

**Monasterios femeninos e inquisición en Chile:  
una pregunta pendiente. El caso de la agustina Jacoba  
y el comisario Melchor Calderón (1596)**

**Female monasteries and inquisition in Chile:  
a pending question. The case of the agustina Jacoba  
and the commissioner Melchor Calderón (1596)**

Cordero-Fernández, Macarena

Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Chile

maca.cordero@yahoo.es

 <https://orcid.org/0000-0003-2385-0537>

De-La-Taille-Trétinville, Alexandrine

Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Chile

adelataille@uandes.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-6919-1138>

## **Resumen**

El presente trabajo se propone abordar un caso ocurrido a finales del siglo XVI en Santiago de Chile, cuando recién empezaban a instalarse los primeros monasterios femeninos. Concretamente, se trata de las tribulaciones de una joven monja de velo blanco del Monasterio de las Agustinas de la Limpia Concepción, que corre el riesgo de ser juzgada por la Inquisición. En este contexto, esta investigación propone la aproximación histórica a una fuente recientemente descubierta en su totalidad en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Así, se trata de dar a conocer y poner en valor el registro inquisitorial en su

novedad y singularidad, por tratarse de un caso concreto en el que un comisario de la Inquisición se relaciona directamente con una monja de clausura: la agustina Jacoba de San José. Si bien el historiador José Toribio Medina alude al caso en *Historia del Tribunal del Santo Oficio en Chile*, realiza solo una transcripción parcial del documento. Por lo mismo, el presente trabajo busca aquilatar su verdadera dimensión desde un abordaje en dos niveles convergentes: vida de clausura e Inquisición. Además, el hecho de contar con el documento completo cobra especial relevancia también por tratarse de una de las pocas fuentes directas asequibles de los primeros años de vida de las agustinas del Reino de Chile.

**Palabras clave:** Inquisición, monjas de clausura, herejía.

### **Abstract**

This work intends to analyze a case that occurred at the end of the 16th century in Santiago of Chile, when the first female monasteries were just beginning to be installed. Specifically, it deals with the tribulations of a young nun of white veil from the Monastery of the Augustinians of the Clean Conception, who was in risk of being judged by the Inquisition. In this context, this research proposes a historical approach to an entire source recently discovered in the National Historical Archive of Madrid. Thus, it is a matter of making the inquisitorial record known and valued due to its novelty and uniqueness, and because it is a specific case, in which a commissioner of the Inquisition is directly related to a cloistered nun: the Augustinian Jacoba of San José. Although the historian José Toribio Medina alludes to the case in *History of the Tribunal of the Holy Office in Chile*, he makes only a partial transcription of the document. For the same reason, this work seeks to appraise its true dimension from an approach in two converging levels: cloistered life and Inquisition. In addition, the fact of having the complete document is particularly relevant also because it is one of the few direct sources of the first years of life of the Augustinian nuns of the Kingdom of Chile.

**Keywords:** Inquisition, cloistered nuns, heresy

**Recibido:** 20 de octubre de 2023 - **Aceptado:** 06 de marzo de 2024

## 1. Introducción

Los monasterios femeninos son parte fundamental de la vida urbana de la capital del Reino de Chile, a la que otorgan un particular sello identitario. Durante el período hispánico llegan a ser siete las comunidades de mujeres religiosas de clausura en Santiago. Específicamente, las Clarisas de Antigua Fundación (1567), las Agustinas de la Purísima Concepción (1574), las Clarisas de la Victoria (1678), las Capuchinas (1727), las Carmelitas de San José, las Dominicas de Santa Rosa de Lima (1754) y las Carmelitas de San Rafael (1770) (Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895; Prieto del Río, 1911; Fontecilla Larraín, 1943; Guernica, 1944; Peña Otaegui, 1951; Guarda, 1973; Cano Roldán, 1981; Ramón and Larraín, 1982; Suárez, 1984; El Arca de tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José: 1690-1990., 1989; Araya, 2003; Invernizzi Santa Cruz, 2003;

Araya, 2004b; Millar and Duhart, 2005; de La Taille, 2009; Serrano, 2009; Fuentes, 2019). Según los modelos de la época virreinal, se componen como verdaderas ciudadelas dentro de la ciudad, donde cada orden mantiene su singularidad de acuerdo con sus propios carismas y la vigencia de sus fundadores. No obstante, la piedra angular de la vida consagrada la constituye el amor sponsal a Cristo, acicate que ha llevado a las religiosas a dejar atrás el mundo y el siglo para entrar tanto en la contemplación como en los tiempos y espacios divinos. Este modo de vida se concreta en normativas particulares a través de la Regla, a la cual las monjas prometen obedecer y cumplir hasta su muerte. Pilares de esta última son la oración, la clausura y el silencio, a cuya protección se abocan tanto la jerarquía eclesiástica como las autoridades civiles, con el fin de resguardar tan sagradas instituciones. De ahí que sean frecuentes las amonestaciones y disposiciones episcopales

dirigidas a evitar o terminar con los llamados abusos e incluso excesos que pudiesen apartar a las religiosas de la Regla original.<sup>1</sup>

Las protagonistas de la vida conventual son las monjas que habitan el claustro; entre ellas, se observan al menos dos categorías. La élite intramuros está conformada por aquellas mujeres que luego de aproximadamente cinco años de noviciado, profesan en calidad de «monjas de coro» y cubren su cabeza con un velo negro, debido al puesto reservado que poseen al costado del altar de la iglesia; letradas, son capaces de leer el oficio divino e interpretar partituras musicales; asimismo, tienen derecho a votar en las elecciones de abadesas o prioras, pueden disponer de celda propia y su dote es considerablemente mayor a la que se entrega por otras religiosas. El velo blanco, por su parte, distingue a las legas, religiosas que tienen asignadas labores domésticas y que pagan una dote menor.

Estos dos grupos de monjas se dedicaban a una vida contemplativa y no deben salir al mundo una vez que cruzan las puertas del monasterio.

