

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica

Volume 15 | Número 1 | Janeiro – Junho 2021

ISSN 1981-5875

ISSN (online) 2316-9699

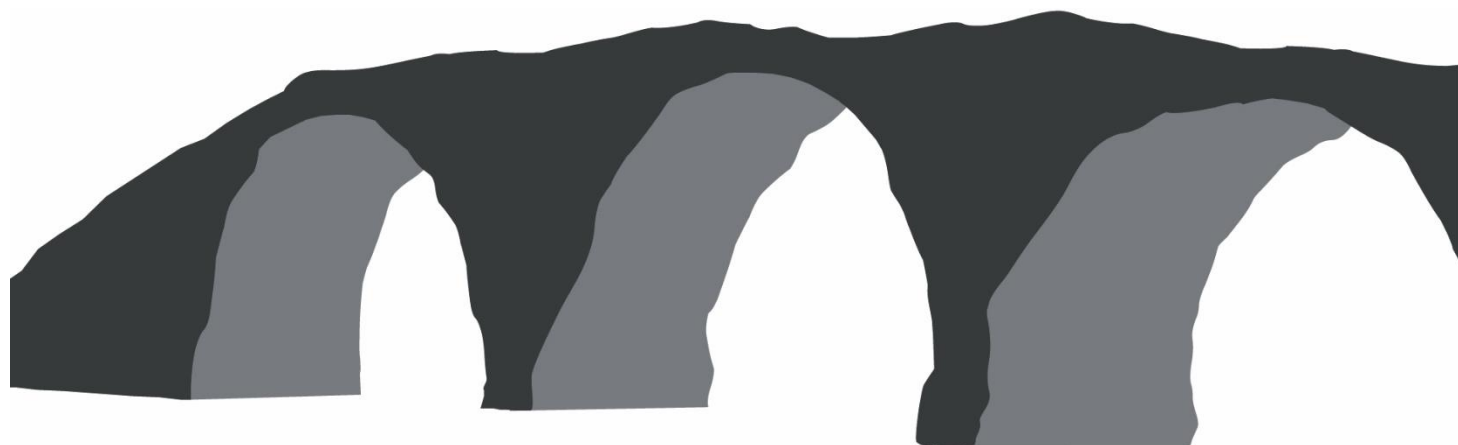
**ESPACIALIDAD Y ARQUITECTURA CONVENTUAL EN LA
HISPANOAMERICA COLONIAL. UNA APROXIMACIÓN MATERIAL SOBRE
LAS RELACIONES DE GÉNERO Y CASTA**

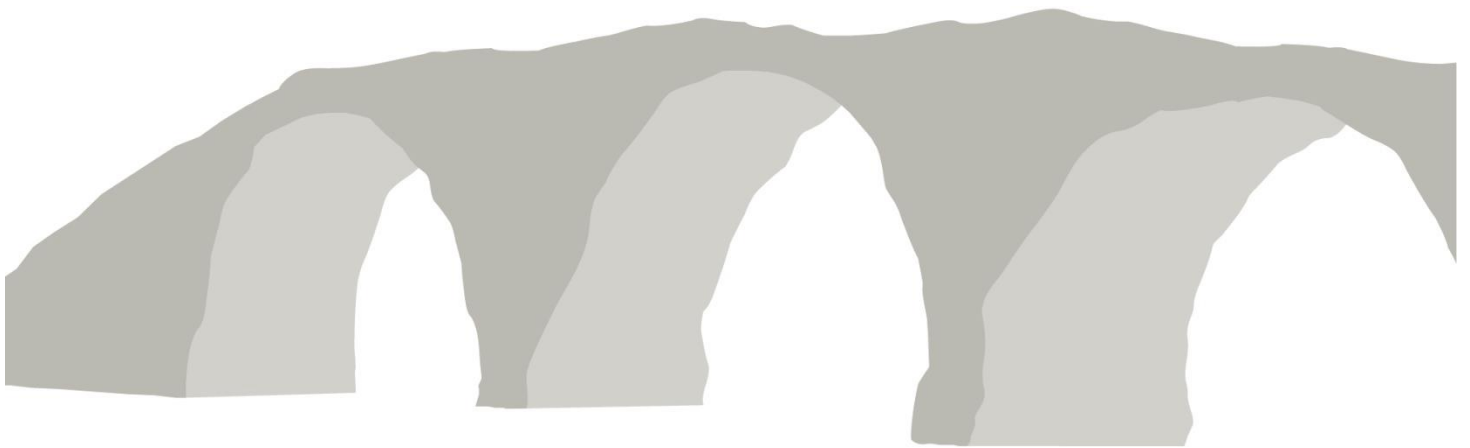
**ESPACIALIDADE E ARQUITETURA CONVENTUAL NA HISPANOAMÉRICA
COLONIAL. UMA APROXIMAÇÃO MATERIAL SOBRE AS RELAÇÕES DE
GÊNERO E CASTA**

**SPACE AND CONVENTUAL ARCHITECTURE IN COLONIAL SPANISH
AMERICA. A MATERIAL APPROACH TO GENDER AND CASTE RELATIONS**

Dafna Goldschmidt Levinsky

Javiera Letelier Cosmelli





Submetido em 12/05/2020.

Revisado em: 06/07/2020.

Aceito em: 16/07/2020.

Publicado em 29/01/2021.

ESPACIALIDAD Y ARQUITECTURA CONVENTUAL EN LA HISPANOAMERICA COLONIAL. UNA APROXIMACIÓN MATERIAL SOBRE LAS RELACIONES DE GÉNERO Y CASTA

ESPACIALIDADE E ARQUITETURA CONVENTUAL NA HISPANOAMÉRICA COLONIAL. UMA APROXIMAÇÃO MATERIAL SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO E CASTA

SPACE AND CONVENTUAL ARCHITECTURE IN COLONIAL SPANISH AMERICA. A MATERIAL APPROACH TO GENDER AND CASTE RELATIONS

Dafna Goldschmidt Levinsky¹

Javiera Letelier Cosmelli²

RESUMEN

El presente artículo analiza el diseño y uso del espacio a través de la aplicación de análisis gamma en dos conventos coloniales femeninos, específicamente el de Santa Catalina de Arequipa en Perú, fundado en 1579, y el convento de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires, Argentina, fundado en 1745. Lo anterior se desarrolla desde una perspectiva que considera que dichos conventos son expresiones materiales cuyo desarrollo reproduce relaciones sociales y de poder altamente complejas, cruzadas por las categorías de género y castas en el contexto de la sociedad patriarcal colonial y su desarrollo en el marco de la transformación de la sociedad Barroca colonial a la introducción del pensamiento ilustrado. Dichos espacios permitieron la configuración de dinámicas internas en donde ciertas religiosas alcanzaron un poder inédito para la época, manifestado en distintos soportes materiales como la arquitectura, lo que permite ver la relevancia en las dinámicas de uso, apropiación y transformación de los cenobios y las implicancias sociopolíticas de éstas a lo largo del Periodo Colonial.

Palabras clave: conventos femeninos, género, casta, Periodo Colonial, arquitectura y espacio, análisis gamma.

¹ Proyectos FONDEF ID14110187 e ID14120187, Universidad de Valparaíso y Pontificia Universidad Católica de Chile. Gestora de la página de difusión patrimonial @arqueologiahistoricasantiago. E-mail: dafna_g@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3529-7022>.

² Escuela de Arqueología, Universidad Austral de Chile, Los Pinos s/n, Puerto Montt, Chile. E-mail: javiera.letelier@uach.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6889-1442>.

RESUMO

O presente artigo faz uma análise do desenho e do uso do espaço através da aplicação do modelo analítico gamma em dois conventos coloniais femininos: o de Santa Catalina de Arequipa, Peru, fundado em 1579; e o de Santa Catalina de Sena em Buenos Aires, Argentina, fundado em 1745. A partir disso, considera-se a perspectiva da expressão material e do desenvolvimento desses conventos, que espelha relações sociais altamente complexas, entrecruzadas pelas categorias de gênero e castas; e que se dá no contexto da transformação da sociedade Barroca colonial, a qual está relacionada à introdução do pensamento ilustrado. Esses espaços permitiram a configuração de dinâmicas internas a partir da qual certas religiões alcançaram um poder inédito para a época. Isso se manifesta através de diversos suportes materiais, como a arquitetura, o que possibilita verificar a relevância das dinâmicas de uso, da apropriação e transformação dos cenóbios e das implicações sociopolíticas destas ao longo do Período Colonial.

Palavras-chave: conventos femininos, gênero, casta, Período Colonial, Arquitetura, espaço, análise gamma.

ABSTRACT

The current paper analyzes the design and use of space through the application of gamma analysis in two colonial female convents: Santa Catalina de Arequipa, founded in 1579, and Santa Catalina de Sena, founded in 1745. These spaces were considered material expressions in which complex social relations developed. The interactions took in consideration categories of gender and caste, as well as the transformations of a Baroque society heading into the beginning of the Enlightenment. These spaces allowed the configuration of the internal dynamics where certain religious women reached unprecedented power for their time. The material supports reflect this power, like, for example, in the use of architectural space. The analysis of these spaces permits us to observe the dynamics of use, appropriation and transformation of the convents. Also, the social and cultural implications that these dynamics had throughout the Colonial Period.

Keywords: female convents, gender, caste, Colonial Period, architecture, space, gamma analysis.

Durante el Período Colonial, con el dominio castellano, se reestructuró de forma significativa las pautas culturales en América, en donde aspectos como el rol social femenino y las relaciones de género y castas constituyeron elementos fundamentales para comprender el desarrollo de la dinámica social colonial barroca y sus diversas instituciones sociales (Goldschmidt, 2010a, 2010b; Letelier & Goldschmidt, 2019).

En este contexto se generaron diversas instituciones de recogimiento femenino cuyo fin fue proteger el honor familiar y el de la mujer en la sociedad patriarcal colonial. Dentro de estas instituciones, las que adquirieron mayor relevancia fueron los conventos, los que, por una parte, poseyeron una realidad interna vinculada a las estructuras sociales de poder y agenciamiento dentro del mundo femenino; y por otra, generaron una relación con el exterior que permite vislumbrar las dinámicas de poder de dichos espacios con relación al resto de la sociedad colonial (Salazar, 2005; Fernández, 2005; Burns, 2008; Goldschmidt, 2010a).

En ese sentido, estas instituciones permitieron generar desde su marginalidad una libertad femenina inédita para la época, que entró en pugna y contradicción de forma permanente con el foco de poder dominante, masculino, representado por la Corona y la Iglesia. Este fenómeno es posible analizarlo a partir del registro documental historiográfico, que se ha enfocado principalmente en el estudio de aspectos espirituales como autobiografías, hagiografías y retratos pictóricos de religiosas, considerando el rol clave que tuvieron estos espacios en la “cristianización de los Andes³” (Burns, 2008), pero que ha dejado de lado otros ámbitos de interés histórico de las religiosas, como personajes activos y sumamente importantes dentro del mundo colonial (Burns, 2008). Por ejemplo, algunas instituciones monásticas y religiosas en particular jugaron un rol activo en ámbitos políticos y económicos de su entorno exterior; prácticas que tuvieron diversas expresiones materiales.

De este modo, además de los documentos escritos, existen otras evidencias materiales cuyo estudio permite profundizar en el rol de las religiosas dentro de la sociedad colonial como la arquitectura cuyo análisis desde una perspectiva histórica y de género relacionada con los usos de estos espacios permite comprender las dinámicas sociales y de poder en la vida conventual colonial y su transformación a través del tiempo.

