mesoamérica*. Universidad de Chile.
- Silva, O. (1992). *Civilizaciones prehispánicas de América*. Universitaria.
- Sombart, W. (1982). *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza.
- Vitale, L. (1984). *Historia General de América Latina: Las culturas aborígenes y la Conquista Hispano-Lusitana* (Vol. 1). Universidad Central de Venezuela.
- Vitale, L. (1985). "La especificidad latinoamericana de los movimientos sociales feminista, ecología y cristianos de base". En: *V Congreso Nacional de Sociología*. Medellín, Co.
- Vitale, L. (1987). *La mitad invisible de la historia latinoamericana: el protagonismo social de la mujer*. Planeta.

VISIÓN Y REFLEJO DE LA MUERTE, EL CEMENTERIO GENERAL DE CHILLÁN 1919-1945

Vision and reflection of death, the General Cemetery of Chillán 1919-1945

Claudia Muñoz Ocampo | Colegio de Difusión artística Los Ulmos | claudia.munozo@slepllanquihue.cl

Carolina Pincheira Fernández | carolina.pincheira.f@gmail.com

RESUMEN: Se revisan las características del cementerio municipal de Chillán en el contexto que representa la creación de normas que separaban a la iglesia católica de la administración del Estado chileno respecto de la muerte en la ciudad.

La ley de cementerios laicos posee una importancia histórica, producto que su promulgación provocó polarización en el país entre quienes eran fieles seguidores de la iglesia católica y los ritos que tradicionalmente esta administraba, y quienes proponían una ideología más liberal, con un control estatal sobre los principales aspectos del quehacer humano, como la muerte.

El estudio describe el proceso normativo que desembocó en la Ley de Cementerios Laicos como herramienta para disminuir la desigualdad en la sociedad chillaneja y las implicancias de la construcción de un cementerio municipal en Chillán.

PALABRAS CLAVES: Muerte – Cementerio – Chillán – Leyes

SUMMARY: *The characteristics of the municipal cemetery of Chillán are reviewed in the context of the creation of norms that separated the Catholic Church from the administration of the Chilean State in relation to death in the city.*

The law of secular cemeteries is of historical importance, since its promulgation provoked polarization in the country between those who were faithful followers of the Catholic Church and the rites traditionally administered by it, and those who proposed a more liberal ideology, with state control over the main aspects of human activity, such as death.

The study describes the regulatory process that led to the Law of Secular Cemeteries as a tool to reduce inequality in Chillán society and the implications of the construction of a municipal cemetery in Chillán.

KEY WORDS: *Death – Cemetery – Chillán – Laws*

INTRODUCCIÓN

La temática de la muerte es un fenómeno que, irremediablemente, está presente en la vida del ser humano desde el inicio de los tiempos, pero la historiografía dedicada al tema y sus repercusiones, la abordan en forma limitada, haciendo que la historia de la sociedad que se ve reflejada en su imaginería carezca de uno de los variados elementos diferenciadores de la historiografía (León, 1993). De hecho, la mayoría de las investigaciones referentes al tema de la muerte en Chile, o cementerios como tal, tienen como objeto central el *Cementerio General de Santiago*.

En este sentido, el *Cementerio General de Chillán* posee una importancia histórica como recinto para la ciudad, además de ser el lugar donde se reúnen personajes que han marcado en el tiempo a la comuna de Chillán, por cuanto cuyas acciones en sociedad son responsables de los cambios a partir del siglo XIX. La creación del cementerio es contemporánea a la *Ley de Cementerios Laicos*, cuestión que provocó polarización en el país entre quienes eran fieles seguidores de la Iglesia Católica y los ritos que tradicionalmente esta administraba, y quienes proponían una ideología más liberal, con un control estatal sobre los principales aspectos del quehacer humano, como la muerte.

El estudio se divide en tres secciones, siendo la primera una especificación de la *Ley de Cementerios Laicos* para luego, en segundo lugar, a través del análisis de fuentes primarias y secundarias (diarios, pases, arquitectura y simbología), presentar la visión de muerte en la sociedad chillaneja en la descripción del cementerio de Chillán, adentrándose la última sección en las creencias que rondan y que se evidencian en torno al cementerio: cultos, formas de veneración y decoraciones que evidencian como las personas recuerdan a sus difuntos.

DESARROLLO

Las sepulturas dentro de las iglesias y el surgimiento de los primeros cementerios extramuros

Dentro del proceso de laicización llevado a cabo durante el gobierno de Domingo Santa María, se encuentra la llamada *Ley de Cementerios Laicos* de 1883, en la cual se presenta una nueva idea de concebir la muerte, que atiende al pensamiento de una parte de la sociedad cuyas creencias no se fundamentan como antaño en la religión católica, constituyendo un cambio en la visión de la muerte, que "(...) se inició con el espíritu de la ilustración en su doble vertiente científico-positivista y de 'descristianización' (...)" (Cruz, 1995, p. 36).

El proceso tiene sus comienzos hacia inicios del siglo XVIII, cuando se notan variaciones en lo que respecta a la ideología dominante de la época, ocurriendo esto cuando las autoridades:

"(...) insistieron en regular el poder social de la Iglesia, ya fuese para reforzar el poder del Monarca o para imponer nuevos patrones de comportamiento que una elite, más abierta a ideas racionales, se encargó de difundir" (León, 1997, p. 31).

Todo este fenómeno no fue de carácter generalizado, dado que tuvo distintas variaciones dependiendo del lugar de referencia; para el caso de España el proceso de Ilustración no fue tan rupturista como en otros países europeos, no produciéndose una separación inmediata entre Iglesia y Estado, surgiendo así un proceso llamado *Ilustración Católica*¹, que permite cambiar la

¹ Este movimiento se refiere a una actitud adoptada frente a diversos problemas presentes en la historia interna de la Iglesia en un determinado momento. Heredera del jansenismo, este movimiento, en palabras de Mario Góngora (1982) "(...) favorece la traducción de la biblia a lenguas vernáculas, eleva la tradición antigua de la biblia en desmedro de la Edad Media y la escolástica, liturgista, hostil a devociones populares, crítica en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la Parroquia y reticente frente a las Ordenes, favorable al poder de los

visión tradicional respecto de la muerte, para combatir desde algunos sectores *"(...) las prácticas religiosas de antaño, entre ellas el entierro, como una manera de acabar con las distinciones existentes"* (León, 1997, p. 32). La Real Orden de Carlos III en 1787 intentó regularizar la situación con respecto a los difuntos:

"(...) la construcción improrrogable de «los Cementerios fuera de las poblaciones siempre que no hubiere dificultad invencible o grandes anchuras dentro de ellas, en sitios ventilados é inmediatos á las Parroquias, y distantes de las casas de los vecinos», aprovechándose para capillas de los mismos cementerios «las Hermitas que existan fuera de los Pueblos»" (Santonja, 1999, p. 34).

Medida que se vio dificultada por la negativa y resistencia de la población, así como de sectores dirigentes (León, 1997, p. 33), haciendo que la orden de construcción del cementerio extramuros se dilatase, dando como resultado que, a finales del siglo XIX, aún no se llevase a cabo ninguna edificación mortuoria².

En Chile se intentó llevar a cabo dicha medida tratando de dinamizar la percepción de la Iglesia como un espacio protector y, a su vez, ir saneando el creciente problema sanitario que esto acarrearía. Pero al romper con la Iglesia como administradora por excelencia del espacio de la muerte, y lograr trasladar el cementerio fuera de los lugares de influencia de la Iglesia, se separa la ciudad de los vivos de la de los muertos, lo que para León (1993, p. 336):

"(...) no se traducía tan solo en una preocupación higiénica como ya veíamos, implicaba conjuntamente el sometimiento de la Iglesia a las mediadas estatales (...). No obstante, las ideas ilustradas no se agotaban en meras restricciones, pues dentro de esta ideología se escondían nociones que se harían más explícitas durante el siglo XIX, entre ellas la idea de igualdad en la tumba (...) y de la individualización de éstas (...)".