A estas mujeres consagradas las acompañan diversos seglares: beatas, educandas, criadas y esclavos, quienes, según sus funciones, suelen tener vínculos mundanos. De esta manera conviven, bajo una jerarquía reconocida por ellos mismos, mujeres de sectores acomodados, mestizos, indígenas y población afroamericana. Esta comunidad conforma un sistema aceptado por la sociedad, que permite a los monasterios ser entidades respetadas y autosustentables económicamente. Los tratos con el exterior se llevan a cabo siempre en el locutorio, espacio ideado para este fin que, con su prominente reja y cortina, recalca la separación con el mundo. Allí se recibe a familiares, sacerdotes, autoridades y síndicos, entre otros. Ahora bien, durante toda su historia, dicho espacio se ha prestado también para manifestaciones culturales de todo tipo, transacciones económicas y, obviamente, para la evangelización de quienes visitan a las religiosas (Lavrin, 1993: 186).<sup>2</sup>

Los casos más estudiados de la vida monástica femenina son los de México y Perú (Arenas Frutos, 1994; Lacerna, 1995; Lavrin, 1995a, 1995b, 2005, 2008; Loreto, 2000; Myers,

2003; Salazar, 2005, pp. 645–666; Viforcós, 2005; van Deusen, 2007; Martínez, 2008; Fraschina, 2010). Referente insoslayable ha sido la figura de la jerónima Sor Juana Inés de la Cruz, quien encarna el modelo de la religiosa culta, talentosa y curiosa, para quien la clausura se presenta como una oportunidad de contemplación y erudición (Paz, 1989; Lavrin, 1995c). En el caso de Chile, salvo excepciones, obras calificadas como clásicas son las que han abordado estas temáticas. Sin embargo, han suscitado particular atractivo los pocos escritos de «mano de monja» que se conservan hasta hoy por parte de filólogos e historiadores (Prieto del Río, 1911; Muñoz Olave, 1918; Fontecilla Larraín, 1943; Peña Otaegui, 1951; Ramón, 1984; *El Arca de tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José: 1690-1990*, 1989; Millar y Duhart, 2005). Fundamentales son la *Relación Autobiográfica de la clarisa de la Victoria Úrsula Suárez (1666-1749)* (Suárez, 1984); el poema sobre la inundación del río Mapocho, de Sor Tadea García de la Huerta (1783) (Sor Tadea de San Joaquín, 2022); y el epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo, dominica de velo blanco (1739-1823) (Suárez, 1984, pp. 257-275;

Promis, 2002; Araya, 2003; Invernizzi Santa Cruz, 2003, 2008; Kordic, 2008; Sor Tadea de San Joaquín, 2022: 579-584).

Las preguntas de investigación y las líneas argumentativas se han centrado en ámbitos como la historia de la vida cotidiana, vida privada, historia de las mujeres y del género, historia de la medicina o de la cultura (Araya, 2004a; Millar y Duhart, 2005; Palacios Roa, 2017; de La Taille y Fuentes, 2018; Fuentes, 2018, 2020, 2022; Cruz de Amenábar et al., 2019; de La Taille, Leal y Fuentes, 2019; Cruz de Amenábar y Fuentes, 2021), por nombrar solo algunas. En cuanto al marco temporal, escasean trabajos sobre las religiosas referidos al siglo XVI y principios del XVII, por lo que acerca de esta época no se ha arrojado mucha luz. Esta carencia ha circunscrito las alusiones a la vida monástica femenina local a un tiempo en que esta ya se encuentra consolidada, según los modelos hispanoamericanos caracterizados anteriormente. No obstante, recientes proyectos de rescate de archivos han abierto la posibilidad de comenzar con las pesquisas de fuentes al respecto para llenar esas lagunas.<sup>3</sup>

En estas circunstancias de apertura de fuentes y considerando la falta de estudios monográficos sobre los inicios de la clausura femenina en Chile, el presente trabajo se propone abordar un caso ocurrido a finales del siglo XVI, cuando recién empezaban a instalarse los primeros monasterios femeninos. Concretamente, se trata de las tribulaciones de una joven monja de velo blanco del Monasterio de las Agustinas de la Limpia Concepción de Santiago, que corre el riesgo de ser juzgada por la Inquisición. En esta línea, llama la atención que, en nuestro país, aún no se haya hecho el cruce analítico entre el Santo Oficio y las religiosas contemplativas propias del período indiano. Por desconocimiento o tal vez desinterés, en general, no se han publicado monografías que aborden esta temática. Pues bien, es precisamente en esta dimensión en la que este trabajo desea aportar.

El historiador Armando de Ramón, al acometer el estudio preliminar de la anteriormente mencionada Úrsula Suárez, se refiere a la Inquisición en los casos específicos de la portuguesa María de la Visitación, y sus vínculos con Fray Luis de Granada (1587), y de la cordobesa y luego residente en Lima Ángela

de Carranza, con sus visiones, condenada por la Inquisición en 1694 (Millar, 1998:373; Millar, 2000; de Ramón, 1984: 36). No obstante, al tratar el caso que investiga, supone que el confesor habría pedido a la monja que escribiera sus «sueños, éxtasis, apariciones y experiencias extraterrenales», a fin de que fuesen conocidos por el Santo Oficio, por temor a que cayera en la herejía. Esto se debe a la referencia que hace la propia monja del caso:

Pregúntele a su Majestad Divina: “Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conociendo de ellas?”; respondió: “Por regalonas”; díjele: “No hagas eso conmigo, vida de mi alma, por tu Pasión santa; ya sabes cuantas vergüenzas paso con decirlo a mi confesor, y si no temiera ser engañada ni a 61 se lo contara, sino que entre vos y yo se quedara”.

En este contexto, y como ya hemos adelantado, esta investigación propone la aproximación histórica a una fuente recientemente descubierta en su totalidad en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN). Procura darla a

conocer y ponerla en valor en su novedad y singularidad, por tratarse de un caso concreto en el que un comisario de la Inquisición se relaciona directamente con una monja de clausura: la agustina Jacoba de San José, cuyo apellido secular y muchas referencias más aún estamos en proceso de develar.<sup>4</sup> Si bien el historiador José Toribio Medina alude al caso en *Historia del Tribunal del Santo Oficio en Chile* (Medina, 1952: 286-287), realiza solo una transcripción parcial del documento. Por lo mismo, el presente trabajo busca aquilatar su verdadera dimensión desde un abordaje en dos niveles convergentes: vida de clausura e Inquisición. Además, el hecho de contar con el documento completo cobra especial relevancia también por tratarse de una de las pocas fuentes directas de los primeros años de vida de las agustinas del Reino de Chile.