RELACIONES DE GÉNERO EN LA SOCIEDAD COLONIAL

El género como “una categoría social impuesta sobre cuerpos sexuados” (Scott, 1996 p. 21), constituye una forma primaria de relaciones de poder dentro de la sociedad, la que determina “los conjuntos de relaciones sociales, complejos e interconectados, que abarcan la vida diaria de aquellos implicados” (Harvey, 1989, p. 8). Estas relaciones, que en el caso colonial se expresaron a partir de las normas sociales sobre el comportamiento masculino y femenino, se estructuraron a partir de un modelo patriarcal de subordinación tanto del poder civil como religioso de la mujer respecto del hombre (Macera, 1977; Harvey, 1989; Anderson, 1990; Silverblatt, 1990; Mannarelli, 1993, 2007; Cavieres, 1995; Armacanqui-Tipacti, 1999; Van Deusen, 2007; Baena, 2008; Burns, 2008; Goldschmidt, 2010a; Letelier & Goldschmidt, 2019).

³ El convento de mayor antigüedad en Andino América corresponde al de Santa Clara (1558) del Cuzco y estuvo destinado inicialmente para mujeres mestizas, hijas de españoles e indígenas. Lo anterior con la finalidad de que las niñas fueran apartadas de sus madres y criadas con las costumbres y religión hispana (Burns, 2008). Asimismo, el convento Santa Catalina de Cuzco, de orden dominica, fue fundado en 1605 sobre el “acllahuasi”, que alguna vez fue el hogar de las jóvenes vírgenes dedicadas a servir al Inca” (Burns, 2008, p. 16), lo que da cuenta del valor simbólico de dicho espacio dentro del mundo indígena local y de la resignificación de éste a través de su cristianización (Burns, 2008; Ratto, 2009).

La estructura patriarcal de la sociedad colonial hispana se sustentó, entre otros aspectos, sobre la idea de la virtud, que en el caso de los hombres estuvo determinado por su rango y sus acciones; en tanto, para la mujer se definió a partir de la dependencia de la autoridad masculina (Macera, 1977; Burns, 2008; Goldschmidt, 2010a, 2010b; Letelier & Goldschmidt, 2019). Lo anterior se justificaba en función de la naturalización de la inferioridad moral de las mujeres, –ya que, supuestamente, eran más proclives a caer y generar tentación– (Macera, 1977; Baena, 2008; Ortega, 1988). Se establecía, por tanto, la legítima práctica del recogimiento femenino, sobre todo, en “cristianas viejas” ya que era una forma de conservar el honor y el posicionamiento social de toda la familia.

El recogimiento en mujeres de asignación cultural española y blanca fue una práctica común, por medio de diferentes formas y bajo el amparo de instituciones civiles y religiosas. Éste se expresó no sólo a través del encierro, sino también en el vestuario, con el fin de hacerlas invisibles, evitar atraer las miradas lujuriosas y así conservar su pureza espiritual (Salinas, 1994; Van Deusen, 2007). Lo anterior, en contraposición con la valoración femenina indígena por parte de los castellanos, conllevó a que la práctica del concubinato entre españoles e indígenas fuera algo sumamente común (Montecino, 1993; Salinas, 1994, González, 1995; Ares, 2004; Mannarelli, 2007), en parte como una estrategia de dominación y conquista. No obstante, dentro de la sociedad colonial el matrimonio mestizo no era algo viable para el estatus y honor familiar del hombre hispano, ya que estas mujeres no eran cristianas viejas y su honor previo en cuanto a recato femenino podía ser dudoso, a pesar de la riqueza y estatus que pudiese detentar la mujer indígena (Burns, 2008). Es en este contexto, que importaba de manera exacerbada la limpieza de sangre (Mannarelli, 1993, 2007; González, 1995; Ares, 2004; Martínez, 2004; Baena, 2008), como elemento significativo para el posicionamiento social. Es por esto, que unos de los roles más importantes de la mujer ibérica era mantener la estructura colonial, convirtiéndose ésta en un bien de alta demanda por parte del español enriquecido quien debía asegurar su descendencia para mantener el honor.

En el caso de la mujer hispana colonial, la preservación de la honra se vinculó a estrategias de control sexual, las que se expresaban, por ejemplo, a través de la segregación física y el matrimonio (Armacanqui-Tipacti, 1999; Lavallo, 2001; Martínez, 2004; Mannarelli, 2007; Baena, 2008). En particular,

A través de la profesión religiosa, la mujer adquiría un estado que implicaba castidad y control eclesiástico, y también un oficio. El estado de monja, al igual que los restantes, colocaba a la mujer en un orden pero, debido al oficio que le permitía ejercer, se trataba de un orden diferente pues implicaba un estadio superior (Braccio, 2000, p. 201).

Los conventos como parte de las estrategias de segregación estaban destinados principalmente a miembros de las clases más altas de la burocracia colonial (Macera, 1977; Lavrin, 1992; Salinas, 1994; Armacanqui-Tipacti, 1999; Iglesias, 1999; Muñoz, 2005; Millar & Duhart, 2005), siendo una solución para todas aquellas familias que, si bien ocupaban un alto estatus dentro de la sociedad, no tenían el dinero suficiente para sustentar una dote que les permitiera a sus hijas tener un pasar digno una vez casadas. Es por esta razón, entre otras, que muchas familias de la elite criolla veían como una excelente opción entregar una dote a un convento que, si bien podía implicar un monto considerable de dinero, el costo generalmente era menor que arreglar un matrimonio. De tal modo, las religiosas se convertían en esposas de Cristo, siendo esto un medio para conservar el orden social por parte de la elite hispana.

Las prácticas de exclusión o recogimiento conventual fueron parte del orden patriarcal colonial, las que fueron legitimadas por la estructura social ritual y simbólica que se manifestó, entre otros aspectos, a través de discursos, costumbres, prácticas rituales, posturas corporales y “en la estructuración del espacio” (Bourdieu, 1998, p. 16). Lo anterior, se expresó, por ejemplo, a través del relegamiento de la mujer a un papel de objeto intercambiable y a las “tareas domésticas, es decir privadas y ocultas” (Bourdieu, 1998, p. 18), rol de gran importancia en el mantenimiento de la estructura colonial relacionado con la difusión de tradiciones castellanas hacia la servidumbre y esclavos bajo su control.

De este modo, se entiende que la identidad femenina se construyó principalmente constreñida a ciertos espacios establecidos “como parámetro básico de ordenación de la realidad” (Hernando, 2000, p. 26), en donde desde la estructura patriarcal se buscaba que prevaleciera lo colectivo por sobre lo individual. En tanto, en el mundo colonial masculino para la construcción de dicha identidad prevaleció la individualidad, relacionado con la imagen del hombre cuyo honor se construyó a partir de sus logros personales lo que en el mundo religioso masculino se vinculó a estrategias como la conquista ideológica.

Para el caso femenino los espacios de movilización y conquista hacia el exterior fueron restringidos, considerando que la totalidad de los conventos femeninos fueron de claustro. Como contraparte, la mayoría de las órdenes masculinas eran mendicantes y evangelizadoras, destacando su presencia en diferentes partes del reino asociada desde el inicio a los procesos de conquista. No obstante, esto no implicó que las religiosas no hayan resignificado y generado espacialidades alternativas a las socialmente impuestas por la estructura patriarcal, sino muy por el contrario establecieron una dinámica de empoderamiento que estuvo en constante conflicto con los referentes patriarcales.

Con respecto a las estrategias de control socioespacial hacia las mujeres, se debe considerar que para éstas, en especial para las de la alta sociedad, las calles y lugares públicos se encontraban restringidos (Mannarelli, 1993, 2007; Montecino, 1993; Baena, 2008). En ese sentido, pese a que los conventos femeninos se emplazaron en áreas urbanas, la segregación conventual femenina implicaba el retiro del mundo “público”, aspecto que permitió el desarrollo de dinámicas de empoderamiento, las que se reflejaron a través del desarrollo de actividades por parte de ciertas religiosas que en el exterior estaban destinadas sólo a individuos masculinos. Así, lograron acumular un poder inédito a la naturaleza femenina colonial, independientemente que éste se encontrara bajo tutela masculina. Esta tutela masculina, poseía matices, ya que en la práctica las religiosas pudieron en buena medida autogobernarse e incluso tomar medidas en contra de la autoridad masculina.

De este modo, este espacio de mudez femenina “puede ser considerada como contraparte de la sordera del grupo dominante” (Harvey, 1989, p. 27), sordera que permitió que algunas mujeres pudieran manifestar diversas formas de empoderamiento desde su marginalidad, aunque siempre en relación a otras categorías sociopolíticas y estructurales como la de casta. La subalternidad, por tanto, se entiende como una categoría de los oprimidos que es flexible y dependiente del contexto histórico, género, clase, nacionalidad, entre otros, y no es de carácter monolítico y con una identidad unitaria (Spivak, 2009). Es así que dentro de esta subalternidad y capacidad de agencia individual y colectiva radicaron diversas formas de resistencia social, que en este caso se expresaron a través de la vida conventual femenina.

En ese sentido, los conventos se emplazaron en los centros de las nacientes urbes hispanas (Goldschmidt 2010 y Letelier & Goldschmidt, 2019), y aunque la clausura constituía una característica de la vida religiosa

siempre mantuvieron contacto e intercambio con el exterior relacionada con los diversos trabajadores y trabajadoras y visitas que estos espacios contaban como a través del intercambio económico⁴.

ARQUITECTURA CONVENTUAL COMO REFLEJO SOCIAL COLONIAL

En relación a las estrategias de empoderamiento de las religiosas uno de los medios para visualizarlo fue la arquitectura religiosa conventual, la que no sólo funcionó en relación con los ideales patriarcales del poder hispano-católico, sino también como un medio donde se construyeron espacios en relación con las dinámicas de poder interna dentro del convento. Asimismo, los conventos como espacios construidos reprodujeron lógicas de poder relacionadas con características del exterior, en donde las distinciones de castas y económicas también constituyeron elementos que se estructuraron dentro de la construcción de los espacios conventuales. Dentro del convento había subdivisiones y heterogeneidad, en relación al rol y estatus que tenían las religiosas al interior (Paz, 1982; Lavrin, 1992; Salinas, 1994; Iglesias, 1999; Millar & Duhart, 2005; Van Deusen, 2007), habiendo en el convento religiosas de velo negro, de velo blanco, donadas, niñas, sirvientes y esclavos; sin embargo, “a todas las aunaba el hecho de estar sujetas a clausura” (Braccio, 2000, p. 190), a diferencia de las órdenes religiosas masculinas, en la que si bien existió la clausura, esta situación no fue la constante.

Las subdivisiones dentro de los espacios conventuales femeninos tenían continuidad la mayoría de las veces, con el estatus que tenían estas mujeres en el exterior, siendo las religiosas de velo negro, por ejemplo, las de más alta jerarquía dentro del espacio conventual. Éstas pertenecían a la alta alcurnia colonial y pagaban las dotes más abultadas, por lo que consecuentemente podían aspirar a los cargos más altos dentro del convento⁵. Por lo tanto, los cenobios fueron espacios en donde confluyeron diversos personajes, con un bagaje cultural previo que en gran medida se regía por las normas sociales del exterior. Lo que implicaba que las mujeres de asignación cultural hispana podían acceder a los más altos cargos de poder, mientras que los roles de las mujeres de asignación mestiza, indígena y africana se enfocaban principalmente a labores de servidumbre, ya sea como monjas de velo blanco, profesas, criadas o esclavas. En ese sentido, la conformación de la estructura social de los conventos también estuvo delimitada por la categoría de casta, la que se entiende más bien como un proceso histórico, a partir del cual se estructuraron las relaciones sociales y de jerarquía en el mundo colonial, a partir del contacto entre el mundo indígena y el hispano, que definieron la estructura de la sociedad colonial (Schwartz, 1995).