Ambrosio O'Higgins es el primero en intentar replicar lo instruido por la real cedula de Carlos III, aunque sin mayores éxitos dada la oposición que encontró. Sin embargo, fue bajo la agitación política de se dio hacia 1810 que comienzan a surgir espacios para el debate con respecto a la injerencia que la Iglesia tenía en la temática. En octubre de 1811 vería la luz la ley que tenía como propósito *"(...) desterrar la indecente y nociva costumbre de sepultar los cadáveres en las iglesias (...)"* [nombrándose a su vez, una comisión encargada de] *promover y realizar la erección de un cementerio en la ciudad*" (Donoso, 1975, p. 205).

Bernardo O'Higgins fue quien primero intentó modificar, aunque tímidamente, la situación en la que se encontraba el Estado al estar sometido constantemente a la Iglesia Católica, sosteniendo *"(...) la conveniencia de incluir en ella alguna manifestación en favor de la tolerancia religiosa"* (Donoso, 1975, p. 152), aunque, según lo visto en la Constitución de 1818 (y en las siguientes), no hubo un propósito real de modificar la situación existente en el país:

"(...) la religión católica, apostólica, romana, es la única y exclusiva del Estado de Chile. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de los jefes de la sociedad, que no permitirán jamás otro culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo" (Donoso, 1975, p. 153).

La tolerancia religiosa no verá la luz, salvo por un pequeño apartado en la Constitución de 1822³; pero incluso dentro de la Constitución de 1833, existía la obligación ineludible del Presidente

obispos y concilios en menoscabo del papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina de la Iglesia".

² Se dice además que las causas de dicho retraso iban desde las limitaciones presupuestarias, hasta la resistencia que ponían feligreses para ser enterrados fuera de los templos (Santonja, 1999, p. 35).

³ El artículo 223 de la Constitución de 1822 decía: *"Sobre la libre manifestación de los pensamientos no se darán leyes por ahora; pero queden prohibidas la calumnia, las injurias y las excitaciones a los crímenes"*, mientras que el artículo 229 establecía: *"En ningún caso, ni por circunstancias sean cuales fueren, se establecerán en Chile las*

de la República para con la religión católica, al establecer en el artículo 80 de la misma, la frase que el presidente debía tomar posesión de su cargo jurando "(...) *por Dios Nuestro Señor y estos Santos Evangelios (...)*" (Const., 1833).

El decreto del 26 de septiembre de 1821, dictado por Bernardo O'Higgins, permitió la creación de *Cementerios de disidentes*, los cuales tardaron algunos años en construirse, principalmente por la resistencia de grupos de influencia que en algunos casos consideraban una abominación la creación de los mismos, pretendiendo que se reformase dicho decreto y que los protestantes fuesen sepultados sin ceremonia alguna de los ritos de sus creencias (Donoso, 1975, p. 208). Aún ante esta oposición, el 17 de agosto de 1825 se hace la compra de un terreno, al que se suma otro trazo comprado el 24 del mismo mes, y otro adquirido el 29 de marzo de 1826⁴, para crear en la ciudad de *Valparaíso* el primer cementerio de *disidentes* del país.

El surgimiento de las leyes laicas y su implementación en el país

Pese a que se fueron suscitando cambios con respecto a la temática de los cementerios de la mano de la tolerancia religiosa, los conflictos respecto a este tema continuaron, pues la Iglesia se resistía a los cambios que pudiesen surgir a partir de la materialización de estas nuevas ideas a medida que aumentaban los ataques ideológicos del liberalismo. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX, comienza una serie de reformas que se inician con la modificación, en 1865, de la Constitución de 1833, específicamente al artículo 5, mediante la llamada "*Ley Interpretativa*"⁵ la cual no tardó en generar los primeros antagonismos por parte de los diversos bandos políticos, haciéndose presente la disconformidad de los liberales, quienes eran conscientes de la dificultad que existía para desarticular a la Iglesia del Estado, por los grandes privilegios con que contaba la primera, entre los que estaba el artículo 586 del Código Civil, en donde se establecía que "*(...) las cosas que han sido consagradas para el culto divino, se regirán por el derecho canónico*", dando así pie para que la Iglesia Católica tomase propiedad privada y religiosa de cementerios, impidiendo que, en aquellos espacios mortuorios que estuviesen bajo su protección se enterrasen personas de otros credos y religiones (Avello, Burdiles & Sánchez, 2012, p. 153).

Con el caso del coronel Manuel Zañartu⁶, durante el gobierno del presidente Federico Errázuriz, se promulga el Decreto Supremo del 21 de diciembre de 1871 (Donoso, 1975, p. 218), el cual dejaba en claro la consideración a la importancia de quienes no profesaban religión católica o quienes no deseaban ser sepultados bajo los ritos establecidos por la Iglesia Católica. La respuesta del arzobispo de Santiago indica que, para quienes carecen de sepultura eclesiástica, debe haber un lugar profano para sepultarse, señalando que los cementerios financiados con

instituciones inquisitoriales". Estos dos apartados contradecían en parte a los artículos 10 y 11 de la misma, los cuales establecían a la religión católica como la única y oficial del Estado, junto con sanciones a quienes no cumplieran con el respeto y la veneración a la misma (Const. 1822).

⁴ El primer terreno es comprado a doña Dolores Cárdenas por don Samuel Federico Scholtz, el segundo es adquirido de don José de la Rosa, y el tercero, vendido por el mismo Cabildo de los terrenos de su propiedad.

⁵ Esta ley señala: "*Santiago, 27 de julio de 1865. -Por cuanto el Congreso Nacional ha discutido i aprobado el siguiente proyecto de ley: «Artículo 1.º Se declara que por el artículo 5º de la Constitución se permite a los que no profesan la religión católica, apostólica, romana, el culto que practiquen dentro del recinto de edificios de propiedad particular. Artículo 2.º Es permitido a los disidentes fundar i sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en la doctrina de sus religiones.» I por cuanto, oído el Consejo de Estado, lo he aprobado i sancionado; por tanto, promúlguese i llévase a efecto como ley de la República*" (Ley interpretativa, 1865).

⁶ Se refiere al problema que se presentó al momento de la muerte del coronel Manuel Zañartu en la ciudad de Concepción el 5 de octubre de 1871, quien se había separado de su legítima esposa para luego convivir con su amante hasta el día de su muerte por propia voluntad, aunque esto significara rechazar los intentos por salvar su alma. A pesar de la oposición de la Iglesia, quienes sostenían que el cementerio es un espacio sagrado de la muerte, el Estado de igual forma llevó a cabo la sepultura del coronel en el cementerio, provocando grandes discusiones entre liberales y conservadores católicos, marcándose así el inicio de la "Cuestión de Cementerios".

fondos municipales no se encuentran benditos y, por lo tanto, están privados de recibir católicos, puesto que estos debían ser enterrados en “*tierra bendita*” (Avello et al, 2012, p. 26).

El proyecto de ley de 1877, del cual fue autor intelectual Enrique Mac Iver, intenta dar una solución definitiva al problema de los cementerios (Avello et al, 2012, p. 33), al presentar una moción que pretendía reemplazar el artículo 1 del proyecto de ley:

“En los cementerios sujetos a la administración del Estado o de las Municipalidades, no podrá impedirse, por ningún motivo, la inhumación de los cadáveres de las personas que hayan adquirido o adquieran sepulturas particulares o de familias, ni la inhumación de los pobres de solemnidad” (Donoso, 1975, p. 236).

Recién en 1883, se logra promulgar la *ley de cementerios*, la cual, en palabras de León (1997, p. 56):

“(…) fue el detonante de uno de los más graves enfrentamientos entre el poder civil y eclesiástico (...) principalmente por atacar uno de los ritos fundamentales de la cosmovisión religiosa, y por definir en forma clara que los intereses del Estado y de la Iglesia llevaban caminos diferentes”.