## **2. Agustinas de la Limpia Concepción: referente del Cono Sur**

Primer convento de la capital del Reino y segundo chileno, Nuestra Señora de la Limpia Concepción se funda en 1574 y tiene la particularidad de haber respondido a una iniciativa

del Cabildo de Santiago sin constar la licencia del rey (Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895: 348). El monasterio se instituye por un convenio entre el vicario capitular de la ciudad y el provincial de los franciscanos, Juan de la Vega, por una parte, y el cabildo, por otra (Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895: 348). El patronazgo de la institución a cargo del Cabildo queda constatado en las actas de este, con fecha 13 de agosto:

«Acuerdo sobre las monjas. –Este dicho día, en el dicho cabildo, los dichos señores Justicia é [sic] Regimiento dijeron: que, por cuanto esta Ciudad ha hecho limosna para el monasterio de monjas desta ciudad que se hace é va haciendo é se ha tratado que haya de ser é sea patrón de las dichas monjas é monasterio este Cabildo é Ciudad para agora é para siempre jamás; por tanto, que mandaban é mandaron a mí, el escribano del Cabildo, vaya donde están juntas las dichas monjas y les comunique lo que sobre ello está hecho, é que si quisieren pasar por ello é hacer escritura en lo que otorguen él lo aprueben, que se haga la dicha escritura de otorgamiento en forma al pie de la escritura

hecha» (*Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, 1898: 347).

A su vez, las monjas habrían recibido como donación del Cabildo el terreno necesario para edificar su monasterio (Peña Otaegui, 1951: 12).<sup>5</sup> Si bien el acuerdo fundacional ordenaba que las religiosas debían estar sujetas a la autoridad del obispo (*Sociedad Bibliográfica de Santiago*, 1895: 348), dada la coyuntura, fue común la intromisión constante de las autoridades civiles en este nuevo entorno religioso, la que se compensaba con importantes donaciones (Peña Otaegui, 1951: 15).<sup>6</sup> Así, los cabildantes solían inmiscuirse en asuntos netamente eclesiásticos, como la formación de la comunidad, las tomas de hábitos y la calificación de las dotes (*Sociedad Bibliográfica de Santiago*, 1895: 349; Peña Otaegui, 1951: 24).

Por encontrarse la diócesis en sede vacante, la licencia eclesiástica tardaba dos años en llegar. La erección oficial del monasterio corresponde al obispo franciscano Diego de Medellín, en 1576. Este, siguiendo los cánones tridentinos, dispone que las religiosas que

ya llevaban el hábito de «Nuestra Señora de la Concepción» (*Sociedad Bibliográfica de Santiago*, 1895: 348) adhiriesen a la Regla de San Agustín, debido a la «moderación de sus preceptos» y a la positiva impresión que le habían causado al prelado las agustinas del monasterio de la Santa Encarnación en Lima (Peña Otaegui, 1951: 24).

Los orígenes de la Regla se remontan al propio obispo de Hipona (354-430), quien al otorgar a la clausura un gran valor salvífico, propició el fortalecimiento de su variante femenina.<sup>7</sup> La regla escrita es posterior y, en parte, corresponde a la pluma de san Cesáreo de Arles (470-542), quien, basado en los escritos agustinianos, redacta una normativa para el monasterio femenino de San Juan en su propia ciudad (Sage, 1971: 93), la que prontamente se propaga al resto de la Europa latina. Entre los siglos XI y XII, la regla de san Agustín revive gracias a la reforma de las reglas que rigen a las canonisas y que retoma los textos atribuidos a su inspirador. De este modo, se articula una normativa de acuerdo con los nuevos tiempos (Sage, 1971: 93). Pervive, sí, el espíritu original de renuncia a los bienes materiales, para

hacer del monasterio un lugar de gracia y de vida «bajo un orden sobrenatural» (Aguirre, 2015: 167). Si bien, desde una perspectiva cronológica, presentaba una doble vertiente —canonesas y ermitañas—<sup>8</sup>, su puesta en práctica en Chile aúna ambas posibilidades.

En la capital del Reino de Chile, el nuevo monasterio se ubicaba, al inicio, en las proximidades de la Plaza de Armas de Santiago, en la actual calle Agustinas. En la actualidad, se mantiene vigente en la intersección de las avenidas Vicuña Mackenna y Santa Isabel, en el sector céntrico de la ciudad, con solo una religiosa y en serio peligro de extinción.<sup>9</sup> Pobres en los albores, subsisten gracias a las limosnas locales y a aquellas enviadas por el rey a petición de ellas, que se traducen en una merced de mil pesos de renta anuales, al menos por un período de seis años (Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895: 352). Estos últimos recursos —según consta en la documentación del Archivo General de Indias— no siempre fueron recibidos por las monjas (AGI, Chile, vol. 65, s.f.). Estos auxilios económicos de la Corona, sumados a las limosnas locales, permiten a las agustinas de Santiago acoger a

las hijas y nietas de los primeros conquistadores que no podían pagar la dote (AGI, Chile, vol. 65, s.f.). Asimismo, desde los primeros años albergan a educandas, a quienes instruyen en la lectura, la costura, el bordado, la vestimenta de santos y la elaboración de dulces (Peña Otaegui, 1951: 37 y ss.).

En el tránsito al siglo XVII, al igual que en el resto de Hispanoamérica, la población conventual aumenta considerablemente. Los pocos estudios de la Orden cuentan siete religiosas en 1574, diez en 1578, treinta en 1592, ochenta y cuatro en 1613 y ciento cincuenta en 1619, entre monjas de velo negro y blanco (Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895: 353; Peña Otaegui, 1951: 25; El convento de Monjas Bernardo Concepción de la ciudad de Santiago de Chile se le hagan ciertas mercedes, Chile 1613, AGI, Chile, vol. 65, s.f.). Este crecimiento demográfico es exponencial debido, además, a la cantidad de personas que conviven con las monjas: «numerosas novicias, postulantes, educandas, criadas indias, indios y negros que servían gratuitamente en cambio de techo y alimento» (Peña Otaegui, 1951: 25).

A cien años de su fundación, el monasterio —que ya ocupaba dos manzanas— era un referente, como bien anotaba el cronista Diego de Rosales:

«puede ser grande en cualquiera ciudad por su mucha religión y observancia, como se ha visto en muchas religiosas que han vivido y muerto con nombre de santas, y por el número tan grande de religiosas que sustenta de la gente mas noble de la ciudad, que con monjas y criadas tiene más de seiscientas personas, que se encierran en el circuito de seis cuadras» (de Rosales, 1877: 390).

Junto con las clarisas, cuyo origen data de 1567 en Osorno y cuyo establecimiento en Santiago es en 1604, las agustinas son citadas como icónicas de la vida consagrada local, pues a pesar de los sínodos diocesanos y las constantes amonestaciones de la jerarquía eclesiástica, solían transgredir regla y constituciones, cayendo en el relajamiento de los tradicionales votos monásticos: pobreza, obediencia y castidad, a los cuales se sumaba la clausura. El constante flujo de seglares dentro del claustro hacía muy difícil la anhelada vida contemplativa

e impactaba obviamente en la inobservancia del silencio, por albergar a alrededor de 600 personas tras los muros (Guarda, 1973: 51).<sup>10</sup>

Al volver la mirada a los inicios, el convento de las agustinas se caracterizó por ser un espacio de acogida, protección y enseñanza, especialmente para las viudas de la guerra de Arauco. También fue foco cultural para las educandas que allí recibían instrucción.