Por lo tanto, las diferencias de estatus generaron, como lo mencionara Alfonso Pinto en 1781, discrepancias en el control y uso del espacio, en ese sentido los conventos femeninos

Más bien parecieran pueblos desordenados que claustros de religiosas. La misma arquitectura de los monasterios sufrió cambios, habiendo desaparecido los anchos patios interiores que por autorización arzobispal servían de refugio a los pobladores durante los terremotos, en su lugar se construyeron, pegadas a sus paredes, habitaciones lujosas asignadas por dos o tres vidas con derecho a nombrar sucesión;

⁴ El intercambio era de productos necesarios dentro de los conventos como los producidos por éstos, destacando por ejemplo la conocida producción de cerámicas perfumadas de las Clarisas de Santiago desde el siglo XVI (Cruz *et al.*, 2019).

⁵ Esto mismo generó incluso diferencias con respecto al desarrollo de la vida religiosa, por ejemplo, a partir del surgimiento de los beaterios como espacios no de clausura, pero de vida religiosa destinados a mujeres diversas entre las que se contaban indígenas las que podían llegar al cargo de abadesa, cuestión muy difícil en un convento tradicional (Lara, 2019).

de modo que los claustros, denunciaba un testigo presencial, más tenían callejones que celdas de recogimiento (Macera, 1977, p. 331).

Dicha dinámica espacial laberíntica permitió libertades no sólo a las mujeres de más estatus, sino también a las sirvientas. Está descrito según el cronista Vásquez de Espinoza a inicio del siglo XVII que en un convento calzado del Cusco si una sirvienta se escapaba podían pasar muchos días antes de encontrarla (Burns, 2008; Ratto, 2009).

Asimismo, la realidad en su interior respecto a la clausura, uso y acceso de personas externas a los conventos tampoco era rígida. Es más, está descrito que los conventos contaban con una serie de empleados civiles, así como de visitantes externos además de esclavos, entre los que se encontraban mayordomos, abogados, escribanos, procuradores, médicos, boticarios, miembros del clero (generalmente el confesor), trabajadores de las huertas, norieros y los endevotados⁶ (Aguirre, 1994; Valdés, 1992; Salinas, 1994; Saravia & Arenas, 2006; Fuentes 2018).

Otro factor relevante con respecto a las intervenciones espaciales dentro de los conventos guardó relación con la economía tanto la del convento, como institución en general, como la de cada religiosa en particular. En este punto es relevante señalar que la religiosa de velo negro manejaba personalmente sus ingresos, estos podían ser dados por su familia, por pago de propiedades que tenía en arriendo, por favores de algún endevotado, entre otros. Nuria Salazar (2005) enfatiza que esto fue la clave para que en algunos conventos las celdas diseñadas y construidas para estas religiosas, –muchas de carácter simple y pensadas para enfatizar una vida en comunidad–, se transformaran en espacios más familiares, dando vida a verdaderas casas de lujo muy bien equipadas, que derivó en entramados arquitectónicos horizontales de gran complejidad conformados por estas celdas.

Por lo tanto, varios de los primeros conventos coloniales en toda la Hispanoamérica Barroca, parecían pequeñas ciudades, en las que había espacios comunes donde estaban las celdas normales (Aguirre, 1994). No obstante, había religiosas, según su estatus y el tipo de conventos (más o menos estrictos), con sus propios aposentos (Lavrin, 1992; Valdés, 2002; Millar & Duhart, 2005; Salazar, 2005). Estos aposentos eran similares a una casa en donde podían vivir, además de las religiosas tanto allegados de la familia, religiosas de menor estatus o riqueza, sirvientas y esclavos (Sarabia & Arenas, 2006). Un claro ejemplo de esto fue Sor Úrsula Suárez, quien vivió en el convento de las Clarisas de Santiago, específicamente en el monasterio de Santa Clara de la Victoria (Valdés, 2002; Millar & Duhart, 2005), y que contó en algún momento bajo su amparo y en sus aposentos con 11 personas.

Las reformas de los conventos femeninos fue una preocupación constante por parte de la iglesia, incluso previo al concilio de Trento (1545-1563), momento en que estos fueron establecidos como un medio de renuncia al mundo. Esto implicó que las religiosas fueron constantemente presionadas a observar una clausura estricta bajo la tutela de un superior masculino, así como la supresión de beneficios. En este contexto destaca el caso del Monasterio de Antigua fundación de las monjas Clarisas de Santiago, que poseyó una importante cantidad de criadas y criados durante el siglo XVIII. Es más, su excesiva cantidad de personal de servicio a ojos

⁶ Los endevotados eran individuos masculinos que entablaban amistad con algunas religiosas, ofreciéndoles a cambio ciertos beneficios económicos, desde exclusivos regalos hasta correr con gran parte de sus gastos (Salinas, 1994). Esta práctica se conocía con el nombre de devociones (Martínez, 1995).

de la iglesia incluso fue cuestionado por el poder central de la iglesia, y conllevó a que se generaran normativas que buscaban controlar dicha situación (Fuentes, 2018).

Con respecto a la riqueza de los conventos, –aspecto que en gran medida definía las intervenciones espaciales y arquitectónicas–, existía variabilidad, destacando órdenes más estrictas que otras (Lavrín, 1992; Armacanqui-Tipacti, 1999; Millar & Duhart, 2005; Van Deusen, 2007). Por ejemplo, las religiosas descalzas eran consideradas una orden “pequeña” y se las conocía utilizando dicho apodo, debido a su austeridad y apego a las normas católicas, a través de prácticas como los votos de pobreza y estrictos ayunos (como algunas ramas de las Carmelitas, llamadas Descalzas). En contraposición a las órdenes “grandes” como las Clarisas y Agustinas de Santiago de Chile que podían acumular riquezas materiales dentro del convento, aspecto muy contradictorio puesto que todas las religiosas hacían voto de pobreza al ingresar dentro del claustro (Armacanqui-Tipacti, 1999). Esta acumulación de riqueza se debía a que las monjas continuaban con las comodidades que poseían antes de entrar a la vida secular.

Lo anterior se reflejó en la arquitectura de dichos espacios destacando que “los conventos grandes eran un microcosmos dentro de la sociedad colonial” (Armacanqui-Tipacti, 1999, p. 33) y funcionaban como “verdaderas repúblicas” (Paz, 1982, p. 169). Para el caso de la ciudad de Santiago de Chile, por ejemplo, dentro de los planos antiguos de la urbe del siglo XVIII, las cuadras más extensas dentro del radio urbano correspondían al lugar donde funcionaron los conventos de Las Agustinas y Clarisas; ambos de órdenes calzadas y los más antiguos de la ciudad. Por lo tanto, la distribución arquitectónica dependía de los recursos económicos que las religiosas disponían y, en gran medida, expresaban formas de empoderamiento. Si bien, en un principio y en muchos casos sus planos originales pueden haber sido similares, con el tiempo, los conventos de órdenes consideradas “grandes” o “calzadas” presentaron una compleja distribución arquitectónica influida por esta acumulación de riqueza diferencial dentro de la misma institución.

No obstante, dichas libertades se fueron restringiendo hacia fines de la colonia en el contexto del desarrollo de la sociedad ilustrada, relacionado con la creciente revolución científica que dotaba al ser humano de una esperanza ilimitada en su capacidad de racionalización; mirada laica que fue paulatinamente despojando parte del poder central de la iglesia (Ortega, 1988). En este contexto, “La ilustración, al poner en tela de juicio los comportamientos y valores anteriores, planteó importantes cambios en los modelos de feminidad y masculinidad y en los patrones de relación entre los sexos”. Asimismo, se puso énfasis “a las nuevas voces laicas, dotadas de autoridad indiscutible sobre los cuerpos de las mujeres, por el prestigio creciente de la ciencia médica; nuevos paradigmas que contribuyeron a formar las identidades femeninas de fines del siglo XVIII y del siglo XIX” (Zegarra, 2001, p. 167), en relación también con la configuración de los nuevos Estados-Naciones.

Junto con lo anterior, las nuevas lógicas sobre el espacio relacionado con el germen de la economía capitalista industrial, implicó transformaciones en las concepciones sobre uso y control del mismo. De este modo, se observa la transición de una sociedad Barroca de tipo soberana, donde el control se efectuaba por medio del castigo y la muerte, a una sociedad ilustrada donde el espacio adquirió un rol preponderante como medio de disciplinamiento (Zarankin, 2003). Esto, en el contexto del desarrollo de una ola de críticas que surgió en el siglo XVIII desde la iglesia y desde el pensamiento ilustrado que planteaba la importancia del voto de pobreza, la obediencia y la vida en comunidad de parte de las religiosas, cuyas órdenes calzadas habían adquirido un poder inédito para la época (Fraschina, 2008).

LA ARQUITECTURA, LA SINTAXIS ESPACIAL Y EL PODER
APROXIMACIONES TEÓRICO METODOLÓGICAS

La arquitectura como un hecho material cultural es susceptible de ser abordado tanto en el contexto de su planificación, diseño y desarrollo por la arqueología comprendiendo que esta “contiene y expresa ciertos principios de orden y clasificación que son básicos para el funcionamiento de la sociedad” (Zarankin, 2003, p. 28). Estos principios guardan relación con que ésta es diseñada, construida y transformada en relación a contextos sociales y materiales determinados, “estas condiciones pueden ser simplemente funcionales o pueden reflejar, en distinto grado, propósitos de tipo social, económico, político e incluso fantástico o simbólica” (Ching, 1982, p.10).

Se comprende que la arquitectura y su espacialidad son producto de las relaciones humanas, y a su vez, produce formas de sociabilización, aspectos que están cruzados por relaciones de poder. De este modo, se entiende el poder desde un enfoque relacional que se despliega a través de la interacción social (Foucault, 1976), en donde el dominio, la explotación y el conflicto son parte de sus elementos constitutivos (Martínez-Andrade, 2008; Quijano, 2000). Esta dinámica se construye y funciona a partir de poderes específicos donde sus efectos sobre las personas, y la sociedad, se plasma por ejemplo a través de la construcción del espacio y la arquitectura.

Este enfoque arqueológico permite identificar las estrategias de poder y control puesto que la arquitectura, muchas veces, busca la “manipulación de la estructuración espacial arquitectónica de un lugar” para asegurar el funcionamiento de poder (Zarankin, 2003, p. 28). Este poder, refleja los principios ejercidos por parte de la institución central masculina, en este caso la iglesia Católica al tener gran parte de la responsabilidad en la organización de estos espacios artificiales, desde la misma ciudad colonial hasta los conventos. Asimismo, también permite comprender el desarrollo de espacialidades alternativas que reflejan otras dinámicas de poder en relación a categorías como el género y la casta escasamente visibilizados en los contextos oficiales.