La aprobación de la *ley de cementerios* indujo que algunas personas trasladasen a sus deudos del *Cementerio General* a las Iglesias (Donoso, 1975, p. 244), la propia Iglesia manifestó una respuesta hostil al suspender el ejercicio del culto en las capillas de los cementerios sujetos a la administración del Estado o de las municipalidades, prohibiendo a su vez sepultar los cadáveres con el rito católico y que los párrocos otorgasen pases para los cementerios no católicos (Donoso, 1975, p. 205). Lógicamente, estas medidas no fueron inesperadas, ni mucho menos bien recibidas, por lo que se prohíbe la inhumación de los cuerpos⁷, teniendo que finalmente someterse la Iglesia ante la nueva ley, frente a la dictación de un decreto el 20 de junio de 1890, que autorizaba la celebración de misas y demás ceremonias católicas en el *Cementerio General* de Santiago.

METODOLOGÍA

El estudio busca explicitar la relación existente entre la *Ley de Cementerios Laicos* y la creación del cementerio municipal de Chillán, con la percepción de la muerte que los chillanejos tienen, entre el periodo que comprende 1910 a 1945. El estudio considera la creación del cementerio, en un contexto de alta mortalidad que incide en el rápido crecimiento de éste, producto de enfermedades y terremotos. Se reconoce la existencia de investigaciones previas, las cuales serán consideradas en el presente estudio, buscando dar continuidad a las investigaciones sobre el cementerio de Chillán.

El diseño del estudio es de carácter documental y de campo; documental dado que la investigación se basó en el acceso a fuentes primarias y secundarias escritas, cuestión que dentro de un paraguas epistémico contextual, posibilita encuadrar el objeto de estudio; y de campo puesto que las visitas al cementerio dan cabida a la verificación de la relación propuesta, para ello se revisan las fechas de sepultación inscritas en las lapidas y se seleccionan aquellas pertenecientes al periodo de análisis. Asimismo, el registro fotográfico permite verificar las características simbólicas que se quieren expresar a través de la imaginería mortuoria presente en el cementerio de Chillán.

Las fuentes revisadas incluyen los *pases de sepultación* y la prensa de la época en el diario *La Discusión*, éste último entrega información respecto a la resistencia al cambio de la sociedad de la época y las festividades asociadas con la muerte en la ciudad durante el periodo. El acceso al

⁷ A través de un decreto en agosto de 1883, en el que se establecía que el decreto de la curia no hacía más que burlar la ley, se derogaron las disposiciones de los artículos n° 7, 8, y 9 del decreto del 21 de diciembre de 1871, no pudiendo llevarse a cabo inhumaciones desde cementerios particulares, y tres días más tarde, se estableció un registro provisional de defunciones, mientras se dictaba la ley de registro civil.

diario se realizó en la *Biblioteca Nacional de Santiago*, en fechas asociadas al objeto de estudio: *Semana Santa*, entre los meses de marzo o abril, o bien el día de *todos los santos* el 1 de noviembre. Asimismo, las aproximaciones se complementan con el artículo “*El sentido de la muerte en el Chile Colonial*” de Julio Retamal; “*De la Capilla a la fosa común: El cementerio católico parroquial de Santiago 1878-1932*” de Marco León L., y libros como “*Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883 -1932*” del mismo autor, donde se muestra el conflicto que se genera tras el conocimiento de las primeras iniciativas de laicización de cementerios y cómo se fue abordando el proceso. El estudio incluye una revisión de seminarios de tesis que abordan el tema del cementerio municipal desde una perspectiva arquitectónica.

RESULTADOS

Fundación del Cementerio en Chillán

Se debe señalar que *Chillán* contaba con la presencia de dos cementerios hacia finales del siglo XIX, el cementerio católico y el de *disidentes*, ambos recintos ubicados en la periferia de la ciudad, para evitar contacto directo con la población, aunque colindantes a los umbrales urbanos, existiendo entonces una conexión inmediata entre la ciudad de los vivos y el espacio de los muertos. El primero en emplazarse fue el cementerio católico hacia el año 1840 en un sector de la cañada oriente de la ciudad, en lo que se conoce hoy en día como *Avenida Argentina*, donde limitaba al oeste con las viñas de José del Carmen Vargas y con el curso del estero *Las Toscas* (Avello et al, 2012, p. 151).

Para el caso de los *disidentes*, la creación de su cementerio⁸ fue posterior al anteriormente mencionado, y se emplazó en un territorio contiguo al recinto católico, esto posterior a la dictación del decreto de ley de los cementerios laicos, comenzando a funcionar el año 1867, acogiendo a difuntos de diferentes credos y nacionalidades (Avello et al, 2012, p. 153). Este recinto quedaría separado del católico por una zanja, más que nada para responder a las aversiones que poseían los vecinos tanto católicos como disidentes.

Se atestiguan dificultades de acceso a ambos cementerios, principalmente en invierno, al inundarse el puente que pasaba sobre el estero *Las Toscas*. A pesar de ello, en términos de tiempo, la peregrinación realizada en las pompas fúnebres era relativamente menor, al igual que el recorrido necesario para ir a visitar a los difuntos. Su cercanía al canal, utilizado para regadío en la ciudad, gatillaba un problema sanitario, puesto que el aumento del caudal y la sobrepoblación de los recintos socavó el terreno, llevándose el estero ataúdes y cadáveres (*La Discusión*, 1884, 29 enero), cuestión que incentiva la creación de un nuevo espacio lejos de la ciudad.

La construcción del *Cementerio Municipal*, cuyo proyecto estaba listo hacia el año 1883 (Avello et al, 2012, p. 154), comenzó los trabajos hacia 1901, inaugurándose el 1 de mayo de 1902 (*La Discusión*, 1902, 2 mayo), y fue administrado por una *Junta de Beneficencia*. La clausura de los antiguos cementerios (*La Discusión*, 1902, 28 marzo)⁹ ocurrió en 1901 (Cementerio Alemán) aunque se intentaron reabrir en 1913, cuestión que no tuvo éxito, trasladándose al cementerio municipal ubicado en la *Avenida Sepúlveda Bustos*, un terreno alejado de la ciudad (Cruz, 1995, p. 259). Es así como los muertos son relegados a la periferia de la ciudad, fuera de umbrales urbanos y apartados de los dolientes, dándose cumplimiento a la ley de cementerios laicos.

⁸ El cementerio de los disidentes en Chillán es popularmente conocido como “cementerio alemán”, dado que el predio para su emplazamiento fue adquirido por el Club Alemán al vecino Juan Amunátegui, por la suma de ciento cincuenta pesos.

⁹ Dice la prensa que “(...) el cementerio quedará completamente clausurado, no pudiendo hacerse en él sepultura alguna. Se tapiarán sus entradas principales y se dejarán entradas secundarias para permitir a los deudos la visita a sus muertos. El viejo panteón quedará a cargo de un cuidador.”

El cementerio

La distribución de los espacios físicos del cementerio no presenta divisiones internas para distinguir a una población de otra (católicos y no católicos), porque la venta de terrenos del cementerio va a tener un valor estándar de acuerdo al tamaño y al tipo de sepultura, o si se realiza un arriendo o se compra a perpetuidad. Por lo cual, tanto católicos como disidentes van a poder adquirir una propiedad en el recinto de acuerdo a sus preferencias y recursos, indistintamente de sus creencias religiosas o de la carencia de las mismas (figura 1).

Sin embargo, esta evidencia de secularización no puede aplicarse a la totalidad de sepulturas existentes en el periodo, ya que solo se aprecia en nichos y tumbas, pues en lo que respecta a los mausoleos se hace menos palpable, pudiendo observarse en ellos una clara preponderancia de la simbología católica. Lo anterior debe considerarse dentro de un contexto donde no se conservan todos los mausoleos construidos, y varios de los que están en pie han sufrido diversos daños producto del paso del tiempo y la acción de la naturaleza y, en segundo lugar, algunos mausoleos presentan importantes modificaciones que no permiten apreciar sus características originales, ya sea porque han sido vendidos y sus nuevos dueños realizaron cambios, o por gusto de la familia que siempre los ha poseído.



- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| 1. Patio uno. | 3. Patio tres. |
| 2. Patio dos | 4. Ampliación patio tres. |
| 5. Cementerio de indigentes. | |

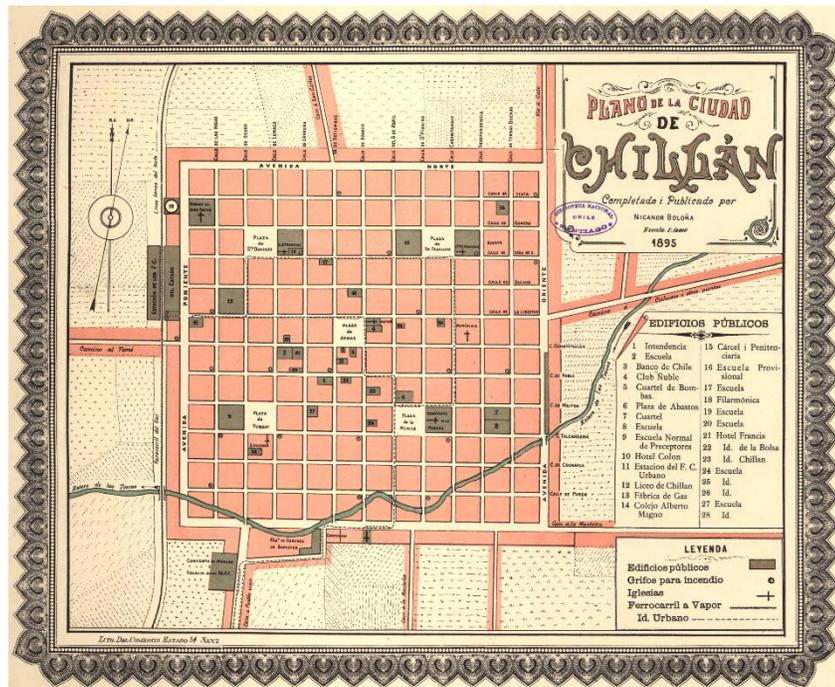


Figura 1. Mapa de zonificaciones dentro del cementerio

Si bien la *Ley de Cementerios Laicos* termina con el privilegio que habían tenido los católicos de sepultar a sus muertos en campos santos de propiedad de la iglesia, dicha ley no hace referencia en lo que respecta al tipo de sepultura y la decoración de las mismas al interior de los cementerios municipales, por tanto, las sepulturas van a constituir el lugar físico dentro del cementerio en que los católicos pueden expresar de manera simbólica su pertenencia a dicha religión.

Las sepulturas

Es necesario considerar el paso del tiempo cuando se analizan las sepulturas, el cual las afecta de manera desigual dependiendo del material con el que son construidas y el cuidado que presta la familia a la conservación de las mismas. La mayoría de las tumbas son de concreto, no

encontrándose tumbas de madera, y conservándose muy pocas de fierro que fueron erigidas en los primeros años del cementerio, las cuales, como mencionan Rodríguez y Saavedra (2007, p. 73), provienen de los inmigrantes europeos, y presentan una simbología cristiana, cuyo único elemento decorativo es la presencia de cruces. El número de sepulturas permite distinguir dos periodos: el primero entre el 1 de enero 1910 hasta el 23 de enero de 1939, y un segundo periodo que va desde el 24 de enero de 1939 a 31 de diciembre de 1945, en que las cantidad de sepulturas existentes para ambos periodos es semejante, es decir la cantidad de sepulturas que se encuentran en el cementerio para los primeros 28 años del periodo de estudio es similar a la cantidad existente para los últimos 7 años de este, lo que nos indica que la conservación de las sepulturas más antiguas es bastante baja.

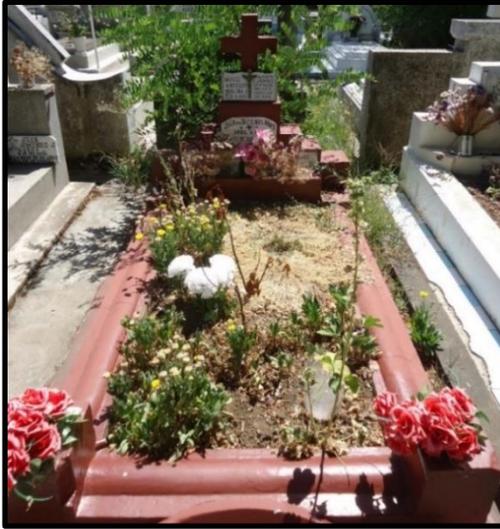


Figura 2. Tumba de Manuel A. Molina, sepultado el 1 de febrero de 1924 (Patio n°2).

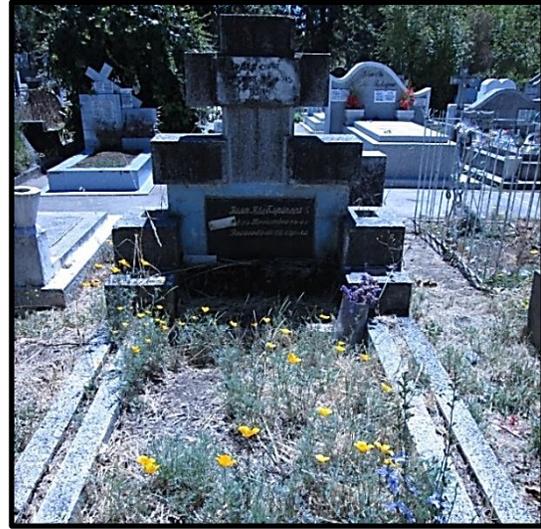


Figura 3. Tumba de Pabla Cofré, sepultada el 19 de septiembre de 1915.

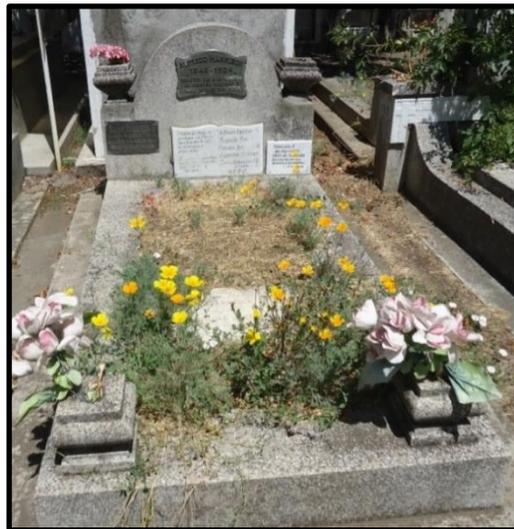


Figura 4. Tumba de Alfredo Harrison, fallecido en 1924.

Un tipo de sepultura bastante común en el periodo que va entre 1910 y 1930 es la que presenta una forma escalonada en su cabecera y termina con una cruz, lo cual se puede interpretar como una forma en que la construcción de la sepultura busca impulsar la ascensión del alma al cielo "(...) *el alma realiza siempre su propia ascensión por tales peldaños sucesivos*" (Chevalier, 1986, p. 457), y al presentar la cruz nos indica que es a través de la fe en Cristo, lo que permite esta

ascensión, como se puede apreciar en las figuras 2 y 3, cuya ornamentación principal, además de las lapidas de mármol y las flores, la constituye un crucifijo; recién en la década de 1920 comienzan a encontrarse tumbas que carecen de una simbología que permita identificar creencias religiosas (figura 4).