Un año después que el obispo de Medellín les diera las reglas, las monjas profesaron solemnemente sus votos ante el cabildo, las autoridades eclesiásticas y los vecinos. Seguían el Concilio de Trento, que disponía expresamente que ninguna monja profesada podía ausentarse del convento, salvo por justa causa y con permiso del obispo. Asimismo, el Papa Pío V había prohibido la salida de las monjas de su convento e imponía la pena de excomunión mayor, reservada a la Sede Apostólica, contra la monja que saliera de la clausura, así como a quien la ayudase a concretar estos fines (López de Ayala, 1785: 480–515).

### 3. Jacoba, el comisario y la heterodoxia en el monasterio

En 1569 se organizaron en el Nuevo Mundo dos tribunales de distrito de la Inquisición con sedes en Lima y México, constituyendo territorios jurisdiccionales de enorme extensión, lo que impedía un eficaz control religioso sobre la población. Por ello, instalados los tribunales, inmediatamente se nombraron comisarios de la inquisición en las cabezas de cada obispado y en los puertos de mar. Estos comisarios eran los representantes de los inquisidores en los espacios locales, que nutrían de causas a los tribunales de distrito, puesto que eran los encargados, entre otras tareas, de recibir las denuncias en contra de los sospechosos de herejía, iniciar la sumaria, para luego remitirla al tribunal de Lima o México, según fuese el caso, el que proseguía el proceso con la etapa plenaria hasta su sentencia (Millar, 1998; Juanto, 2021). Para el caso del Reino de Chile, que contaba con dos obispados, Santiago y Concepción, se organizaron las comisarías con los oficiales necesarios para su desempeño, esto es, comisarios, familiares, escribano (Cordero Fernández, 2022A, 2022B, 2022C).

Así, al poco tiempo de la organización del tribunal de Lima y las comisarías de la inquisición dependientes de este, en 1596 acontece una extraña situación al interior del monasterio. Una de las monjas de velo blanco, Jacoba, se autodenuncia ante el comisario de la Inquisición de Santiago de Chile, Melchor Calderón, por tener ciertos pensamientos que la atormentan. Alarmado, el comisario se traslada hasta el monasterio para recibir la declaración en el locutorio. Allí la declarante indica, según ha quedado escrito:

«[...] dijo que es natural de la Serena de este Reino, que es monja lega de este monasterio, que reside en el, que es monja confesa, 18 años más o menos.

Por que su denunciación, dice que tuvo un error en su ánimo y corazón, de que no estaba Dios nuestro en la ostia consagrada [...]

Las veces que veía la ostia consagrada [...] sentía infidelidad [...] falta de fe que sería que no era el cuerpo de nuestro redentor Jesucristo [...] que evadía la ostia [...]» (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 177).

Gran impacto en el comisario debió provocar dicha declaración, pues el hecho crudo era que se trataba de una monja profesa que no creía en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, nudo de la fe cristiana. En buenas cuentas, dudaba de la transubstanciación, la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo al momento de la consagración.

El cauteloso comisario, seguramente a fin de evitar escándalos y esperando el arrepentimiento de Jacoba, luego de escuchar la confesión procedimental, le indicó:

«Como contestara de su respuesta mas recaudos [...] se le mandó que no se confesare ni tratase el caso hasta que por US determine lo que más le conviene. que US sea servido procure remedio con brevedad antes que resulte en daño de la congregación que esta. Nuestro gran deseo a lo que [...] de resarcirse [...] en las cosas de la fe» (Carta de Melchor Calderón al Tribunal de Lima, 25 de marzo de 1596, AHN, Inquisición, libro 1036, f. 177v-181v).

El alto oficial santiaguino de la Inquisición, atento a lo que se le estaba confiando, le solicitó a la monja que, si realizaba la penitencia, no difundiera esta declaración ni la tratase con otras mujeres del monasterio. Tras ello se develan, por una parte, las particularidades del procedimiento inquisitorial de mantener en secreto lo revelado y, por la otra, el hecho de que el comisario, en cierto modo, resguardó a la monja no solo para que sus dichos no afectaran a la Orden, sino que a ella misma, que podía ser vista con malos ojos por los demás miembros de su comunidad, que eran muchos, como ya se ha señalado.

Pensemos que la monja se autodenunció<sup>11</sup> canónica y judicialmente ante el Santo Oficio, pues, citando a Velarde: «Si es hereje hay obligación de denunciar, aunque se haya convertido, y aunque lo sepa solamente como evidencia moral y no existan fundamentos tan graves, pues el santo oficio juzgará prudentemente [...]» (Velarde, 2005: libro V, t. I, cap. 16, 136).

Jacoba comprendía perfectamente que sus pensamientos eran errados y que constituían una herejía, cuestión que la debió atormentar

no solo por el castigo físico al que podía ser sometida sino, además y principalmente, por la condena de su alma. Por ello, decidió llamar al comisario, pues sabía que este tipo de reflexiones no podían ser perdonadas por su confesor.<sup>12</sup> Más aún, debió primar en ella una sensación de confusión, pues manifiesta su intención de retornar al redil de la fe mediante la persuasión; en otras palabras, a través de ayuda espiritual, pues se trataba de un asunto de formación de conciencia. Es plausible sostener que la monja se hallaba al interior de un laberinto peligroso, puesto que sus dudas la podían dejar fuera del orden católico y hacerla caer en el consecuencial desprecio de sus hermanas de comunidad. Asimismo, con acuerdo a los Edictos de Fe,<sup>13</sup> tenía la obligación de autodelatarse ante el Tribunal.

Por otra parte, de saberse lo que sentía y pensaba Jacoba, ella y su monasterio se tornaban un peligro para la comunidad, lo que afectaba el bien común, el orden y la integridad de la fe. Si ella era condenada, el castigo afectaría no solo a la monja en particular, sino que a todo el monasterio que, como hemos visto, albergaba a un número importante de personas.

Por tanto, el cauto comisario, según deja ver el hipotexto de la fuente, estaba protegiendo la integridad del monasterio, dado el rol social que tenía y que le era reconocido (Velarde, 2005: libro V, t. I, N°19, 137–138).<sup>14</sup>

Por ello, juzgando prudentemente:

«[...] le pregunta si este error lo ha comunicado con otra monja u otra persona y dice que no. Que tiene claro que debe guardar el secreto de esto, no lo puede hablar con nadie, salvo que fuere con su confesor que se le ha señalado que es padre presbítero letrado teólogo (Firma comisario Melchor Calderón).