En ese sentido, las estructuras arquitectónicas son parte del sistema de lógicas espaciales en el que vivimos y nos movemos, y otorga precondiciones materiales que determinan patrones de movimiento, encuentros y desencuentros, y consecuentemente es también generador de relaciones sociales (Hillier & Hanson, 1984). Por tanto, se entiende la arquitectura como generadora de espacios y modeladora del movimiento, lo que implica que ésta se sustenta en la experiencia del cuerpo humano (Sánchez, 1998). Se reivindica, consecuentemente, la experiencia del sujeto en el espacio (Zusman, 2013), pero con especial énfasis en cómo estos lo conciben y lo representan, cuestión que está dada por la experiencia del “ser en el mundo” de cada sujeto, pero también dependen de aspectos históricos particulares de cada grupo social, en este caso de las religiosas y de quienes fueron parte de los conventos, —principalmente mujeres—, con un bagaje cultural diverso pero que confluyeron e hicieron suyo un mismo espacio.

Consecuentemente, se comprenden los edificios como procesos históricos, ya que son el resultado de una serie de acciones en donde interfieren sus diseñadores, constructores, propietarios, estructuras gubernamentales, así como sus usuarios y sus contextos (Markus, 1993). Por lo tanto, los edificios nos permiten recabar información sobre las normas sociales, las dinámicas de interacción de quienes residen en dichos espacios y de la comunidad en general (Blanton, 1994), comprendiendo que la arquitectura no es sólo

forma sino también contenido, ya que son las personas las que le dan vida y significados a los espacios construidos (Mañana *et al.*, 2002).

En este caso particular, se busca por una parte analizar estrategias de poder y control ejercido por parte de la institución central, la Iglesia Católica, como responsable inicial en la organización de los conventos dentro de la ciudad colonial, institución que buscaba plasmar una ideología que se manifestó en códigos y reglas sobre la producción arquitectónica y la promoción de pautas de movimiento y comportamiento determinados (Eco, 1968). Asimismo, se busca identificar cómo se inserta dentro de las lógicas conventuales internas el desarrollo arquitectónico de dichos espacios en relación a la capacidad de empoderamiento femenino en los conventos y al contexto colonial vinculada con otras categorías sociales como la de casta.

Para lo anterior, se toma el análisis gamma propuesto por Hillier y Hanson (1984) en su libro *The social logic of Space*, que ha sido aplicado y perfeccionado en numerosos trabajos arqueológicos básicamente orientados a estudios de contextos domésticos (Sánchez, 1998). Este tipo de análisis estudia el grado de accesibilidad en las diversas estructuras por medio del número de umbrales que permiten su acceso. Siendo de mucha importancia las vías de acceso y la forma en que estos accesos articulan un espacio con otro (Zarankin, 1999a; Mañana *et al.*, 2002; Funari & Zarankin, 2003). Esto es un reflejo del modo en que las personas se relacionan dentro de estos espacios y de cómo esta arquitectura estaría controlando y promoviendo ciertos movimientos en su interior.

Se suma la propuesta de Blanton (1994) quien a partir de la aplicación del análisis gamma propone escalas para medir y comparar las dinámicas de diseño e integración de los espacios. Dichas escalas nos permitirán identificar espacios distributivos y no distributivos. Lo anterior a partir de una serie de índices aplicados a los espacios arquitectónicos que definen cómo éstos se articulan, los que se detallan a continuación.

- a) Índice de integración: busca medir el grado de restricción dentro de las estructuras. Es el resultado de dividir el número de nodos por la cantidad de puertas o pasajes en la estructura. Toda estructura tendrá como mínimo un acceso por lo que 1 es ejemplo de la restricción máxima (Zarankin, 1999a).
- b) Índice de complejidad A: se establece sumando la cantidad total de conexiones o accesos que tiene cada nodo dentro de la estructura.
- c) Índice de complejidad B: ve la accesibilidad de los nodos respecto al exterior; es decir cuántos nodos tengo que pasar desde un nodo determinado para poder salir al exterior (Zarankin, 1999a).

Para esto se analizarán dos planos de conventos femeninos coloniales: (1) el convento de Santa Catalina de Arequipa fundado en 1579 y (2) el convento de Santa Catalina de Sena fundado a fines del Período Colonial, en 1745, en Buenos Aires. Entre ambos conventos hay un margen de más de 150 años de diferencia desde su fundación, lo que permite comprender en el contexto del análisis del período constructivo específico de las áreas seleccionadas de los conventos, tanto las dinámicas sociales del momento inicial de la colonia, en el caso de Arequipa como a fines de ésta para Buenos Aires y en relación también a las diferencias político administrativas de ambas regiones.

No obstante, aunque las distancias geográficas de ambos cenobios son importantes y los períodos analizados corresponden a distintos momentos –aspecto considerado en el presente trabajo–, se debe comprender que el desarrollo de dichas instituciones respondieron a un evento “pan hispanoamericano” donde

fue frecuente el traslado de religiosas desde un convento ya establecido para fundar uno nuevo, muchas veces a grandes distancias del de origen.

Para efectuar el análisis gamma y establecer los respectivos índices espaciales, se eligió en cada plano conventual un espacio físico definido con subestructuras pertenecientes a las celdas con el objetivo de centrar la discusión en torno a los espacios de mayor privacidad de las religiosas. Posterior a esto se enumeraron las estructuras, definidas como nodos (en color azul) y accesos (en color rojo) que conforman el convento (ver Figuras 2 y 4).

EL CONVENTO DE SANTA CATALINA DE AREQUIPA

El convento Santa Catalina de Arequipa de regla dominica fue fundado en 1579 a partir de las gestiones del cabildo de la ciudad y la venia del virrey Francisco de Toledo, quien incluso aportó fondos para su construcción. La iniciativa fue llevada a cabo por doña Ana Gutiérrez y una acaudalada viuda, doña María Álvarez de Carmona, también citada como María Álvarez Guzmán, la que profesó en él junto a su hija y fue la primera priora (Cantuarias, 2002; Serrera, 2015).

La historia constructiva del convento se extiende desde sus orígenes hasta nuestros días, y el resultado de la misma constituye una especie de ciudad amullada de piedra, ladrillos y cal de gran extensión que abarca aproximada de 20.426 m² (Serrera, 2015). La estructura interna del convento cuenta con una iglesia de una nave, y en el interior se distinguen tres claustros, plazas, jardines, huertas, almacenes, entre otras dependencias. Su espacio más antiguo es conocido como la ciudadela, correspondiente a un sector entre callejuelas y callejones en donde se disponen celdas de diversos tamaños, “algunas como chalecitos con estructura de duplex, desde las que tienen cuatro o cinco piezas, con su patio posterior y azotea, hasta las que disponen de dos pequeñas habitaciones” (Serrera, 2015, p. 47). Asimismo, en parte de las habitaciones se distinguen en los dinteles de las puertas de acceso los blasones familiares de las religiosas de alto rango, lo que implicaba que su prestigio en relación al origen y parentesco se mantenía en el interior (Serrera, 2015).

La vida de las mujeres en dicho espacio era de tipo conventual dispersa, eso implicaba que, en general, esta transcurría en sus aposentos y espacios definidos para cada cual según su rango social y posibilidades económicas y solo en ciertos horarios compartían comunitariamente la misa, procesiones intra claustro, entre otros (Serrera, 2015).

Aunque es una descripción tardía en comparación al año de origen del convento, llama la atención los relatos de Flora Tristan (2006) a inicios del siglo XIX en donde señala la debilidad de dicha vida comunitaria reflejada, por ejemplo, a través de prácticamente el abandono de los espacios comunes como los refectorios. Por otra parte, Tristan (2006) describe con respecto a la realidad arquitectónica de dicho espacio,

La distribución interior del convento es muy extraña. Se compone de dos cuerpos de construcción, uno de los cuales se llama el antiguo convento y el otro el nuevo. Este último comprende tres claustros pequeños muy elegantemente contruidos. Las celdas son pequeñas, pero ventiladas y muy claras. En el centro del patio hay un círculo sembrado de flores y dos hermosas fuentes que alimentan la frescura y la limpieza. El exterior de los claustros está tapizado con viñas. Se comunica con el antiguo convento por medio de una calle escarpada. Es éste un verdadero laberinto compuesto de una cantidad de calles y callejuelas en toda dirección y atravesado por una calle principal a la que se sube como por una escalera. Esas calles y callejuelas están cerradas por las celdas que son, a su vez, otros tantos cuerpos de una

construcción original. Las religiosas que las habitan se hallan como en pequeñas casas de campo. He visto algunas de aquellas celdas que tienen un patio de entrada bastante espacioso como para criar aves y donde se halla la cocina y el alojamiento de los esclavos. A continuación un segundo patio en el que se han levantado dos o tres cuartos. Enseñada, un jardín y un pequeño retiro cuyo techo forma una terraza (Tristan, 2006, p 388).

Asimismo, llama la atención la descripción de la celda de la abadesa de dicho convento,

Cuando me repuse un poco la buena señora quiso de todos modos acompañarme a la celda que me destinaba. ¡Oh!, ¡qué amor de celda! ¡Y cuántas de nuestras elegantes quisieran tenerla como boudoir! Imagínense un cuartito abovedado de diez a doce pies de ancho por catorce o dieciséis de largo cubierto íntegramente con una hermosa alfombra inglesa con dibujos turcos. En medio, una puertecita en ojiva, a cada lado una ventana pequeña del mismo estilo y las dos ventanas provistas de cortinas de seda color cereza con franjas negras y azules. A un lado del cuarto una cama de fierro barnizado con un colchón forrado en cutí inglés recubierto por un rico tapiz proveniente del Cuzco. Cerca del diván unos cojines para uso de los visitantes y lindos banquitos de tapicería. En el fondo se abría un nicho ocupado por una hermosa consola con mármol blanco que imitaba con bastante propiedad un altar pequeño (Tristan, 2006, p. 385-386).

Este tipo de relatos permiten comprender la naturaleza espacial y material de los conventos calzados y que pese a los conflictos con el exterior se mantuvieron iniciado el siglo XIX, en los albores de la república, pero que finalmente fue mermando en el contexto del desarrollo de la sociedad ilustrada y la consolidación del capitalismo industrial. Asimismo, dicho desorden no sólo se expresa en lo arquitectónico, según Tristan (2006), sino también en el comportamiento, describiendo a las religiosas como ruidosas en comparación a las religiosas del convento de las carmelitas de Santa Rosa de regla estricta en la misma ciudad de Arequipa⁷.

Bajo este contexto, para este caso de estudio se tomó parte de la denominada ciudadela como espacio correspondiente a uno de los sectores más antiguo del convento y que constituye un conjunto integrado de celdas ubicado entre la calle Sevilla por el norte, la calle Toledo por el Oeste y la calle Granada por el Este (ver Figura 1). En este espacio se identificaron 41 estructuras, de ese total para este análisis sólo se consideraron 26 estructuras o nodos, siendo éste el número de índice de escala, dado que los otros nodos restantes si bien están anexados a la ciudadela, no están integrados a ésta ya que el acceso a estos recintos se realiza de manera absolutamente independiente⁸. Por otra parte, dentro este conjunto se identificaron 34 accesos que integran las 26 estructuras (ver Figura 3).

Con respecto a la función de los recintos seleccionados se cuenta con 8 celdas (No 1, 5, 6, 9, 13, 14, 21 y 26 respectivamente), 2 cocinas (No 16 y 22), 6 patios (No 3, 8, 12, 15, 17 y 23), 4 estructuras que se atribuyeron a pasillos (No 10, 11, 24 y 25) y otras 6 en los que no se halló una función (No 2, 4, 7, 18, 19 y 20). El número de conexiones totales dentro de este complejo tomadas para este análisis es de 34, las que han sido señaladas con color rojo en el plano (ver Figura 2). De este total, 8 tienen relación directa con el exterior (No 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8) (ver Figura 4).