Para el periodo comprendido entre 1930 y 1939, la mayoría de las tumbas se van a caracterizar por contar con la presencia de una cruz como único elemento decorativo que nos permita identificar algún tipo de creencia religiosa, la cual será parte de la construcción de la tumba o estará presente en la lápida de la misma. En menor medida se encuentran sepulturas donde se observe claramente la creencia religiosa a través de su simbología, y van a ser pertenecientes a la religión católica, contando con un crucifijo.

En el periodo siguiente que va entre 1940 y 1945, se observan elementos decorativos, como lo es la pluma de ganso (figura judía), la cual se utiliza para indicar que quien descansa allí fue un escriba de textos religiosos o un profesor (Ruiz, 2007, p. 139); sin embargo, en el *Cementerio General de Chillán* este símbolo se encuentra en tumbas que presentan una simbología cristiana. Asimismo, se observan otros símbolos católicos en las tumbas, tales como imágenes de Cristo con la corona de espinas, y la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, y símbolos cristianos, como la imagen de un ángel junto a una cruz.

Los nichos

Desde la fundación del *Cementerio General de Chillán* los nichos van a servir para dividir el patio uno del patio dos, y si bien estos presentan una estructura común uniforme, los nichos albergan muertos de distintos credos en un espacio físico contiguo. Respecto a la simbología, lo más común es la presencia de la cruz, ángeles, crucifijos, querubines, flores (principalmente rosas) y otras menos recurrentes, como son la imagen de Cristo, la Virgen, e inclusive la estrella de David. Diversas nacionalidades se aprecian en las inscripciones en diferentes idiomas.

En el periodo de 1910 a 1919 son escasos los nichos encontrados, y entre ellos la mayoría presenta una simbología bastante austera, siendo principalmente la presencia de cruces en las lapidas lo que da cuenta de una muestra religiosa cristiana. En el periodo que comprende 1920 a 1929 se mantiene la tendencia a presentar en la mayoría de los nichos una cruz como única simbología, sin embargo, comienzan a aparecer otros elementos, como un ángel junto a una cruz, crucifijos; así como la ausencia de toda simbología, en que la lápida solo cuenta con la información del difunto.

En el periodo de 1930 a 1939 se conserva una mayor cantidad de nichos que los periodos anteriores, y se presenta mayor variedad de símbolos en las lapidas de los nichos, mas, en términos generales se mantiene la tendencia de cruces como única simbología, encontrándose además una mayor cantidad de ángeles junto a una cruz y crucifijos. En este periodo se pueden apreciar nuevos elementos decorativos propios de los católicos, como lo son imágenes de la Virgen y el sagrado corazón de Jesús, y otros más particulares como la presencia de una paloma y una partitura con notas musicales. Además, se incrementa bastante la cantidad de nichos que no presentan ningún tipo de simbología.

Respecto del periodo que comprende 1940 a 1945, se observa la conservación de un mayor número de nichos, con nuevos elementos simbólicos, aunque principalmente se encuentra una cruz como única simbología. En algunos de los casos se añaden ramas de palmera a la cruz, y, al igual que en los periodos anteriores, se encuentran crucifijos, imágenes de ángeles, la Virgen, el sagrado corazón de Jesús, la ausencia de simbología, y aparecen algunas nuevas como lo son rosas, la estrella de David, y Cristo cargando la cruz.

El patio trasero del cementerio: el cementerio de indigentes y cementerio de angelitos

El apartado respecto a este patio se refiere al lugar donde descansan los restos de las personas que no tienen los suficientes recursos para ser sepultados dentro de los tres primeros sectores del cementerio. Si bien hoy en día podemos apreciar un notable avance en cuanto al cuidado de, por lo menos, parte de este sector, aún es posible identificar diferencias con respecto al resto de la necrópolis. Lo primero es que esta parte del cementerio no sigue el mismo orden estructural que el resto del recinto, es decir, calles angostas y poco espacio donde están sepultados quienes hicieron una construcción a las tumbas, además de un par de caminos anchos de tierra en la parte final, separando sectores donde se reparten, de manera desordenada, aproximadamente un centenar de tumbas, en su mayoría pequeñas, poco cuidadas, y con alambres y rejas de madera (figuras 5 y 6).



Figura 6



Figura 6

Estas pequeñas tumbas son las llamadas *“tumbas de angelitos”* conocidas por su pequeño tamaño y albergar en su mayoría a infantes que oscilan entre 0 y 4 años de edad. Los recuerdos dejados en estas pequeñas sepulturas son similares a los que dejan en el resto del cementerio, flores, globos y algunos juguetes que muestran que allí yace un niño, en compañía con la pintura de las humildes rejas de madera o alambre que combinan con los adornos del lugar.

Visitas al cementerio el día de muertos

Dado que la conmemoración y culto a los ancestros no tiene un origen cristiano, lo que se explica a partir de las palabras de Foillet (1968) al hacer referencia al 1 de noviembre:

“(…) la ‘fiesta de difuntos’ como lugar de encuentro entre deudos y parientes –reunidos por la idea de recordar a aquellos que emprendieron su viaje al otro mundo- fue el legado de un conjunto de creencias populares paganas que, si bien no iban en contra de las disposiciones del dogma católico, lograron al menos influir la liturgia y la oración de la iglesia”, agregando que “en los inicios de la cristiandad, la Iglesia Católica celebraba sólo el culto a los mártires, al que después se adhirió el de los confesores y las vírgenes. No obstante, el mundo celta solía festejar anualmente a los difuntos los últimos días del mes

de octubre, lo que impulsó a las autoridades eclesiásticas a fijar una fecha para esta misma ocasión y depurarla así de cualquier resabio de paganismo y superstición”.

Sin embargo, al hablar de visitar a los difuntos no correspondería tan solo hacer alusión a una sola religión, pues estamos frente a un recinto donde conviven múltiples credos, cada uno con sus diferentes costumbres y cultos que se ven demostradas incluso a partir de las mismas pompas fúnebres, las que al ser un cementerio general, permite una mayor diversificación y libertad que en cementeros privados o parques¹⁰, aunque, dada la cantidad de simbología y las características de los funerales, en su mayoría corresponde a demostraciones de carácter cristiano¹¹.

Pero si hablamos de guiar al fallecido hacia otra vida, las tumbas más llamativas son las de familias gitanas. Sin duda alguna estas tumbas –por lo general mausoleos– son receptoras de muchos visitantes curiosos que buscan saber algo más sobre esta cultura que, si bien es muchas veces relegada de la sociedad de los vivos, tiene casi un lugar de privilegio dentro del Cementerio de Chillán, puesto que en el recinto hay decenas de mausoleos y nichos pertenecientes a familias de la etnia nómada.

Si continuamos rescatando un poco las pompas fúnebres hechas para despedir a quien partió, está muy dentro en la retina de quienes habitan esta ciudad los funerales de bomberos. Estos son quizás los más llamativos para el común de la gente por su masividad y ritos ceremoniales característicos de la institución. La ceremonia comienza con un responso en la sede del cuerpo de bomberos de la ciudad, para luego partir en procesión hasta el cementerio municipal, donde tienen un mausoleo¹² destinado a ellos. Lo característico de esto es que, primero, la ceremonia siempre se realiza de noche, y el cuerpo es llevado sobre uno de los carros de la compañía mientras es seguido por los demás bomberos de la ciudad, todos uniformados y llevando antorchas en las manos. Además, el camino hasta el cementerio es iluminado por pequeñas antorchas colocadas alrededor.

Pero lo que sin duda aporta más colorido dentro de la necrópolis, siendo la demostración más antigua de recuerdo y devoción a los muertos, son las tradicionales flores. Se dice que el origen de depositar flores a los difuntos viene de los viejos velatorios, los cuales eran realizados por días en las casas, por lo que, para evitar el hedor a putrefacción colocaban flores a su alrededor para intentar disimular dicha incomodidad. Lógicamente, esta costumbre se fue transformando en tradición con el paso de los años, hasta convertirse en algo masivo y característico de cualquier pompa fúnebre.