La respuesta de la monja distendía en parte el problema. Que nadie más supiera de los pensamientos de la religiosa era tranquilizador, pues el peligro en el que podía verse envuelta la comunidad se disipaba. En este escenario se podía atender de forma distinta a la sospechosa de herejía. Más aún, porque:

«[...] Se le pregunta por el comisario si quiere ser persuadida de la verdad que los fieles

tenemos en este artículo, dijo la susodicha que sí quería.

Cree en la santa madre iglesia, confesando sus pecados arrepentida, ruega a los inquisidores que usen misericordia con ella».

Finalmente ratifica su confesión y, dada su condición de leiga, no firma, pues es iletrada (AHN, Inquisición, vol. 1036, f. 177). La circunstancia de que fuera analfabeta, creyente, joven y con un claro espíritu de rectificación habría motivado el actuar del comisario. Otro factor que gravitó en el caso en cuestión fue el que no dejó de valorarse la fama de Jacoba, elemento clave que desde las *Siete Partidas* se entendía como la buena opinión de los hombres como «testimonio del vulgo fundado en su opinión» (López de Tovar, 1844, p. 102) (López de Tovar, 1844, Partida VII, ley 1, p. 102).

La fama como medio de prueba era relevante para el sistema normativo del Antiguo Régimen, puesto que estaba asociada a la idea de que llevar una vida proba y coherente con la moral de Dios tiene un valor continuo. A saber: el comportarse conforme al evangelio

ayuda a que las leyes operen en favor de esa persona en cualquier momento en que pueda cometer un delito. En tal sentido, Jacoba daba muestras de tener un buen comportamiento, incluso con su pensamiento herético, pues se autodenunciaba, se mostraba arrepentida y con *animus* de salvar su alma, núcleo del problema que percibe el comisario.

Melchor Calderón debió tener presentes estos antecedentes al momento de remitir, bajo estricto secreto, la sumaria a Lima. Cuando los inquisidores Ruiz de Prado y Ordóñez de Flores revisaron el contenido de las cartas enviadas desde Chile, se asombraron y optaron por consultar a su vez al Consejo de la Inquisición.<sup>15</sup> Esta decisión se fundaba en el hecho de que el asunto era claramente herético, que provenía de la autodenuncia de una monja profesas y de clausura, la cual solo podía abandonar los límites del monasterio con permiso del obispo. Si bien el que fuese sospechosa de herejía era causa justificada y suficiente para que el obispo diese permiso, lo cierto es que continuar el proceso en Lima con la presencia de Jacoba presentaba una serie de inconvenientes.

La diócesis de Santiago de Chile se encontraba sin obispo, puesto que fray Diego de Medellín había muerto en 1593. Luego, su sucesor, Pedro de Azuaga, falleció antes de consagrarse, en 1597 (Oviedo Cavada, 1992: 129-156). Con la diócesis en sede vacante, obtener el permiso era aún más engorroso, pues quien la administraba era un vicario capitular que no contaba con todas las facultades del obispo, y aun si las hubiese tenido, la naturaleza del asunto requería sumo cuidado y abordarse con la mayor de las discreciones, por tratarse de un monasterio. A su vez, los inquisidores limeños estimaban que la realización de un viaje tan largo no se justificaba, dado que la monja voluntariamente había pedido denunciarse y porque no tenía más de 18 años, y «... con haber tenido error en el entendimiento, había tenido pertinencia en la voluntad, y que era lo que sentía ahora, o si había sido alguna ilusión o imaginación melancólica [...]» (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 177).

Llama la atención que se tuviera en cuenta la edad, aspecto enfatizado en distintos pasajes del material analizado. Más aún, porque se apela a la falta de experiencia y que por esa

razón ella puede cometer errores, pues su razonamiento todavía era inmaduro. Por ello, el Consejo ordena que el comisario la absuelva secretamente y que designe como confesor al licenciado Zamora para que la guíe espiritualmente. Con todo, el Consejo le solicita directamente a Calderón que examine nuevamente a la monja y que indague por qué tenía tales pensamientos. En definitiva, pretendía descubrir si la monja había sostenido tal herejía producto de su «imaginación» y falta de entendimiento, o bien, se la había escuchado a alguien. De ser esto último, era necesario determinar si ello había acontecido al interior del monasterio o si se estaba propagando alguna herejía en los extramuros de este entre los vecinos de Santiago, lo que impactaba directamente en el bien común, la paz y la salvación de la comunidad (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 180).

El comisario sometió, nuevamente, a interrogatorios a la monja, quien ratifica lo que ya había declarado en diciembre de 1595, y:

«Confiesa que oyó de alguna persona, no se acuerda de quien, ni donde, que negaba la

presencia de Cristo en el sacramento. Que no la ha hablado el demonio. Que no lo ha comentado con nadie. Confiesa que estando en misa oyó la voz del demonio que le dijo que Cristo no estaba. Que cree en todo lo que dice la iglesia, doctrina y sacramentos» (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 180).

La aclaratoria de la monja enredaba las cosas, pues, por una parte, había escuchado a alguien decir que Cristo no estaba en el sacramento y, por otra, señalaba que no le había hablado el demonio. Así, lo que estaba comunicando es que la herejía no era producto de su imaginación o juventud.

Agregaba, además, para agravar el problema, que al escuchar misa, el demonio le habría dicho que Cristo no estaba en el sacramento. Tal testimonio, que podría haber sido la base para una revisión del proceso, dar paso a la etapa plenaria con miras a una condena mayor, fue comprendido por el comisario Calderón como una voz demoniaca que la joven monja había creído escuchar, pues eran las dudas, la falta de conocimientos o la voz interior los causantes de su heterodoxia.

Al transcribir parte de estas declaraciones en su correspondencia al Consejo y a Lima, Calderón deja entrever que la circunstancia de que la monja fuera joven y carente de experiencia la lleva a cometer este error, auxiliándola en su rectificación. El Consejo siguió la misma línea y se pronunció enfatizando en que la monja no tratase el tema con nadie, salvo con el confesor designado (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 181v), quien debería guiarla para que aprendiese la sana doctrina y los dogmas católicos.

Luego de conocerse el parecer del Consejo de la Suprema, el Tribunal de Lima informó al comisario Calderón de este, suspendiéndose la prosecución de la sumaria y, por tanto, las demás etapas del proceso, siendo Jacoba absuelta en 1598. (AHN, Inquisición, libro 1036, f. 290).

