

Recuperando e interpretando las desigualdades sociales coloniales en claustro. La comunidad conventual de Nuestra Señora de los Remedios de Santa Mónica de La Plata (Charcas), 1574–1620

Más de cuatro siglos atrás, el Monasterio de los Remedios fue la puerta de ingreso de un grupo selecto de mujeres a una ciudad supuestamente aislada construida dentro de otra, la de La Plata, sede de la Audiencia de Charcas desde 1561. La fundación misma del convento y el interés con que la elite platense se involucró en la tarea despertaron mi interés en una institución clave para avanzar en el conocimiento de la sociedad colonial, su sostenimiento y reproducción. De allí la mirada profana con la cual abordo a una institución religiosa tras la que atisbo las variables y fundamentos de la dominación en la larga duración junto a la producción y reproducción de los valores, prácticas y representaciones coloniales, en la que asimismo se develan las desigualdades y jerarquías sociales. La fundación del convento (Brizuela Molina 2017) remite a la elite encomendera de Charcas, a su persecución de estatus, a su ideal señorial, a sus prejuicios y, sobre todo, responde a los postulados ideológicos de una sociedad racializada situada en la catolicidad.¹

El Monasterio de los Remedios, hoy reducido a una iglesia, magnífico monumento que los vecinos de Sucre conocen como Las Mónicas, se fundó en 1574 bajo la advocación de Santa Mónica y la supervisión religiosa de la Orden de San

1 Los teóricos religiosos y científicos peninsulares del siglo de la conquista de América utilizan la voz *raza* para diferenciar a los otros de los propios. Se trata de una categoría fluida, incierta, diseñada, apropiada, reconfigurada y capturada en contextos específicos signados por modelos simbólicos y regulados por relaciones de poder. Proyectar la categoría raza y su consecuencia, el racismo, para interpretar las fisuras sociales, cimentar las inferiorizaciones, justificar las discriminaciones y amparar las estigmatizaciones resulta inapropiado para caracterizar a la sociedad colonial, en tanto la fuerza del componente biológico está ausente. Los autores seleccionados aluden a los patrones de dominación en una sociedad racializada, entendiendo la racialización como un proceso dinámico que se expresa tras el entramado de articulaciones sociales complejas, prejuicios y naturalizaciones asimétricas sostenidas a través de dispositivos relacionales que incluyen, sobre todo, aspectos religiosos, estamentales, genealógicos, simbólicos, discursivos, institucionales, subjetivos, entre otros, que abonan a la producción y reproducción de las diferencias a fin de sostener el monopolio del poder. Véase: Quijano 1992; 2000: 369–374; Martínez 2008: 9–11, 25–26; Burns 2008; Hering Torres 2011a: 35, 2011b: 10, 12, 30–32; Schaub and Sebastiani 2014: 23–26; Schaub 2016; Catelli 2017: 89–117.

Agustín (Calancha [1657] 1976: III, 1177–1179; García Quintanilla 1963, III: 147–153).² El Monasterio permaneció activo hasta la primera década del siglo XX, cuando se incorporó a la obra de la Compañía de Jesús y a su colegio del Sagrado Corazón.

La fundación del primer cenobio femenino en Charcas coincidió con la misma constitución de los linajes de la elite, encabezados mayoritariamente por los encomenderos de La Plata, ciudad cabecera de la jurisdicción. Los fundadores distaban de pertenecer a la nobleza peninsular, a la que pretendían emular, de allí la obsesión compartida por la genealogía y la descendencia junto al deliberado esfuerzo por constituir linajes que mostraran el patrimonio y el estatus recién adquiridos tras la conquista y que proyectaban legar a sus generaciones venideras. Sin embargo, tales intenciones tropezaron con inconvenientes surgidos de los propios conquistadores y de las prevenciones generadas por la monarquía católica y sus instituciones.

A diferencia de la peninsular, la encomienda indiana estaba limitada a dos vidas, la del tenedor y su descendiente o cónyuge legítimo, de manera que para transferirla el beneficiario debía estar casado legítimamente y, preferentemente, haber procreado un heredero. Hacia el fin de las Guerras Civiles (1538–1548) que anarquizaron el Perú hasta mediados de la década de 1550, numerosos encomenderos mantenían concubinas indígenas y unos pocos estaban casados legítimamente con españolas o mestizas. Las hijas mestizas ilegítimas de los conquistadores, si reconocidas y criadas en el hogar paterno, dentro de los valores, cultura y religión peninsulares, podían superar la mácula de nacimiento o “imperfección genealógica” (Martínez 2008: 61–70, 82–85) y, de esa manera, integrarse a la elite, participando del mercado matrimonial como si fueran españolas (Presta 1997: 35–39; Presta 2005; Presta 2014: 25, 28–30). En el contexto ideológico castellano, que sostenía que la religión, la cultura y los valores se transmitían por la sangre, la paterna, y su señorío en la conquista junto a la crianza en su medio, permitía a las mestizas de la primera generación alcanzar estatus y calidad, posicionándose al tope de la jerarquía social.