Ahora, esta es la única muestra de religiosidad o devoción a los difuntos que podemos corroborar para la época que se estudia a fondo, pues hay textos que señalan

“El camposanto vio sus avenidas invadidas por la muchedumbre que piadosamente fue a depositar flores y coronas a las tumbas de los muertos y a decir las oraciones emocionadas que de cada boca salían como la ofrenda más valiosa por los que abandonan su envoltura terrenal” (La Discusión, 1931, 3 noviembre).

Pero la forma de venerar o recordar a los difuntos ha ido mutando a través de los años, pues no son solo flores o velas –bastante comunes, sobre todo para el Día de Todos los Santos–

¹⁰ Los funerales llevados a cabo en los llamados parques siempre responden a un protocolo específico, independiente del culto que profese la familia del difunto, y con un determinado tiempo de ceremonia. Esta característica varía en los cementerios generales, donde nos es posible observar funerales de diversa duración y expresiones de dolor, dependiendo de lo que decida hacer la familia del difunto.

¹¹ Al referirse a *cristiano*, estamos haciendo alusión a tanto católicos como evangélicos, los cuales, en los últimos años y sobre todo en alrededores del cementerio municipal, han ido masificándose notoriamente.

¹² Otra institución que posee mausoleos es Carabineros de Chile, también ubicados dentro del patio 1. Asociaciones como la de Ex Ferroviarios, Asociación de señoras La Unión, u órdenes religiosas como los Mercedarios o La Purísima, también poseen construcciones, todas en el mismo patio.

las que decoran las tumbas; globos, cintas o remolinos se han masificado en el último tiempo hasta ser un rasgo característico del Cementerio de Chillán.

Características del cementerio en la prensa escrita

Durante las primeras décadas del siglo XX, el sentimiento que provoca el *día de muertos*, es traspasado a papel a través de largos poemas reflexivos acerca del tema bajo el título común de *día de difuntos* o *día de muertos* (*La Discusión*, 1913, 1 noviembre). Este panorama se repite a lo largo de la década de 1920, donde se ocupaban primeras planas enteras dedicadas a dicha festividad (figuras 7 y 8).

Ya hacia la segunda mitad de la década de 1920 notamos que, en forma paulatina, va disminuyendo este carácter sentimental que se le da al tema de los difuntos, pasando a tener un tinte más serio y frío:

"(...) el intenso tránsito de vehículos al Cementerio se hizo ayer con perfecta organización, gracias a las disposiciones que oportunamente adoptaron los inspectores respectivos. Los autos, los coches, las góndolas, los camiones y los más variados vehículos de tracción animal tuvieron ayer un trabajo incesante con la enorme afluencia de romeros al Cementerio".



Figura 7. Diario *La Discusión*, 1 de noviembre de 1913.



Figura 8. Diario *La Discusión*, 1 de noviembre de 1945.

Dedicándose un pequeño párrafo a hablar sobre la emoción que significa este día:

"(...) las avenidas del cementerio y las distintas secciones de mausoleos, nichos y tumbas, se vieron concurridas por una gran muchedumbre. Junto a las tumbas se elevó el rezo emocionado de los deudos de los fallecidos y el pensamiento del más allá invadió a todos en sincero recuerdo de los que se han ido" (*La Discusión*, 1925, 1 noviembre).

A inicios de 1930 se tiene plena conciencia de la diversidad de culturas y credos que convergen en la necrópolis:

"(...) gentes de todas las clases sociales, de todas las creencias, circulaban incesantemente por las avenidas del Cementerio, visitando a sus deudos queridos, en cuyas tumbas depositaron la ofrenda de hermosas coronas, de primorosos ramos de flores" (La Discusión, 1930, 1 noviembre).

Para 1933, la importancia entregada a las romerías realizadas el 1 de noviembre tenía una cobertura bastante menor que en la década del '20, y se veía un disminuido interés por parte de los medios de prensa en el tema. Las portadas a página completa quedaron relegadas a un pequeño recuadro, mostrando cómo la sociedad fue separándose de la influencia religiosa. Esta importancia relativa en la prensa se ve reemplazada por como las organizaciones entregan su homenaje en el día de muertos:

"Como todos los años, hoy también se efectuará a las 9.45 de la mañana, la tradicional romería de las instituciones armadas de nuestra ciudad, en conjunto con el Cuerpo de Bomberos. A la hora indicada partirán en romería al Campo Santo a rendir tributo a los caídos de esas instituciones, encabezados por la Banda de Músicos de la Unidad, una sección del Regimiento, una escuadra del cuerpo de carabineros, a cargo de su respectivo oficial, y el Cuerpo de Bomberos" (La Discusión, 1938, 1 noviembre).

Avisos y comunicaciones

La importancia que tiene la prensa escrita respecto de los avisos relacionados con el cementerio se refiere a información de carácter administrativo, o bien defunciones, sobre todo si estas corresponden a personajes importantes de la sociedad chillaneja. Es así como podemos encontrar notas que aluden a este tipo de fallecimientos, e incluso largas reflexiones, cuestión que va decayendo en el tiempo al igual que el tono sentimental de estos insertos. Por último, cabe indicar que la prensa escrita hace alusión hasta el día de hoy a expresiones de agradecimiento posteriores a un acto fúnebre.

En cuanto a avisos de carácter administrativos, en los primeros años se puede identificar comunicaciones tales como renovaciones de sepulturas, o bien llamados de atención:

"(...) aviso a los dueños de sepulturas de 5.a clase con obligación de colocar rejas y no lo hayan hecho antes de un mes después de comprada la sepultura, se les da plazo hasta el 31 del presente mes de diciembre, al no hicieren en el plazo indicado se procederá a la traslación de los restos de la fosa común" (La Discusión, 1910, enero).

Con el paso de los años, los avisos relacionados con el camposanto pasan a tener un carácter aislado, apareciendo de forma esporádica y para informar a la población sobre alguna situación en particular que pudiese rodear a la necrópolis. De esta manera, la palabra cementerio solo aparecerá de manera frecuente siempre y cuando el interés periodístico este centrado en algún hecho y la noticia así lo requiera, como lo fue el inicio de las obras de remodelación en el camposanto y su inauguración en 1937, donde, además de dar por sobre aviso a la población de la hora y fecha de las inauguraciones, se alaban los avances en él:

"En verdad que el aspecto que ahora presenta el recinto de los muertos es totalmente diferente al que estábamos acostumbrados a ver. Sus avenidas están limpias y cuidadas, sus jardines ofrecen testimonio de prolija preocupación y sus arbolados han sido delineados con mayor sentido estético. De igual manera se han limpiado los trechos que antes estaban cubiertos por pastizales, trazándose jardines que en poco tiempo más ofrecerán atrayente aspecto" (La Discusión, 1937, 31 octubre).

Otra muestra del uso del periódico para dar noticias de importancia relacionadas con el camposanto fue en el año 1933, cuando el tifus exantemático adquiere un carácter epidémico en la región (Laval, 2013, p. 314), para lo cual se requirió tomar medidas previsoras, como lo fue limitar el acceso norte del cementerio:

"(...) a contar desde esta fecha y hasta el día 3 de noviembre del año en curso, se prohíbe la entrada a la Sección Norte del Cementerio de la Junta de Beneficencia de Chillán. Los acompañamientos, que en razón de las sepultaciones, perteneces a este recinto, serán controlados, por los empleados y por funcionarios del Cuerpo de Carabineros" (La Discusión, 1933, 31 octubre).

Tras el terremoto ocurrido en 1939 no se encuentran muestras evidentes de una relación cercana y afectuosa con los difuntos de Chillán. La ausencia de artículos que hagan referencia a la memoria de los muertos es notoria, sobre todo considerando la cantidad de víctimas que la ciudad tuvo la noche del 24 de enero, y el sentido que toma el cementerio municipal, al ser el lugar que alberga la fosa común donde cientos de personas fueron sepultadas, muchas de ellas sin identificación.