#### **4. Observaciones finales**

Este caso tan singular, que constituye una muestra empírica de gran valor para recrear un caso inquisitorial, se nos representa hoy como una llave maestra para acceder a los

desconocidos vínculos entre la Inquisición y la vida contemplativa de las mujeres en el Chile colonial. Asimismo, estas relaciones permiten comprender que los altos muros conventuales que separaban a las religiosas del siglo eran más bien porosos y que las ideas transitaban de ida y vuelta de estos lugares sagrados. Es justamente este legajo documental el que da luces sobre la difícil separación con el mundo, al investigar de dónde habría oído la joven y arrepentida Jacoba la herejía. A su vez, una mirada al claustro desde la perspectiva del Santo Oficio posibilita rescatar muchas voces olvidadas, como la de esta monja lega que no duda en autodenunciarse con tal de salvar su alma.

Finalmente, el caso de Jacoba da luces para comprender que un número importante de autodenuncias y delaciones ante los comisarios de la Inquisición no prosiguieron el procedimiento inquisitorial hasta su sentencia, dado que, en más de una oportunidad, era posible mediante soluciones alternativas salvar el alma del hereje y retornar al orden católico. Más aún, porque en este particular caso, al «denunciarse a sí misma» la joven monja,

contó con ciertos privilegios procesales, que hizo suponer a las diversas instancias del Tribunal que buscaba orientación y corrección por propia voluntad.

**Agradecimientos:** Este artículo forma parte del proyecto de investigación ANID/FONDECYT/REGULAR N° 1200245 «Las Comisarías de la Inquisición en Chile, siglos XVI-XIX», dirigido por Macarena Cordero Fernández.

### Fuentes primarias

Archivo General de Indias, España (AGI)

Archivo Histórico Nacional de Madrid, España (AHN)

Fondo Inquisición

### Referencias citadas

Aguirre, M. (2015): «Reglas latinas y monacato occidental: algunas notas sobre San Martín de Tours y San Agustín de Hipona», *Nova et Vetera*, 39(79), pp. 153-168.

- Aguirre, M. y de La Taille, A. (2021): «La observancia del silencio en las Clarisas de Antigua Fundación de Santiago de Chile (siglos XVII-XIX)», *Allpanchis*, XLVIII (88), pp. 185-216.
- Araya, A. (2003): «El discurso sofocado. El epistolario confesional de una monja del siglo XVIII», *Mapocho*, 53, pp. 161-192.
- Araya, A. (2004a): «La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 8 (1), pp. 67-90.
- Araya, A. (2004b): «Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y al margen de la historiografía», *Dimensión Histórica de Chile*, 19, pp. 13-46.
- Arenas Frutos, I. (1994): «Mecenazgo femenino y desarrollo conventual en Puebla de los Ángeles (1690-1711)», in C. García Ayluardo y M. Ramos Medina, eds., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, UIA - INAH - Condumex, pp. 29-39.
- Cano Roldán, I. (1981): *Las mujeres en el reyno de Chile*. Santiago, Ilustre Municipalidad de Santiago. Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional (1898). Tomo XVIII, Santiago, Imprenta Elzeviriana.
- Cordero Fernández, M. (2022A) «Organización de las Comisarías de la Inquisición en Chile, Siglo XVI». *Revista Historia* 396, 12 (1), pp. 81-110. 2022
- Cordero Fernández, M. (2022B) «Inquisición en Chile: El comisario Tomás Pérez de Santiago, tensiones y conflictos de jurisdicción, siglo XVII», *Revista Historia*, 55 (1), pp. 131-169.
- Cordero Fernández, M. (2022C) «Inquisición en Chile: Comisarios y familiares» en: *Historia Imperial del Santo Oficio siglos XV-XIX*. En Rodríguez Lourenço, M. y Ciaramitaro F. eds. México, Bonilla Artigas Editores, UNAM, Cátedra de estudios Sefarditas Alberto Benveniste, pp. 683-720.
- Cordero Fernández, M (2021D) Denuncias (DCH) Complaints (DCH). *Max Planck Institute for Legal History and Legal Theoru Research Paper Serie*.

Cruz de Amenábar, I. y Fuentes, A. (2021): «Entre lo permitido y lo prohibido: azúcar y despliegue de los sentidos en el barroco hispanoamericano. Las alcorzas de las monjas clarisas de Santiago de Chile (siglos XVII y XVIII)», *Universum*, 36(1), pp. 191-209.

Cruz de Amenábar, I., de La Taille, A. y Fuentes, A. (2019): *Cerámica perfumada de las clarisas. Oficio, terapéutica y consumo. De Chile hacia el mundo. Siglos XVI-XX*, Santiago, Ediciones UC.

Dedieu, J. (1992) Denunciar-denunciarse: la delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII. *Revista de la Inquisición (Intolerancia y derechos humanos)*, 2, pp. 95-108

de La Taille, A. (2009): «El Carmelo Descalzo y su legado en Chile», en *Serie de Santa Teresa: Visiones Develadas. Monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile*, Santiago, Grupo BBVA, pp. 127-159.

de La Taille, A. y Fuentes, A. (2018): «Influencia teresiana en las visitas del obispo Manuel de Alday a las Clarisas antiguas de Santiago (siglo XVIII)», *Cuadernos de Historia Cultural*, 7, pp. 58-79.

de La Taille, A., Leal, C. y Fuentes, A. (2019): «Pobreza franciscana y economía monástica: Prácticas cotidianas de frailes y monjas en Santiago de Chile (1790-1820)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 28, pp. 319-341.

de Ramón, A. (1984): «Estudio preliminar», en Ú. Suárez, *Relación autobiográfica*, Santiago, Ediciones de la Biblioteca Nacional, pp. 33-80.

de Ramón, A. y Larraín, J. M. (1982): *Orígenes de la vida económica chilena: 1659-1808*, Santiago, Centro de Estudios Públicos.

de Rosales, D. (1877) *Historia General del Reyno de Chile. Flandes indiano*. Editado por B. Vicuña Mackenna, Valparaíso, Imprenta del Mercurio.

*El Arca de tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José: 1690-1990*. (1989), Santiago, Imprenta Cochran.

Fontecilla Larraín, A. (1943): «Recuerdos del Antiguo Monasterio de las Monjas Capuchinas», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 27, pp. 77-93.