⁷ Estas mismas dinámicas se repiten en otros conventos de la Hispanoamérica colonial destacando el caso del Convento de Las Agustinas de Santiago de Chile también de orden calzada, que para la misma época dispone del relato de la viajera inglesa Maria Graham que en una visita a dicho convento en 1822 hace referencia a que éste es uno de los conventos más hermosos de Santiago y que contaba con 7 patios y que “es una felicidad que debido a las nuevas disposiciones gubernativas todos los conventos hayan quedado pobres, porque así hay esperanzas de que pronto disminuyan” (Graham, 1988, p. 153).

⁸ Estos espacios independientes, no fueron cuantificados para este análisis. Tampoco se consideró las posibles plantas altas de algunas celdas particulares ya que no se encuentra especificada dicha información.

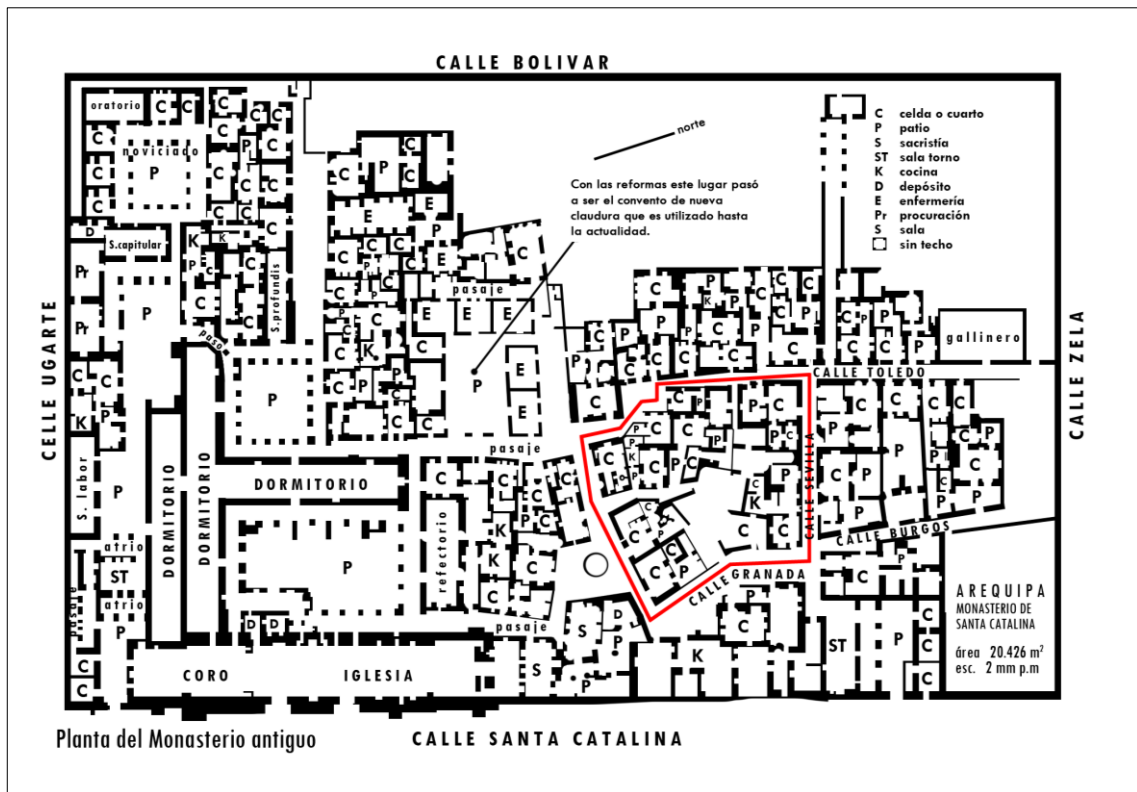


Figura 1. Plano convento Santa Catalina de Arequipa, con modificación en donde se indica sector utilizado para el análisis marcada en color rojo. Fuente: Raffo & Olivares (2005, p. 140).



Figura 2. Imagen actual convento Santa Catalina de Arequipa (Fotografía D. Goldschmidt, 2011).



Figura 3. Análisis gamma sobre plano convento Santa Catalina de Arequipa en parte de la ciudadela. En números rojos indican accesos y en números azules se indican nodos. Elaboración propia (2020).

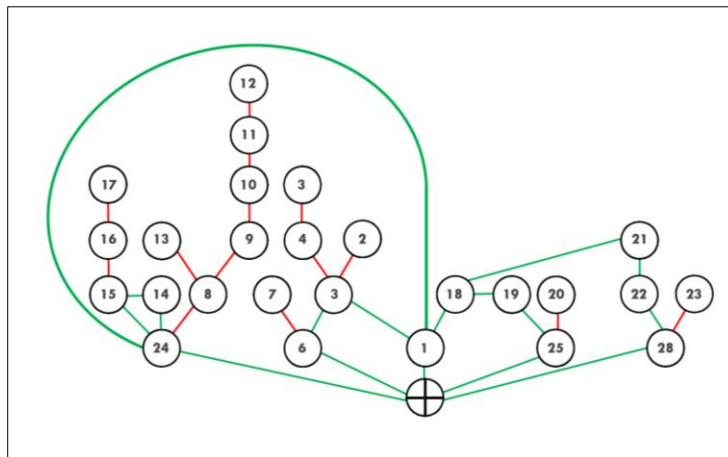


Figura 4. Diagrama análisis gamma en Santa Catalina de Arequipa. En líneas rojas se indican espacios no distributivos y en líneas verdes se señalan espacios distributivos. Elaboración propia (2020).

Tabla 1. Cuadro con índices de integración parte de la ciudadela, Convento Santa Catalina de Arequipa. Elaboración propia (2020).

Índices	Resultados
Índice de integración	1,3
Índice de Complejidad A	60
Índice de Complejidad B ⁹	5,15

⁹ El índice de complejidad B se midió, en este caso en particular, a partir de establecer un promedio total. Es decir, se promedió el índice del total de las estructuras sobre la base de sus 5 potenciales salidas o accesos, siendo su promedio 5,15.

En el complejo de la ciudadela de Santa Catalina de Arequipa hay múltiples estructuras diferenciales que dan cuenta de una dinámica de jerarquía en la apropiación, uso y transformación de los espacios. A partir de los resultados antes expuestos, se puede apreciar que el tipo de estructuras que predominó son las distributivas, esto implica que a partir de ellas se puede acceder a más habitaciones o nodos (ver tabla 1). Lo anterior se condice con que a mayor integración de los espacios, es decir, a mayor cantidad de vías de acceso o salida menos control se ejerce sobre las decisiones de movilidad, lo que implica mayores posibilidades de tránsito¹⁰ (Zarankin, 2002).

Por lo tanto, la presencia actual de las estructuras y su construcción a inicios de la Colonia nos permite vislumbrar el panorama sobre las dinámicas sociales y empoderamiento femenino de la época y cómo fue cambiando a través del tiempo, observándose en el plano del convento que las estructuras más intrincadas son las más tempranas. Fue durante este período que predomina una visión sobre el castigo en donde el espacio como estrategia de control no es lo central. Asimismo, las descripciones sobre sus dinámicas internas en el siglo XIX dan cuenta de la continuidad de una lógica de uso del espacio propia de una sociedad Barroca, vinculado a una mantención en las formas de habitar tradicional de dichas religiosas, independiente de lo que ocurría en otros conventos de tipo descalzos.

En ese sentido, se puede plantear que avanzado el siglo XVIII Santa Catalina operó como un espacio extemporáneo que mantuvo relaciones sociales, ideológicas y espirituales de una sociedad barroca, no obstante, se fueron integrando estructuras arquitectónicas de mayor control, atendiendo a la presión que se ejercía desde el exterior de la institución. De este modo, es posible que dicha dinámica se mantuviera probablemente por su condición de espacio institucionalizado¹¹ que poseyó una conexión limitada y controlada con el mundo exterior, lo que implicó una separación, aunque no completa, de la realidad del mundo exterior y una mayor capacidad de agenciamiento de las religiosas y ocupantes de dicho convento.

EL CONVENTO DE SANTA CATALINA DE SENA

El arribo de las monjas desde Córdoba pertenecientes a la Segunda Orden Dominica al convento de Santa Catalina de Sena ocurrió en 1745. Como antecedentes a la fundación del convento, destacó una primera solicitud de parte del procurador de la ciudad de Buenos Aires al Cabildo, en 1653, petición en donde doña Inés Romero de Santa Cruz en conjunto con otras personas ofrecía sus recursos, sin embargo, la misma no prosperó. Posteriormente en 1715 se reiteró la solicitud, la que fue sostenida por don Dionisio de Torres Briceño, otorgándose la licencia por Real Cédula del 27 de octubre de 1707, no obstante, con la muerte del sostenedor en 1729 se generaron una serie de problemas que llevaron al traslado del convento a la ubicación actual (Braccio, 2000).

La construcción del edificio se inició en 1738, por Juan de Narbona sobre planos de Giovanni Bianchi. Al inicio con la llegada de las religiosas en 1745 se utilizó la iglesia y el primer claustro. En tanto, el segundo

¹⁰ Aunque hay que considerar la posibilidad que en el convento de Santa Catalina de Arequipa algunas salidas y entradas pueden haber sido exclusivas para algunos miembros del convento, ya sea por afinidad o por estatus. Sin embargo, no contamos con la información.

¹¹ Se entiende por espacios institucionalizados como lugares “de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” (Goffman, 2001, p. 13). Esta rutina diaria configura una realidad que es extemporánea muchas veces a lo que ocurre en el mundo exterior y permiten dinámicas sociales que no serían permitidos en otros contextos.

claustro, que no fue planificado originalmente, fue recién ocupado en 1755 luego de algunas polémicas sobre los pagos al constructor (Schávelzon & Silveira, 2005). Esta disputa generó que se tuvieron que realizar nuevas letrinas en la zona de atrás del Coro Bajo, ya que las segundas habían quedado en el sector sin acceso y las religiosas de velo negro no compartían con las de velo blanco y menos con las donadas, sirvientas y esclavas. Es interesante destacar la existencia de una capilla y un cementerio especializado para esclavos al inicio del desarrollo del convento, comprendiendo que en general estos ocupaban una porción del cementerio común, dicha división pudo estar vinculada a la disponibilidad de terrenos en relación a las disputas con el constructor (Schávelzon & Silveira, 2005). Lo anterior pone de manifiesto un tema recurrente de la jerarquía social dentro de los conventos (Schávelzon & Silveira, 2005) y que, pese a mermar durante el siglo XIX se mantuvo, lo que permite comprender el vínculo de las jerarquías al interior de los conventos con la estructura social fuera de ellos, las que estaban cruzadas por categorías como las castas.

En el contexto de excavaciones arqueológicas realizadas por Schávelzon y Silveira (2005), uno de los datos más interesantes de las religiosas guarda relación con los desechos hallados en el tendido de las zanjas en el patio del claustro donde, además de evidencias constructivas, se encontraron tres grupos de objetos que dan cuenta sobre la vida cotidiana, éstos corresponden a elementos de decoración del jardín, objetos posiblemente extraviados y elementos enterrados como basura. Estos elementos revelan que las posesiones de las religiosas y del convento en general eran austeras, relacionada con los votos de pobreza declarado. Sin embargo, la alimentación muestra un panorama distinto, observándose una gastronomía variada y apetitosa.