La razón a esa apatía que se evidencia para con la necrópolis no es del todo clara, debido a la laguna informativa que encontramos con respecto a esta temática, especialmente en cuanto a la prensa se refiere pero, presumiblemente, podemos afirmar que la huella dejada por esta tragedia influyó notablemente en la relación de la ciudad con su cementerio, volviéndose distante, y evitando lo más posible el contacto con lo que les recordara lo ocurrido la fatídica noche en que tuvo lugar el terremoto.

CONCLUSIÓN

El proceso de laicización de cementerios en Chile generó un cambio en la visión de la muerte de la sociedad. La creación del cementerio municipal de Chillán permitió la extensión de la dignidad en la muerte a todas las personas –católicas o no–, además de diversificar las expresiones simbólicas con motivos religiosos o no en la etapa de muerte. El *espíritu* de la Ley de Cementerios Laicos de 1883 tiene como fin entregar una base legal que establezca la igualdad de condiciones de todas las personas al momento de su muerte, imponiéndose la tolerancia ante cualquier creencia que se profese o la inexistencia de esta.

En Chillán, la creación del cementerio obedece también a la problemática de salubridad y capacidad que presentaban los cementerios existentes en la ciudad durante este periodo¹³, por lo que se prohíbe la sepultación en ellos y se decide fundar un nuevo cementerio de propiedad municipal, en que sea sepultada toda la población chillaneja sin distinción de credo. Todo este proceso, si bien no estuvo exento de polémicas como las que se pueden evidenciar en la prensa escrita de la época, dan cabida a que paulatinamente la población chillaneja se adapte a las nuevas medidas, y con ello se vayan presentando matices en la forma de percibir la muerte.

En términos generales se puede observar a través del cementerio que la forma en que es percibida la muerte va a ir presentando cambios a través del tiempo, siendo las primeras dos décadas del 1900 en las que se presenta una visión más tradicional de la muerte, fuertemente ligada a la religión católica. Hacia fines de la década de 1920 y principios de la década de 1930 comienza a cambiar, predominando una visión de la muerte en que se pierde la simbología católica, cambiando a una más bien cristiana y comenzando a encontrarse sepulturas con simbología correspondiente a religiones no cristianas, y sepulturas sin simbología, lo cual nos indica que lentamente las creencias de la sociedad chillaneja comenzaron a racionalizarse, al menos en lo que respecta a su forma de expresión en el arte mortuario.

Evidencia de ello también se encuentra en la prensa escrita de la época, en que se pueden apreciar las diferentes formas de *sentir* la muerte por parte de la sociedad chillaneja y su evolución a través del tiempo. Es así como en los primeros años del XX, para el 1 de noviembre se presenta un sentido homenaje a los difuntos, esto a partir de poemas y cartas hechas por los mismos lectores, situación que tiende a cambiar en la década del '30, y se vuelve diametralmente diferente tras el terremoto de 1939, en que solo aparecen un par de columnas referidas al 1 de noviembre.

¹³ Panteón Católico y Cementerio de disidentes.

Cabe mencionar que el terremoto de 1939 marca un antes y un después en la relación que Chillán tiene con su Cementerio Municipal. Tras este, se construye la fosa común, ubicada en el patio tres del cementerio, en que hasta hoy en día se encuentra un memorial conmemorando los caídos en la fatídica noche del 24 de enero del 1939. Además, es a partir de esta fecha en que podemos establecer un distanciamiento para con el tema de la muerte, reflejado claramente en lo visto en el diario *La Discusión* de la época.

Hoy en día, la gran variedad de creencias religiosas y de cultos presentes en la sociedad chillaneja se ven reflejadas en el Cementerio Municipal, donde convergen todas ellas demostrando, a partir de la forma en que conmemoran a los difuntos, cada una de sus creencias. De esta manera, dentro de la necrópolis encontramos un sinnúmero de expresiones de afecto y recuerdo hacia los que ya han partido, desde la tradicional flor, hasta pinturas y los epitafios presentes. Todas estas muestras de culto hacia los difuntos pueden ser consideradas como muestras de religiosidad popular, aunque de carácter más privado que las popularmente conocidas *animitas*, escasas en el cementerio.

El Cementerio Municipal de Chillán constituye una muestra clara del patrimonio cultural de la ciudad, y es a partir de sus calles y construcciones (tumbas, nichos y mausoleos) que podemos observar cómo ha ido evolucionando la sociedad chillaneja durante el siglo XX. Lamentablemente, en la actualidad existe una escasa valoración y reconocimiento de este recinto, hay muy pocas fuentes referentes al tema, y un interés limitado y poco constante por parte de las autoridades hacia una mayor preservación del recinto en general.

Sumado a lo anterior, cabe mencionar que el cementerio municipal no es el único lugar donde convergen todos los difuntos de la ciudad, dada la aparición de los llamados parques del recuerdo, de los cuales encontramos dos en Chillán, los cuales tienen una oferta más atractiva, pero en cuyo espacio no se mantienen vivas las muestras de religiosidad popular, ni mucho menos constituyen un patrimonio cultural como el cementerio, si no que más bien obedecen a conceptos propios de la modernidad ajenos a nuestra cultura.

Referencias

- Avello, C., Burdiles, R. & Sánchez, J., (2012). *Espacio urbano y polémicas en torno a la Muerte y los Cementerios en Chillán, 1870 -1910* [Tesis de Pregrado], Universidad del Bío-Bío. <http://repobib.ubiobio.cl/jspui/handle/123456789/1224>
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- Código Civil Chileno. Art. 586. <https://bcn.cl/2f8ub>
- Constitución Política de la República de Chile [Const.]. Arts. 10-11, 223, 229. 30 de octubre de 1822 (Chile). <http://bcn.cl/1va8e>
- Constitución Política de la República de Chile [Const.]. Art. 80. 25 de mayo de 1833 (Chile). <http://bcn.cl/1uv4m>
- Cruz, I. (1995). *La muerte, transfiguración de la vida*, Universidad Católica de Chile.
- Donoso, R. (1975). *Las ideas políticas en Chile* (3.ª ed.). EUDEBA.
- Foillet, J. (1968). "Fenomenología del duelo". En: Groupe Lyonnais d'Etudes Médicales, *La muerte y el hombre del siglo XX*. Razón y Fe.
- Góngora, M. (1982). La cremación funeraria en Chile 1965-1981, un estudio de psicología colectiva y de historia de un símbolo. *Historia*, 17, 201-236. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15869>
- *La Discusión*, 1884, 29 enero.

- *La Discusión*, 1902, 28 marzo.
- *La Discusión*, 1902, 2 mayo.
- *La Discusión*, 1910, enero
- *La Discusión*, 1913, 1 noviembre.
- *La Discusión*, 1925, 1 noviembre.
- *La Discusión*, 1930, 1 noviembre.
- *La Discusión*, 1931, 3 noviembre
- *La Discusión*, 1933, 31 octubre.
- *La Discusión*, 1937, 31 octubre.
- *La Discusión*, 1938, 1 noviembre.
- Laval, E. (2013). Epidemia de tifus exantemático en Chile (1932-1939). *Revista chilena de infectología*, 30(3), 313-316. <https://doi.org/10.4067/s0716-10182013000300007>
- Lei interpretativa del artículo 5.º de la Constitución (27 de julio de 1865). <https://bcn.cl/39sc2>
- León, M. A. (1993). De la capilla a la fosa común: el Cementerio Católico Parroquial de Santiago, 1878-1932. *Historia*, 27, 331-375. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15713>
- León, M. A. (1997). *Sepultura sagrada, tumba profana: Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. <https://www.centrobarrosarana.gob.cl/622/w3-article-56409.html>
- Retamal Ávila, J. (2006). El sentido de la muerte en Chile colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 10(2), 227-245. <https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historia-social/article/view/380>
- Rodríguez, C. & Saavedra, A. (2007). *Cementerios de la Araucanía*. Intercomuna.
- Ruiz Artola, I. (2007). El cementerio judío de Varsovia: iconografía y símbolos. *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 29, 123-156. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3045498>
- Santonja Cardona, J. L. (1999). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen. *Revista de Historia Moderna*, 17, 33-44. <https://doi.org/10.14198/rhm1998-1999.17.03>

POLÍTICA Y NORMAS
DE PUBLICACIÓN
REVISTA TIEMPO Y ESPACIO

Tiempo y Espacio recibe para su publicación artículos originales con los más altos estándares de calidad y ética, que también se aplican en todas las etapas del proceso de recepción, envío, evaluación y edición.