- Fraschina, A. (2010): *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Fuentes, A. (2018): «El claustro femenino como microcosmos laboral en Hispanoamérica: los esclavos negros y afroestizos del Monasterio Antiguo de Santa Clara. Santiago, Chile (siglo XVIII)», *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 9, pp. 123-142.
- Fuentes, A. (2019): *Entre la oración contemplativa y el 'trabajo de sus manos'. Clausura femenina y prácticas laborales en el Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago, 1678-1825*, Tesis doctoral inédita, Universidad de los Andes, Santiago.
- Fuentes, A. (2020): «La repostería de las clarisas antiguas: Artífices, materias primas y tipos de preparaciones. Santiago de Chile, siglo XVIII», *Intus Legere*, 14(2), pp. 169-193.
- Fuentes, A. (2022): «Mujeres y espacios terapéuticos en Chile colonial: las prácticas médicas del Monasterio Antiguo de Santa Clara de Santiago durante el s. XVIII», *Historia Unisinos*, 26(1), pp. 13-27.
- Guarda, G. (1973): *La implantación del monacato en Hispanoamérica, siglos XV-XIX*, Santiago, Universidad Católica de Chile.
- Guernica, J. de (1944): *El Monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en sus cuatro periodos*, Santiago, Editorial Sagrado Corazón de Jesús.
- Invernizzi Santa Cruz, L. (2003): «El discurso confesional en el epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)», *Historia*, 36, pp. 129-190.
- Invernizzi Santa Cruz, L. (2008): «Imágenes y escritura de mujeres en la literatura colonial chilena», en S. Montecino, ed., *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago, Catalonia, pp. 77-86.
- Juanto, C. (2021) *El comisario del Santo Oficio*. Madrid, Dykinson.
- Kordic, R., ed. (2008): *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Madrid, Universidad de Navarra - Iberoamericana - Vervuert.

Lacerna, A. (1995): «El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775», *Anuario de Estudios Americanos*, LII(2), pp. 263-287.

Lavrin, A. (1993): «Religiosas», en L. Hoberman y S. Socolow, eds. *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 175-213.

Lavrin, A. (1995a): «Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana», en *Memoria del coloquio internacional. Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*, México, Instituto Meliquense de Cultura, pp. 213-219.

Lavrin, A. (1995b): «De puño y letra: epístolas conventuales», en M. Ramos, ed., *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México D.F., Condumex, pp. 43-61.

Lavrin, A. (1995c) «Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso», *Revista Iberoamericana*, LXI(172-173), pp. 605-622.

Lavrin, A. (2005): «Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica», en I. Morant, ed., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, pp. 667-694.

Lavrin, A. (2008): *Brides of Christ. Conventual life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

Lizana, E. (1919): *Colección de Documentos Históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Chile*, Santiago, Imprenta de San José.

Llorente, J.A. (1995): *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición*, Pamplona, EUNATE.

López de Ayala, I., ed. (1785): *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid, Imprenta Real.

López de Tovar, G. (1844): *Las Siete Partidas del Sabio Rey D. Alfonso el IX con las variantes de más interés, y con la glosa del lic. Gregorio López; vertida al castellano y estensamente adicionadas con nuevas notas y comentarios y unas notas sinópticas comparativas, sobre la legislación española*. Barcelona, Imprenta de Antonio Bergnes.

Loreto, R. (2000): *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México D.F., COLMEX.

Martínez, Á. (2008): «Las monjas en la América colonial 1530-1824», *Thesaurus*, 50(1-3), pp. 572-626.

Medina, J.T. (1952): *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago, Fondo Bibliográfico J. T. Medina.

Millar, R. y Duhart, C.G. (2005): «La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones», en R. Sagredo y C. Gazmuri, eds., *Historia de la vida privada en Chile. Vol. I. El Chile tradicional. De la Conquista a 1840*, Santiago, Taurus, pp. 125-159.

Millar, R. (1998) *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica y de la Universidad Católica del Perú.

Millar, R. (2000) *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.

Muñoz Olave, R. (1918): *Las monjas trinitarias de Concepción 1570-1822. Relato histórico*. Santiago, Imprenta de San José.

Myers, K. (2003): *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford, Oxford University Press.

Oviedo Cavada, C. (1992): *Episcopologio chileno: 1561-1815*, Santiago: Ediciones UC.

Palacios Roa, A. (2017): *Breve historia del Monasterio de Santa Clara de Antigua Fundación (1567-1913)*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Paz, O. (1989): *Sor Juana Inés de la Cruz, o, Las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral.

Peña Otaegui, C. (1951): *Una crónica conventual. Las agustinas de Santiago 1574-1951*, Santiago, Imprenta el Imparcial.

Prieto del Río, L.F. (1911): *Crónica del Monasterio de Capuchinas*, Santiago, Imprenta de San José.

Promis, J. (2002): *La literatura del reino de Chile*, Valparaíso, Universidad de Playa Ancha Editores.

Prosperi, A. (2010) *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Edizioni della Normale.

Sage, A., ed. (1971): *La Règle de Saint Agustin. Traduction et Commentaire*, Paris, La Vie Agustinienne.

Sagredo, R. (2004): *La expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español*. Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - Universitaria.

Salazar, N. (2005): «El ajuar de las celdas novohispanas», en M. I. Viforcós y M. D. Campos, eds., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, España, Universidad de León, pp. 645-666.

Serrano, S. (2009): «El ocaso de la clausura. Mujeres, religión y estado nacional. El caso chileno», *Historia*, 2(42), pp. 505-535.

Sociedad Bibliográfica de Santiago (1895): *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias*, Friburgo, Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder.

Sor Tadea de San Joaquín (2022): *Relación de la inundación que hizo el río Mapocho (1783)*, editado por M. Donoso, Santiago, Universitaria.

Soriano Vallés, A. (2000) *El primer sueño de Sor Juana Inés de la Cruz: bases tomistas*. (Vol. 6), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, U. (1984): *Relación autobiográfica*, editado por M. Ferreccio Podestá y A. de Ramón. Santiago, Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Van Deusen, N.E. (2007): *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*, Lima, Fondo Editorial PUCP - Instituto Francés de Estudios Andinos.

Velarde, M. (2005): *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano*, México, El Colegio de Michoacán - Facultad de Derecho (UNAM).

Verheijen, L. (1967): *La règle de Saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes.

Viforcós, M.I. (2005): «Las monjas en los concilios y sínodos celebrados en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial», en M. I. Viforcós y M. D. Campos, eds., *Fundadores, fundaciones y espacios de la vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, España, Universidad de León, pp. 673-704.

## Notas

**1** Un claro ejemplo es el de las Clarisas de Antigua Fundación (Aguirre y de La Taille, 2021).

**2** Un excelente retrato de los que ocurre en Hispanoamérica al interior de los claustros lo entrega Octavio Paz (1989) y Alejandro Soriano Vallés (2000).

**3** Viene al caso mencionar los esfuerzos del Instituto de Historia de la Universidad de los Andes, Chile, al respecto. Ver: <https://dominicas.uandes.cl/> y <https://clarisas.uandes.cl/>.