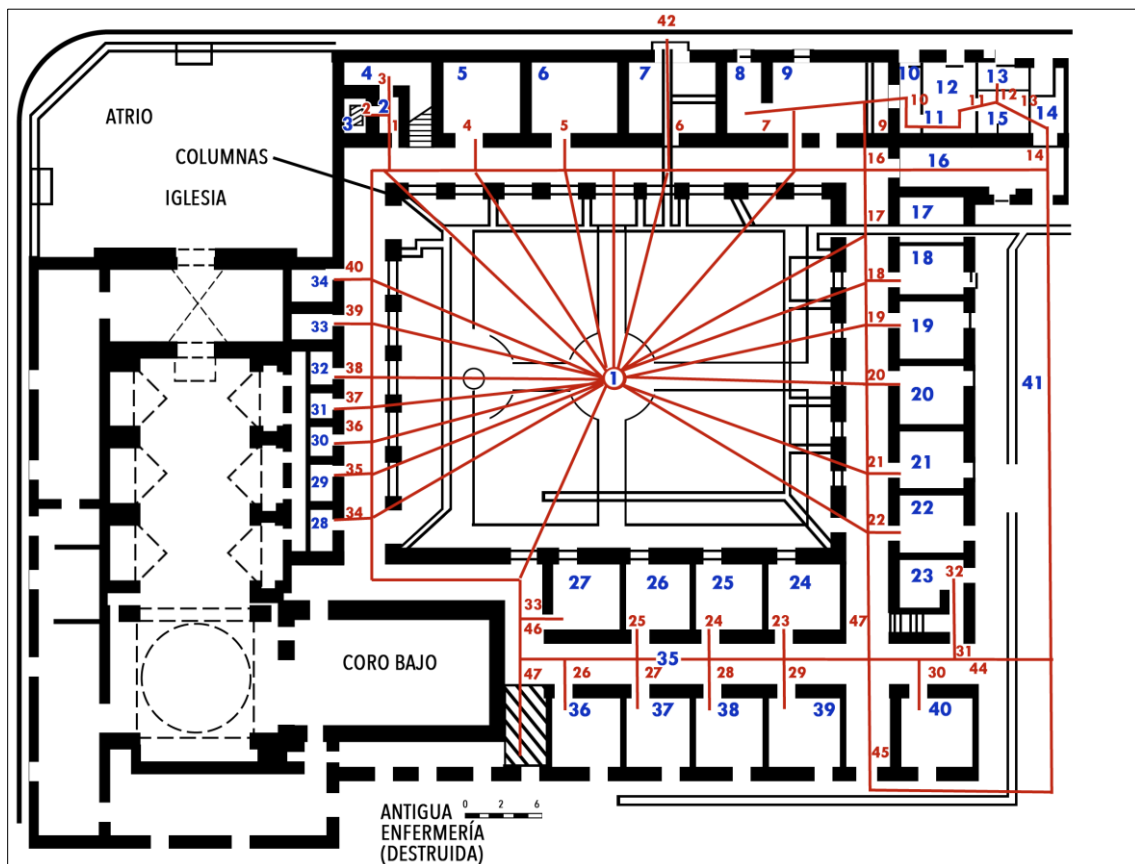


Figura 5. Plano de elaboración propia (2020) del convento Santa Catalina de Sena con análisis gamma, basado en plano de Schavelzon y Silveira (2005, p. 124). En números rojos se indican accesos y en números azules se señalan nodos.

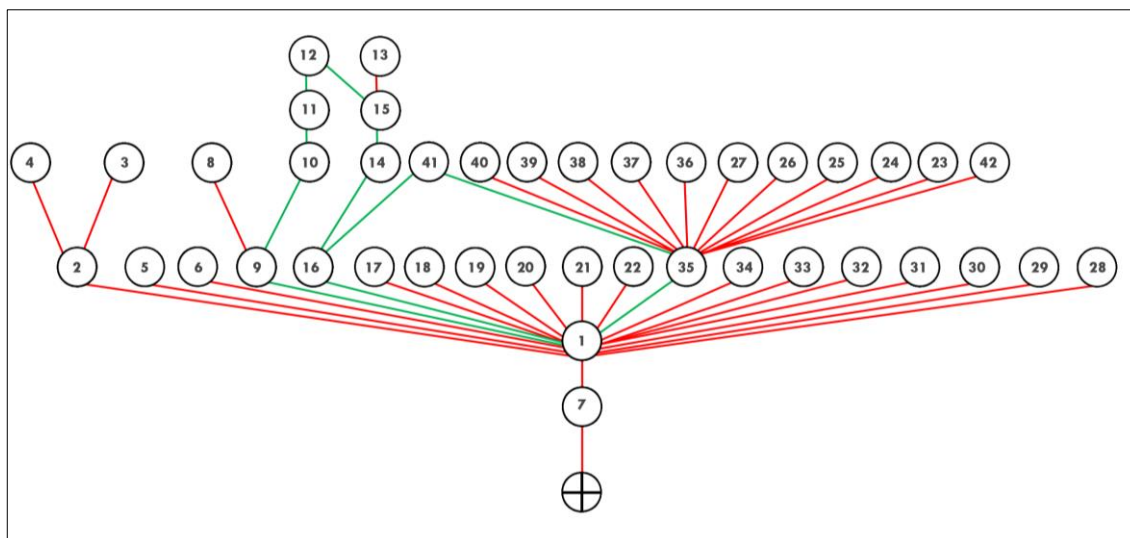


Figura 6. Diagrama análisis gamma sobre plano convento Santa Catalina de Arequipa. En líneas rojas se indican espacios no distributivos y en líneas verdes se señalan espacios distributivos. Elaboración propia (2020).

Para este caso se tomó el plano del claustro (ver Figura 5), el que se conformó por más de 42 estructuras/nodo de diversos tamaños y 47 accesos siendo ambas cifras muy similares, lo que coincide con una distribución centralizada del edificio. De estas estructuras o nodos se plantea que las estructuras 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 y 15 tuvieron funciones orientadas a un carácter comunitario dentro del convento. Esto porque entre ellas presentan un índice de integración mayor que el resto de las estructuras del convento pudiendo acceder a su interior por 3 vías alternativas. A su vez, son las únicas que presentan ventanas que dan hacia la salida del convento y se encuentran (como conjunto integrado) anexas a la estructura 7 que es la única salida hacia el exterior (acceso 42).

Tabla 2. Índices de integración Convento Santa Catalina de Sena. Elaboración propia (2020).

Índices	Resultados
Índice de integración	1,1
Índice de Complejidad A	89
Índice de Complejidad B ¹²	3,57

De este modo, vemos que el diseño espacial del convento de Santa Catalina de Sena incentivó la centralidad¹³, instalando en los patios interiores elementos marcadores (como otra forma regular) ya sea piletas de aguas o claros circulares en los jardines, que inducían a pasar por ahí. Esta idea de centralidad es muy relevante, ya que busca dirigir las formas de moverse en el espacio y consecuentemente de relacionarse, en donde para entrar o salir de las estructuras secundarias y periféricas se hace necesario acceder por espacios limitados.

¹² El índice de complejidad B se midió a partir de establecer un promedio total. Es decir, se promedió el índice del total de las estructuras sobre la base de sus potenciales salidas o accesos, siendo su promedio 3,57 (150 dividido en 42).

¹³ Las estructuras centrales son “una composición estable y concentrada compuesta de numerosos espacios secundarios que se agrupan en torno a uno central, dominante y de mayor tamaño” (Ching, 1982, p. 206).

En ese sentido, se toma el concepto de panóptico de Bentham (Foucault, 1976, 1980) que surge a mediados del siglo XVIII no sólo como una solución constructiva sino filosófica en torno al rol del espacio en el control de los cuerpos. El dispositivo arquitectónico tipo panóptico opera como un medio de control a partir de generar un modelo espacial que induce a “un estado de consciente y permanente visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 1976, p. 204), neutralizando potenciales focos de descontrol (ver Figura 7).



Figura 7. Recreación estructural central. Colaboración de Arturo Scheidegger (2009).

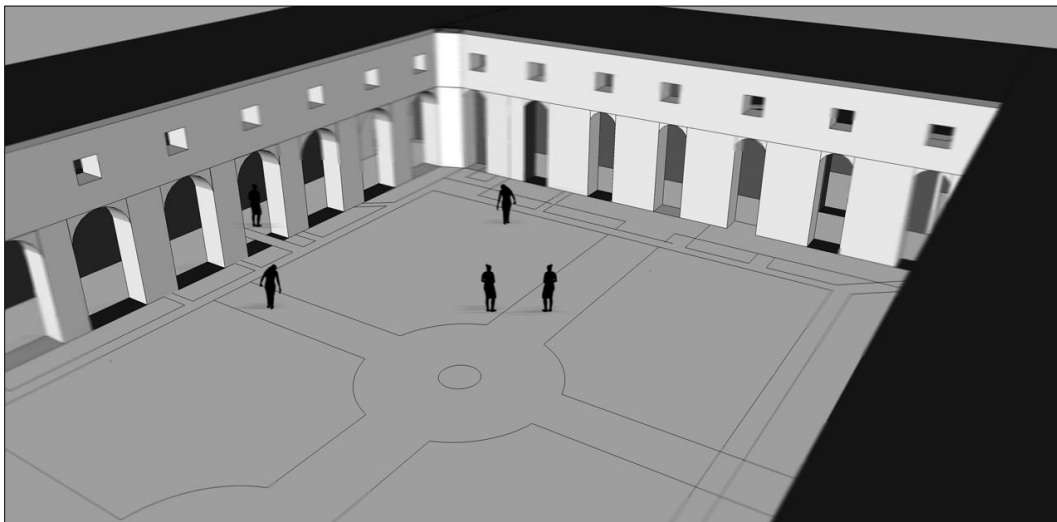


Figura 8. Recreación estructural central. Colaboración de Arturo Scheidegger (2009).

Estos espacios de control empezaron a predominar dentro de los conventos de fines de la colonia en donde las celdas se ubicaron una al lado de la otra, en torno a un punto central, en donde la única área de circulación apunta de forma axial al punto central (el patio conventual), impidiendo que la comunicación entre celdas

ocurra sin ser potencialmente vista. En este caso, para el convento de Santa Catalina de Sena, la torre de vigilancia es la estructura 1 y 35 ya que se está obligado a pasar por ellas¹⁴.

Lo anterior además se condice con otra serie de medidas tomadas a mediados del siglo XVIII relacionadas con el control económico a las religiosas, comprendiendo que al minar la posibilidad de tener bienes propios ya no podían modificar sus propias celdas y espacios aledaños.

REFLEXIONES FINALES

Desde el análisis propuesto se reflexiona a partir de la espacialidad y la arquitectura, – como evidencia material –, la transformación histórica del rol de las mujeres religiosas y sus implicancias en las dinámicas al interior de los conventos relacionadas con las diversas jerarquías sociales durante el Periodo Colonial, tanto al interior de los espacios conventuales, como su relación con los contextos sociopolíticos y culturales fuera de estos.

En este caso en particular, el diseño y la configuración de estos espacios en dos momentos, – es decir, a fines del siglo XVI y a mediados del siglo XVIII y en dos regiones –, permite ver las dinámicas internas de uso y transformación de los conventos en relación a la agencia de las religiosas y los contextos específicos, así como las dinámicas sociales en relación al orden patriarcal representado tanto por la iglesia como por la sociedad colonial. Lo anterior, relacionado con una transformación social desde una sociedad barroca en donde las dimensiones religiosas, políticas y económicas constituían un todo complejo (Peire & Di Stefano, 2004), y en donde la principal forma de control se ejercía través del castigo físico, a una sociedad ilustrada, cuyos referentes principales cambiaron al alero del desarrollo de una sociedad secular o disciplinar donde una de las principales formas de control se dio por medio del espacio (Zarankin, 1999a).