Responsabilidades de los editores:

Selección de artículos: Los artículos deberán ser enviados al Director o a la Secretaría Académica de la revista, ciñéndose a las normas éticas y editoriales establecidas más abajo. Sólo aquellos que cumplan con los requisitos formales serán sometidos a revisión de pares, una vez que el Comité editorial establezca que el manuscrito cumple con los requisitos de alto estándar de calidad y ético. El plagio será sancionado.

Confidencialidad y transparencia: Al Director y a los miembros del Comité editorial les está prohibido revelar los dictámenes sobre el manuscrito o divulgar y discutir su contenido con terceras personas.

No podrán tampoco utilizar en sus propias investigaciones el material contenido en los artículos rechazados para su publicación, a no ser que tengan el consentimiento escrito del o los autores.

Normas de no discriminación: Los artículos no serán discriminados por raza, género, orientación sexual, origen étnico, nacionalidad, ideología política o creencia religiosa del o los autores, quien o quienes se comprometen a certificar que el material es original y no ha sido enviado simultáneamente a otro medio de comunicación.

Responsabilidades de los evaluadores:

Selección y confidencialidad: La evaluación será sometida a arbitraje doble ciego de dos miembros designados por el Comité editorial de la revista que pertenezcan a instituciones distintas a las del autor, absteniéndose de enviarlos a quienes tengan algún tipo de conflicto de interés.

Los especialistas deberán emitir su informe en un plazo máximo de seis meses. En caso de discrepancia, se someterá al arbitraje de un tercero. La dirección de la revista sólo informará al autor los resultados.

Objetividad: En caso de que los evaluadores sugieran cambios basados en argumentos y críticas razonables, incluyendo fuentes y bibliografía relevantes para el tema, él o los autores podrán revisar el manuscrito siguiendo las sugerencias de los evaluadores.

Plazo para publicación: Sólo una vez efectuadas las modificaciones al artículo enviado, el Director o la Secretaría Académica le comunicará al autor la fecha de publicación, reservándose el derecho a incluir los artículos en el número que considere más conveniente, siempre que no exceda de dos años. Además, en los artículos se indicarán las fechas de recepción y aceptación para su publicación.

Compromiso intelectual: Los autores son responsables del contenido y de las opiniones expresadas en el texto, las que no representan necesariamente las de los editores.

Responsabilidades de los autores:

Originalidad: El manuscrito presentado debe ser original, indicándose la hipótesis de trabajo, las fuentes y resultados, a fin de que otros investigadores puedan recurrir a ellas o verificar el contexto en que se encuentran.

Autoría: El autor principal, cuando corresponda, debe garantizar que todos quienes contribuyeron a la investigación figuren como coautores, habiendo revisado y aprobado la versión final del escrito como también su presentación para la revista. Se debe asegurar, además, que se trata de un trabajo propio y no de un plagio.

Reconocimiento de una conducta carente de ética y sanción: En caso de descubrirse plagio u otra acción que signifique el incumplimiento de una norma ética, el Comité editorial dará cuenta de ello a la comunidad académica mediante la divulgación de una carta dirigida a él o los autores, condenando su acción. La sanción incluye la inhabilidad para volver a presentar un manuscrito a *Tiempo y Espacio* durante cinco años.

Transparencia: Cualquier tipo de financiamiento de la investigación debe ser consignada a pie de página con un asterisco (*) colocado al final del título.

La revista TIEMPO Y ESPACIO, creada en 1990, publica artículos inéditos in extenso en el campo de la Historia y la Geografía, contiene resultados teóricos y de investigación aplicada de destacada relevancia en las diversas corrientes de investigaciones históricas, geográficas y ciencias afines. Tiene periodicidad semestral (Un número en la disciplina de Historia y otro en la especialidad de Geografía).

Los artículos publicados en TIEMPO Y ESPACIO representan la opinión de los autores y no del editor. Deben ser escritos en español o idioma madre del autor y enviarse en forma electrónica, en formato Word, con un máximo de **20 páginas** incluidas tablas, figuras y mapas de asegurada calidad. Se recomienda que las imágenes sean enviadas en archivos PNG o TIF de 300 dpi. Los artículos se someterán al sistema de arbitraje de pares externos (modalidad doble ciego) con amplia trayectoria en las temáticas de ambas disciplinas y/o del Comité Asesor Científico, quienes exigirán calidad y originalidad en el contenido y respeto de las normas de publicación de TIEMPO Y ESPACIO. Se aceptarán solo leves indicaciones a los artículos por parte del sistema de arbitraje, indicaciones que, en un plazo breve, los autores deberán superar. Serán seleccionados los que den conformidad a las indicaciones.

Enviar las contribuciones a:

❖ Revista TIEMPO Y ESPACIO:
Departamento de Ciencias Sociales
Escuela de Historia y Geografía
Facultad de Educación y Humanidades
Universidad del Bío-Bío
Casilla 447, *Chillán* – Chile

O a la siguiente dirección electrónica:

revistatiempoyespacio@ubiobio.cl

Aspectos formales recomendados para los escritos:

1. El título de extensión máxima de 15 palabras en español (o idioma madre del autor) e inglés. El título en español o idioma madre en **letra mayúscula Palatino 10 negra**. **El título en inglés y en formato "Tipo Oración" en Palatino 10 cursiva**.

Ejemplo:

O VASALLO FIEL NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA

The faithful vassal in the Portuguese late Middle Ages

2. Saltar un espacio simple, incluir el o los nombres y apellidos de los autores, su grado académico y su afiliación (Institución, ciudad, país, correo electrónico y dirección postal si es pertinente), **en Palatino 9**.

Ejemplo:

Fátima Regina Fernández
Licenciada en Historia
Universidad Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
lxa90@hotmail.com

A más de una institución (deseable), diferenciar la afiliación de cada autor con superíndices.

3. Se recomienda incluir en espacio simple: El RESUMEN: (250 palabras máximo) en idioma madre e inglés, Palabras claves y Key Words: en idioma madre e inglés (máximo cinco), en **letra Palatino 8**, separando cada subtítulo por un espacio simple.

4. El artículo en su cuerpo interior debe estar a espacio simple, justificado y **en letra Palatino 10**:

- INTRODUCCIÓN que exprese los Objetivos
- MÉTODOS
- RESULTADOS
- DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN
- AGRADECIMIENTOS (si es pertinente)
- REFERENCIAS **en Palatino 9**.

5. Las citas en texto y las Referencia en formato APA (Asociación Psicológica Americana) Quinta Edición, ubicado en los sitios: <http://werken.ubiobio.cl/html/uchilepauta.pdf> 28-05-2007.

Los protocolos de la APA para citar fuentes electrónicas están en evolución. La última información se encuentra en el sitio: <http://www.apastyle.org/elecref.html> 28-05-2007

La revista TIEMPO Y ESPACIO publica artículos in extenso, inéditos, de resultados teóricos y de investigación aplicada en las diversas corriente históricas, geográficas y ciencias afines. Tiene periodicidad semestral (Un número en la disciplina de Historia y otro en la especialidad de geografía). El contenido es responsabilidad de los autores, no refleja la opinión de la Universidad del Bío-Bío ni de la revista. El Comité Editor recibe y selecciona las colaboraciones, las que son arbitradas por el Comité Asesor Científico y/o pares externos.