**4** Lamentablemente, no estamos en condiciones

de develar mayores antecedentes biográficos de Jacoba puesto que el Archivo del Monasterio aún no se encuentra abierto a la comunidad de investigadores. Por su parte, luego de una revisión en detalle del Fondo Escribanos del Archivo Histórico Nacional de Santiago (Vols. 18, 24, 37), donde se registran algunas renunciaciones de los comienzos del monasterio, todavía no logramos dar con mayores antecedentes. Esta situación se presenta como un desafío a futuro; no obstante, el valor de la fuente que fundamenta este trabajo es lo que nos ha motivado a elaborar este artículo.

**5** Hay discusión, podría haber aparecido otro donante.

**6** Más adelante, Carlos Peña afirma que, aun en 1581, el convento era controlado por el Cabildo (Peña Otaegui, 1951: 23).

**7** Si bien Carlos Peña Otaegui señala que San Agustín habría reunido a viudas y vírgenes en oración bajo la dirección de su hermana Perpetua (Peña Otaegui, 1951: 30); la historiografía relativa a la Orden no se refiere a esta situación (Verheijen, 1967).

**8** Las canonesas fueron las hijas directas de San Agustín y las ermitañas, posteriores.

**9** En alto riesgo de extinguirse. Por lo mismo, más atractivo se hace el estudio de este caso. Cabe señalar que aún no hemos podido ingresar al Archivo Monástico, próximo paso en este itinerario investigativo.

**10** La expedición Malaspina en 1790 habla de alrededor de 400 personas (Sagredo, 2004: 474). Seguramente eran más, pues según las cartas de Alday al rey en 1760, se puede deducir que había alrededor de 330 monjas más los seglares (Lizana, 1919: 540-541).

**11** El proceso inquisitorial podía iniciarse por acusación, denuncia o autodenuncia. La autodenuncia o «denuncia de sí mismo» (*denuntiare seipsum*), denominación que utilizaba la Inquisición, consistía en que, de manera espontánea y voluntaria, el reo solicitaba penitencia al Santo Oficio a causa de la comisión de herejías o delitos contra la fe. Estas autodenuncias, como también la delación a otras personas sospechosas, se suscitaban, generalmente, luego de leído el Edicto de Fe y los anatemas, en el que se concedía un tiempo de gracia

mediante el cual se conminaba a denunciar o denunciarse a sí mismo de herejías o delitos contra la fe, bajo la promesa de absolución y perdón. De no realizar la delación o denuncia de sí mismo, se arriesgaba a la excomunión y a ser sometido a proceso judicial por el Santo Oficio. Por lo que la autodenuncia conllevaba ciertos privilegios procesales, tendientes a la obtención del perdón o bien atenuar las penas por el actuar contrario a la fe. (Prosperi, 2010: Vol. 1, 467-469; Dedieu, 1992: 100, Cordero, 2021D)

**12** Tal como se ha señalado al comienzo de este artículo, el acceso a la documentación de las agustinas en Chile aún no ha sido posible para los investigadores. Por lo dicho, desconocemos quién era el confesor de estas monjas, y de qué trataba el acompañamiento espiritual que realizaba. Con todo, lo cierto es que Jacoba sabía que debía autodenunciarse ante el comisario, lo que devela el conocimiento que tenía de qué meditaciones, intropiecciones o cavilaciones eran heréticas.

**13** El edicto de fe era una forma que utilizó el Santo Oficio para iniciar los procesos inquisitoriales que se publicaba y pregonaba durante la Cuaresma, con la finalidad que todos los miembros de la sociedad

tuviesen conocimiento de qué prácticas, pensamientos o dichos eran considerados herejía. Una vez publicados, las personas estaban obligadas a autodenunciarse o delatar a otros por prácticas alejadas de la ortodoxia. En tal sentido, «publica todos los años el Tribunal de la Inquisición un edicto que llaman edicto de fé. En este se manda que cualquiera que se reconozca reo del delito de herejía, apostasía, judaísmo, ú otra secta reprobada, se delate voluntariamente a si mismo ante los inquisidores bajo la seguridad de que siendo su conversión voluntaria y perfecta se le recibirá con misericordia, sin pena alguna; pero que si no lo hiciere asi, y fuere delatado por otro y convicto de su crimen se le castigará con el rigor que haya lugar en derecho. Mandase también en el edicto que cualquiera que sepa que otra persona ha dicho, ó hecho cosa que sea, ó parezca ser contra la pureza de la santa fe católica apostólica romana, ó contra el recto y libre ejercicio del Tribunal de la Inquisición lo delate á este dentro de seis días pena de excomunión mayor en que incurra por el solo hecho de dejarse pasar el termino, y con apercibimiento de que si se averiguare su omisión se procederá contra él a lo que haya lugar» (Llorente, 1995: 169–170). Sumado a lo dicho, en 1575, el Consejo de la Suprema, mediante carta

acordada, ordenó que la publicación de los edictos de fe se hiciese con carácter irrevocable en los monasterios de todas las órdenes religiosas (AHN, Inquisición, lib. 1233, fol. 1r.).

**14** «Cuando el crimen redunde en perjuicio de la comunidad, o de un tercero y no pueda impedirse de otra manera, debe ser denunciado al superior, por cualquiera que lo sepa, fuera de la confesión, aunque no puede probarse, porque entonces la denuncia no se hace para el castigo del delincuente, sino para evitar el daño a la república, o de un tercero, lo cual prevalece sobre el bien particular del delincuente. Si el pecado es de tal modo oculto, que no pueda probarse ni redunde en daño de la república o de tercero, no debe denunciarse, porque como la denuncia judicial tienda a satisfacer la justicia pública, en juicio público, y este no pueda hacerse sin prueba legítima, la denuncia sería inútil y solo lesionaría la fama del denunciado, y en tal caso el juez no puede recibir la denuncia. Pueden denunciarse crímenes pretéritos, enmendados, manifiestos y los ocultos, si pueden ser probados, aun cuando no haya antecedente de mala fe del delincuente, porque el denunciante hace las veces de acusador,

para instituir el proceso, aunque no se obligue a probar» (Velarde, 2005: libro V, t. 1, N°16, 136).

**15** Los inquisidores optaron por consultar a la Suprema dado que se trataba, a todas luces, de un pensamiento herético que ponía en entredicho el sacramento de la eucaristía. Por ello, la declaración de la sospechosa no fue enviada a los calificadores, oficiales que integraban el Tribunal cuya tarea era la de pronunciarse si un pensamiento o práctica era herética.