A partir del análisis gamma y los índices de integración aplicados, en ambos casos en sectores de las celdas de las religiosas, se pudo establecer dinámicas particulares de uso y transformación del espacio, observándose mayor libertad de uso y movimiento en el espacio a inicios del Periodo Colonial y a lo largo del tiempo en el convento de Santa Catalina de Arequipa, orden calzada. En este caso en particular, hay múltiples estructuras correspondiente a espacios distributivos que equivalen al 69% del total de las estructuras consideradas para el análisis, lo que da cuenta que para salir o llegar a cada lugar existían varias vías posibles; por tanto, implica mayor capacidad de decisión y de generar espacialidades alternativas. Lo anterior también se observa a partir de la heterogeneidad formal de las estructuras pudiéndose apreciar en el plano una gran variedad tipológica de celdas, lo que da cuenta de un manejo diferencial de la propiedad de parte de ciertos grupos dentro del cenobio¹⁵.

En tanto, en el convento de Santa Catalina de Sena los espacios distributivos, sólo equivalen al 29% de las estructuras totales analizadas. A su vez, destaca que, en general, las celdas sólo tienen una única salida hacia el espacio exterior, lo que implica que el poder de decisión en lo referente a la circulación era escaso. De este modo, para el espacio de las celdas en Santa Catalina de Sena se estableció una estructura de tipo central; este

¹⁴ Un ejemplo explícito de esto se puede apreciar en el convento de las Capuchinas en la ciudad de La Antigua, Guatemala (1736), donde sus celdas están distribuidas de forma muy similar a un panóptico (Valdés, 2002).

¹⁵ En este ejemplo se incluyó una parte limitada del convento, debido a que constituye uno de los espacios más tempranos de su desarrollo. Esto provoca una diferencia sustancial al momento de comparar los dos conventos, puesto que en el de Arequipa no fue necesario tomar una muestra total para ver como operó la jerarquización y empoderamiento de las religiosas.

tipo de espacios, de carácter panoptical buscaba generar medidas de control y disciplinamiento a partir de utilizar estrategias que inducen a la permanente sensación de vigilancia. En ese sentido, como plantea Foucault (1976), se integra la inversión del principio del calabozo que buscaba minar espacios oscuros, que en este caso fomentaban y reflejaban el empoderamiento de ciertas religiosas lo que se legitimaba dentro de un contexto místico contrario al discurso médico ilustrado que se fue forjando desde mediados del siglo XVIII.

De tal modo, la construcción de estos espacios impuestos desde la sociedad patriarcal colonial y posteriormente ilustrada, implicó una mirada relacionada con el confinamiento femenino a lugares determinados. Esto puede vincularse con lo que menciona Hernando (2000, 2002) en relación a que la identidad femenina se ha asociado históricamente, dentro de un modelo binario, a un énfasis en los ideales colectivos por sobre los individuales y constreñidos a espacios delimitados; a diferencia de la identidad masculina en donde históricamente ha prevalecido el desarrollo de roles instrumentales, donde la individualidad constituye una de sus características principales. Esto ha significado, en términos históricos, según la autora, más que no acceder al poder, no generar deseos de conseguirlo, siendo en consecuencia la mujer mucho más apegada a sus tradiciones. No obstante, como se puede ver en este trabajo, se debe aclarar que la constricción espacial de las mujeres a los claustros no determinó la vivencia de dicha espacialidad impuesta, sino más bien permitió el desarrollo de espacialidades alternativas que entraron en pugna con las autoridades patriarcales, así como también con otros ejes de poder relacionados en el mundo colonial como las castas.

Consecuentemente, el modelo de identidad binario resulta limitante puesto que responde a una lógica heteronormativa, lógica que ha primado en las aproximaciones arqueológicas y también en los estudio historiográfico sobre religiosas en Hispanoamérica. En ese sentido, es interesante considerar las propuestas desarrolladas por la teoría queer/cuir (Moral, 2014) donde el género y las formas en las que éste se expresa va más allá de los atributos biológicos y reproductivos (Gilchrist, 1994; Voss, 2012), comprendiendo que dentro de los espacios conventuales se pudieron generar múltiples identidades que se sustentaron a partir de la interrelación entre cuerpos sexuados, roles de género, casta, clase, rango etario, etnicidad y materialidad¹⁶. De tal modo, el modelo de imposición sexual constituye una práctica colonial no sólo desde las dinámicas del mundo hispano sino también desde la misma investigación (Voss, 2008).

La complejidad antes descrita da cuenta que las religiosas no fueron entes pasivos y la arquitectura, constituyó una expresión material de dichos campos de lucha entre poderes e ideologías (Zarankin, 1999a), en donde se contrapuso lo ideal (la Iglesia y sus normas patriarcales) y lo real (comportamiento social dentro del convento).

Lo anterior no solo se reflejó en la arquitectura conventual sino también a través de otros soportes materiales, incluido el cuerpo, que le dan un carácter complejo y dinámico al concepto de espacio planteado por Hernando (2000, 2002). En este contexto, destaca la escritura hagiográfica como soporte material que permitió transgredir espacios reservados principalmente para los hombres relacionado, por una parte, a la idea del reconocimiento a través de la autoría como también a través de la espacialidad en torno al viaje (Goldschmidt, 2010a). Un ejemplo de lo anterior son los escritos de Sor Úrsula Suárez, quien a partir de sus encuentros místicos con Dios, expandió su identidad fuera de los muros conventuales, a través de viajes místicos al infierno y a lugares remotos que ni los hombres más aventurados lograban alcanzar (Canovas, 1990;

¹⁶ Entendiendo también a los propios cuerpos como una materialidad más.

Valdés, 1992; Goldschmidt, 2010a)¹⁷ y que son considerados por ellas mismas y por su sociedad actos reales que también permiten replantear la idea de espacio estática.

Por otra parte, dentro de un plano individual, otros soportes como el vestuario también constituyeron elementos que dan cuenta sobre ámbitos espaciales de transgresión. Si bien el vestuario religioso por medio del hábito fue un elemento uniformador, también fue un marcador de jerarquía no sólo con relación al tipo de velo vinculado a diferenciación de castas; sino también, al uso de objetos complementarios como joyas¹⁸, aspecto que al igual que con la arquitectura y uso del espacio entró en pugna con la autoridad patriarcal (Goldschmidt, 2010a, 2010b).

Finalmente, se comprende a los conventos como espacios sensitivos, lo que implica integrar una mirada de la arqueología que explore dimensiones de la materialidad que permite producir interpretaciones sobre las personas que vivieron y consecuentemente sintieron dichos espacios (Hamilakis, 2015). En este contexto, el diseño y uso de estos espacios guarda relevancia en relación con el control sensorial en dichos lugares, donde el diseño del espacio para generar medidas de control visual no fue el único dispositivo sensitivo sino también el sonido. Lo anterior en el entendido que gran parte de las religiosas contaron con votos de silencio lo que limitaba la posibilidad de poder hablar, cuestión que según lo descrito por Tristan en el siglo XIX se observaba como una gran diferencia entre el convento de descalzas de carmelitas descritas como mujeres juiciosas y silenciosas y las de Santa Catalina de Arequipa descritas como ruidosas y desordenadas, juicio que se condice con las sensaciones en torno al diseño y uso del espacio entre ordenes calzadas y descalzadas.

La evolución de los espacios con respecto a los cambios que experimentó la sociedad durante el Periodo Colonial también tiene su correlato material fuera de los conventos, destacando por ejemplo que en las casas coloniales se describen como espacios altamente integrados en donde todas las ramas familiares, sirvientes y esclavos compartieron y convivieron en los espacios domésticos con sus amos bajo el mando del padre encargado de proteger y velar por todos sus subordinados en donde “Las personas debían considerarse a sí mismas más como miembros de un grupo que como individuos” (Araya, 2005, p.164). En este caso los conventos, como contextos domésticos, reprodujeron esta idea familiar, pero a modo de matriarcado. Este concepto familiar se mantuvo hasta el siglo XIX, no así en los conventos, que como se expone, su modificación espacial comenzó a operar desde mediados del siglo XVIII. De este modo, estos dispositivos fueron aplicados en primera instancia sobre los géneros considerados más débiles, ya que la casa en contradicción con los conventos durante el siglo XVIII evidencia una gran integración interna arquitectónica entre sus espacios (Araya, 2005; Zarankin, 1999b).

Por lo tanto, la fundación de los espacios conventuales y posteriormente la introducción paulatina del pensamiento ilustrado tuvo como consecuencia un mayor control desde la perspectiva espacial por parte de las instituciones masculinas hacia las religiosas, aunque no minó por completo el desarrollo de expresiones espaciales particulares. Esta dinámica de homogenización del espacio también se expresó a partir de la disminución de ciertas jerarquías sociales basadas en las castas y consecuentemente en la etnicidad de las

¹⁷ Este tipo de relatos permitió a sor Úrsula Suárez (Canovas, 1992) y a otras religiosas como Sor Juana Inés de La Cruz en México (Paz, 1982), salir del anonimato y ser referentes intelectuales y sociales, elemento clave para que algunas religiosas hicieran carrera dentro de su convento y llegar a ser madre superiora.

¹⁸ Ornamentación que junto al vestuario puede ser visto como una materialidad que opera como una extensión cultural de los propios cuerpos naturales (Alberti, 2006).

religiosas. Esto, en el contexto de los nuevos ideales de los incipientes Estados, donde todos y todas eran hijos de la Nación¹⁹, aspecto que incidió también en los roles de género²⁰.

Lo anterior se dio en un contexto de la transformación de una economía capitalista mercantil a una de tipo industrial, que se consolidó hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuya progresiva especialización conllevó a nuevas maneras de sociabilización, en relación al desarrollo de una sociedad productiva. Por lo tanto, a partir de la Republica los conventos femeninos se adaptaron a nuevos ideales manteniendo una vigencia como institución religiosa en torno a dos esferas claves dentro de los Estados-Naciones; la estructura hospitalaria y las escuelas. Vemos así, como la religiosa ilustrada sale de los altos muros conventuales y adquiere un rol protagónico en estos espacios (Egaña *et al.*, 2003), los que pueden ser vistos como una prolongación arquitectónica del convento tipo panóptico. Espacios que en primera instancia fueron aplicados a religiosas para luego delegar en ellas la responsabilidad de enseñar el modo de habitar en los mismos, acorde a los nuevos preceptos cívicos modernos que perduran de forma eficiente hasta hoy en día e incluso en la configuración de nuestros propios hogares.

AGRADECIMIENTOS

A Arturo Scheidegger Alvarado por la figura 7 y 8, a Daniel Letelier Cosmelli y Lucas Gutiérrez Lafrentz por las traducciones. Asimismo, se agradece a los evaluadores del presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, M. (1994). *Monjas y conventos. La experiencia del claustro. Colección mujeres en la cultura Chilena*. Santiago: SERNAM.
- Alberti, B (2006). Diferencia sexual y objetos activos: cuerpos, sexo/género y la cultura material. En Williams, V. & B. Alberti (eds.). *Género y Etnicidad en la Arqueología Sudamericana* (pp. 73-84). Olavarría: Ediciones INCUAPA/UNICEN.
- Anderson, J. (1990). Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2(1), 77- 117.
- Araya, A. (2005). Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio. En Sagredo, E. & C. Gazmuri (eds.). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile de la conquista a 1840* (pp. 160-197). Santiago: Ediciones Taurus.
- Ares, B. (2004). Mancebas de españoles, Madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. En: editado por Gonzalbo, P. & B. Ares (eds.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas* (pp. 15-39). Sevilla- México: EEHA y CEH.
- Armacanqui-tipacti, E. (1999). *Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana Peruana. Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina 21*. Cuzco: Editorial CBC.

¹⁹ Donde se incluye misiones religiosas femeninas fuera de los ámbitos urbanos en nuevos espacios de las incipientes repúblicas con la finalidad de incluir a pueblos originarios como nuevos ciudadanos.

²⁰ Los conventos ya no tienen sentido como “reguladores de mercado” para seguir manteniendo a las mujeres blancas casaderas como un bien escaso y de prestigio al ser ahora todos hijos e hijas de una misma nación.

- Baena, A. (2008). La mujer española y el discurso moralista en la Nueva España (s. XVI-XVII). En Coloquio Familia y organización social en Europa y América siglos XV-XX. Murcia y Albacete. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.22012>.
- Blanton, R. (1994). *Houses End Households*. New York: Plenum Press.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial anagrama S.A.
- Braccio, M. (2000). Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires. *Colonial Latin American Review* 9(2), 187-212. doi: 10.1080/713657417 .
- Burns, K. (2008). *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Centro de Estudios Andinos e IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Cánovas, R. (1990). Úrsula Suárez (monja Chilena 1666-1749): la autobiografía como penitencia. *Revista Chilena de Literatura* 35, 97-115.
- Cantuarias, R. (2002). Beaterios y monjíos en el Perú virreinal. *Bira* 29, 65-79.
- Cavieres, E. (1995). Consensualidad, familia e hijos naturales. Aconcagua en la segunda mitad del siglo XVIII. *Cuadernos de Historia* 15, 219-239.
- Ching, F. (1982). *Arquitectura: forma, espacio y orden*. México: Editorial G. Gilli.
- Cruz, I. de la Taille-Trétinville, A. & Fuentes, A. (2019). *Cerámica perfumada de las monjas Clarisas: Desde Chile hacia el mundo. Oficio, terapéutica y consumo, siglos XVI-XX*. Santiago: Ediciones UC.
- Eco, U. (1968). *La Estructura Ausente. Introducción a la semiótica* (3era ed.). Barcelona: Editorial Lumen.
- Egaña, L., I. Núñez., & C. Salinas. (2003). *La educación primaria en Chile: 1860-1930. Una aventura de niñas y maestras*. Santiago: Editorial LOM.
- 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). *Revista de Historia y Religión*, 9, 123-142.
- Funari, P. & Zarankin, A. (2003). Social Archaeology of Housing from a Latina American Perspective. A Case Study. *Journal of Social Archaeology* 2(1):23-45.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1980). *El ojo del poder*, Traducción; Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria. (Vigésima sexta edición). Barcelona: La Piqueta.
- Fraschina, A. (2008). Reformas en los conventos de monjas de hispanoamérica, 1750-1865: Cambios y Continuidades. *Hispania Sacra* LX, 122, 445-466.
- Gilchrist, R. (1994). *Gender and Material Culture. The archaeology of religious women*. Londres: Routledge Editores.
- Graham, M. (1988). *Diario de mi residencia en Chile*. Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre.
- Goffman, E. (2001). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Goldschmidt, D. (2010a). *Conventos y mujeres en la Colonia chilena. Un estudio arqueológico sobre género y arquitectura*. (Tesis de pregrado en Arqueología no publicada). Universidad SEK, Santiago.
- Goldschmidt, D. (2010b). *Conventos y mujeres. Un estudio arqueológico sobre género y arquitectura*. En: Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo III, 983-988.
- González, D. (1995). Fragmentos de la vida cotidiana a través de los procesos de divorcio. La sociedad colonial limeña en el siglo XVI. *Histórica*. XIX (2), 197-218.

- Hamilakis, Y. (2015). *Arqueología y los sentidos*. Experiencia, memorias y afectos. Madrid: Jas Arqueología editorial.
- Hampe, T. (eds) (2007). *La mujer en la Historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Harvey, P. (1989). *Genero, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documentos de trabajo. No 33. Lima: IEP.
- Hernando, A. (2000). Hombres del tiempo y mujeres del espacio. Individualidad, Poder e identidades de género. *Arqueología Espacial* 22, 23-44.
- Hernando, A. (2002). *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Editorial AKAL.
- Hillier, B. & Hanson J. (1984). *The Social Logic of Space*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Iglesias, M. (1999). El rol de las mujeres religiosas en la transmisión de la fe cristiana en la época colonial en Chile: una mirada conventual. *Revista Cyber Humanitatis* 11, s/p.
- Lara, N. (2019). Vestir los hábitos: Las Beatas del Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac a inicios del siglo XIX. En: C. Rozas (ed). *Género y mujeres en la Historia del Perú*. (pp. 173-202). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavalle, B. (2001). Amor y opresión en los Andes coloniales. Editorial IFEA e IEP, Lima.
- Lavrin, A.(1992). Religiosas. En: Hoberman, L.S. y Socolow. S (eds). *Ciudades y sociedad en América Latina Colonial* (pp. 175-213). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Letelier, J. & Goldschmidt, D. (2019). Surcando fronteras. Las isabelas de Osorno y el rapto de sor Francisca a fines del siglo XVI. *Revista Fronteras de la Historia*, 24(2), 130-160.
- Macera, P. (1977). Sexo y coloniaje. *Trabajos de Historia*, 3, 297-352.
- Mannarelli, M. E. (1993). *Pecados Públicos. La ilegitimidad en XVII*. Lima: Editorial Flora Tristán.
- Mannarelli, M. E. (2007). Espacios femeninos en la sociedad colonial. Meza, C. & T. Hampe (eds.). *La mujer en la historia del Perú* (pp. 191-215). Lima: Fondo editorial del Congreso de Perú.
- Mañana, P., Blanco, R. & Ayán, X. (2002). Arqueotectura 1: bases teórico y metodológicas para una arqueología de la arquitectura. *Tapa* 25, 14-24.
- Martínez, P. (2004). *La libertad femenina de dar lugar a Dios. Discursos religiosos de poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú Colonial*. Lima: Ediciones Manuela Ramos y Ediciones UNMSM.
- Martínez-Andrade, L. (2008). La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina. *Amérique Latine histoire et mémoire. Les Cahiers Alhims*, 15. Obtenido de <http://alhim.revues.org/2878>.
- Markus, T. (1993). *Buildings & Power: Freedom and Control in the Origin of Modern Building Types*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Millar, R & Duhart, C.G. (2005). La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplina y devociones. En Sagredo, E. & Gazmuri, C. (eds.) *Historia de la vida privada en Chile*. El Chile de la conquista a 1840. (pp. 125-160). Santiago: Ediciones Taurus.
- Montecino, S. (1993). *Madres y Huachos*. Alegorías del mestizaje chileno. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Moral, E. (2014). ¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico. *Revista ArqueoWeb* 15, 248-269.
- Muñoz, J.G. (2005). Mujeres y vida privada en el Chile colonial. En Sagredo, E. & Gazmuri, C. (eds.) *Historia de la vida privada en Chile. El Chile de la conquista a 1840*. (pp. 95-124). Santiago: Ediciones Taurus.

- Ortega, M. (1988). La educación de la mujer en la ilustración española. Universidad Autónoma de Madrid. *Revista de educación*, N° Extraordinario 1, 303-325.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A.
- Peire, J. & Di Stefano, R. (2004). De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata. *Andes*, núm. 15, (15), 117-150.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Raffo, C & Olivares, I. (2005). *Santa Catalina. El monasterio de Arequipa*. Lima: Ediciones Turísticas del Sur.
- Ratto, C. (2009). La ciudad dentro de la gran ciudad: Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 31(94): 59-92. <https://dx.doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2009.94.2285>
- Sánchez, J. E. (1981). *La geografía y el Espacio Social del Poder*. Barcelona: Los libros de la Frontera.
- Sánchez, J. (1998). La arqueología de la arquitectura. Aplicación de nuevos modelos de análisis a estructuras de la alta Andalucía en la época Ibérica. *Trabajos de Prehistoria* 55 (2), 89-109.
- Salinas, C. (1994). *Las chilenas de la Colonia, Virtud sumisa, amor rebelde*. Santiago: LOM ediciones.
- Salazar, N. (2005). Los monasterios femeninos. En Colegio de México (eds). *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo II: la ciudad Barroca. (pp. 221-259). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sarabia, M.J. & Arenas, I. (2006). Riqueza Monástica en la América Colonial: las Concepcionistas de la ciudad de México en el siglo XVIII. En *Descubriendo el Nuevo Mundo*. Estudios americanistas en homenaje a Carmen Gómez. (pp. 199- 210) Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Schávelzon, D. & M. Silveira (2005). La vida cotidiana en un convento colonial: Santa Catalina de Sena a través de la arqueología. *Mundo de Antes* 4, 105-126. Obtenido de <http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista4/7.%20Articulo%20Schavelson.pdf>.
- Schwartz, S. (1995). Colonial Identities and the Sociedad de Castas. *Colonial Latin American Review*, 4, 185-201.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, M. compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Ediciones PUEG.
- Serrera, R. (2015). *Mujeres en clausura: macroconventos peruanos en el barroco*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Editorial Bartolomé de las Casas.
- Spivak, G. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* (Traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez). Barcelona: MACBA.
- Tristan, F.(2006). *Peregrinación de una Paria*. Lima: Fondo Editorial Universidad de San Marcos.
- Valdés, A. (1992). *El espacio literario de la mujer en la colonia*. En Ver desde la Mujer editado por Olga Grau. pp. 83-55. Santiago: Ediciones La Morada/Editorial Cuarto Propio.
- Valdés, A. (2002). Sor Úrsula Suárez (1666-1749): aproximación a su cuerpo. *Revista Chilena de Literatura*. 6, 183-204.
- Van Deusen, N. (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano*. Lima: IFEA y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Voss, B. (2008). Sexual effects. Postcolonial and Queer perspective on the Archaeology of Sexuality and Empire (pp. 11-28). En Voss, B & Casella, E. (eds.) *Archaeology of colonialism. Intimate encounters and Sexual Effects*. Cambridge University Press.
- Voss, B. (2012). Intimate Encounters. An Archaeology of Sexualities within colonial World. *Annual Review of Anthropology* 37, 317-336.
- Zarankin, A. (1999a). Arqueología de la arquitectura: Another brick in the wall. *Revista do Museu de Arqueología e etnología*. Suplemento 3: 119-128.
- Zarankin, A. (1999b). Casa tomada; sistema, poder y vivienda familiar. En Zarankin, A. & Acuto, F. (eds.). *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. (Pp. 239-272). Buenos Aires: Ediciones del Tridente.
- Zarankin, A. (2002). *Paredes que Domesticam: Arqueología da Arquitectura Escolar Capitalista. O caso de Buenos Aires.*, Campiñas: Editorial UNICAMP.
- Zarankin, A. (2003). Arqueología de la arquitectura, modelando al individuo disciplinado en la sociedad capitalista. *Revista de arqueología Americana*, 22, 25-41.
- Zegarra, M. (2001). La construcción de la madre y de la familia sentimental. Una visión del tema a través del Mercurio Peruano. *Histórica*. XXV (1): 161-207.
- Zusman, P. (2013). La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. *Revista de Geografía Norte Grande*, 54: 51-66.