Quienes sucedieron a los encomenderos de la generación inicial, nuevos repartos mediante, eligieron cuidadosamente sus parejas buscando constituirse en elite de larga duración reforzando un *habitus* (Bourdieu 1977:73; 1979:189–197; 1980:52–65) que, anticipándose a su reglamentación legal, ponderaba el matrimonio entre pares para reproducir las jerarquías sociales (Chacón Jiménez y J. Martínez López 1990: 33–35; Bestard Camps 1992; Comas d’Argemir 1992). Ello parangonaba una sociedad que iba edificándose en una suerte de “ficción genealógica” que, en su afán de ascenso social merced a la gesta conquistadora, valoraba (y hasta inventaba) la posesión de pedigrí y alardeaba la descendencia

2 Archivo General de Indias (en adelante AGI) Charcas 78, N° 24; AGI Charcas 418, L. 1.

de cristianos viejos junto a la hiperbolización del honor, todos valores esenciales e imprescindibles que hacían a la *calidad* de un individuo y a su visibilidad social como “puro”, por entonces sinónimo de “lindo”, marcadores que se transmitían por la sangre.³

Para el pesar de sus noveles fortunas, los nuevos linajes encomenderos fueron notablemente prolíficos y algunos en descendencia femenina. Casar a una hija con el candidato correcto significaba dotarla conforme al inflado honor familiar, comprometiendo la recientemente adquirida fortuna. Sabiendo que su patrimonio a más de desgazarse podía escurrirse en manos de un candidato ajeno al linaje, los progenitores decidían a cuantas hijas matrimoniar. Entonces, de no contraer matrimonio, las doncellas tampoco podían permanecer en soltería en el hogar familiar, de manera que el páter familias negociaba su tránsito a otro vínculo, tan indisoluble como el secular (Vigil 1994: 208–209). Devenir en esposa de Cristo, ingresando a un convento, era la alternativa perfecta y deseable para estrechar lazos con otra familia, la conventual, y un candidato perfecto, quien demandaba, a través de sus representantes, menores aportes dotales para desposar a sus consortes. A cambio, las esposas de Cristo debían honrar la castidad, probar legitimidad de origen, mostrar genealogía y prestigio social a la vez que compartir su amor y devoción junto a otras en el claustro, ámbito corporativo en el que se mantenían el orden social y los valores establecidos (Burns 1999: 33, 146; Lavrin 2008: 18–22). De allí que el establecimiento de un convento, además de incrementar las relaciones sociales y la notabilidad de sus fundadores, contribuía, asimismo, a salvaguardar el frágil capital material de la elite benefactora. Fue así que el encomendero vallisoletano Diego de Zárate, que había procreado diez hijos, entre ellos 6 mujeres, fatigó denodadamente entre propios y ajenos la obtención del permiso eclesiástico y virreinal para fundar el monasterio.⁴

Intentando justificar y [en]cubrir sus reales propósitos, Zárate y sus pares fundadores sustentaron su propuesta en la necesidad de amparar a las huérfanas hijas de conquistadores. Según el imaginario de género de la época, a más de vivir en pobreza, estas doncellas estaban en *peligro*, razón del necesario remedio o sostén económico para sobrevivir conforme a su estatus (Lavrin 2008: 1–2). Entiéndase por peligro la pérdida de la honra, ya que no había otra opción para las huérfanas que sucumbir frente a hombres que robarían su honor a expensas

3 Lindo, limpio e impecable son conceptos de valor que denotaban desde el siglo XV la pureza de un individuo y anteceden a la categoría de limpieza de sangre, extendida a partir de la centuria siguiente. La pureza se aplica a la pertenencia religiosa, a la ausencia de mezclas cuyo fundamento no está en la piel, en el color, sino en la creencia y la cultura cuya transmisión fluía por la sangre. (Martínez 2008: 47–50; Hering Torres 2011a: 37–38; 2011b: 29, 32; Böttcher, Hausberger y Hering Torres 2011: 9–13).

4 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Escrituras Públicas (en adelante ABNB, EP) Vol. 19 Juan García Torrico – La Plata, 5.7. 1582, f. 660v.

de su manutención. La opción binaria manifiesta en casarse con un candidato adecuado o vivir en pecado podía evitarse si en un convento cercano se *deposítara* a esas mujeres honorables en manos de Cristo, el mejor y, al mismo tiempo, el económicamente menos demandante e interesado de los novios disponibles.⁵

Tanto el Virrey don Francisco de Toledo como el Rey Felipe II coincidieron en la necesidad de la fundación y se comprometieron en remitir una ayuda financiera que rápidamente decidieron suspender (Calancha 1976 [1639] III: 1177–1181; García Quintanilla 1963, III: 145–153; Levillier 1922, II: 11–16).⁶ Toledo, y Felipe II por su consejo, retacearon el apoyo al comprobar que el convento platense negaba el ingreso a doncellas que no fueran de origen español y distaran de guardar lazos familiares con los primeros habitantes de la región. El Virrey esperaba que Los Remedios fuese socialmente más abierto e inclusivo, condicionando la financiación a que las monjas pertenecieran a diferentes estratos sociales y calidades (Presta 2019: 21).⁷ La magnitud del problema derivó en la intercesión de los oidores de la Real Audiencia de Charcas, quienes representados por el Licenciado Barros de San Millán se comprometieron a que las autoridades del convento y sus monjas consintieran en el ingreso de un tercio de doncellas mestizas (Levillier 1922, II: 11–16). Estas disputas trascendían lo económico pues brotaban de los prejuicios y valores fundados en la falta de limpieza de sangre y el origen de las aspirantes, factores que bien podrían soslayarse tras la firmeza de la postura audiential, pero, sobre todo, por la acuciante necesidad de fondos. Mientras que las familias de las jóvenes de la elite, en ocasiones, tan solo integraban una parte de la dote o eran remisas a pagarla en tiempo y forma, las mestizas las abonaban al ingresar, sin excepción alguna.

Si bien el enclaustramiento constituía una especificidad de género, en tanto sólo aplicaba a las mujeres (Lavrin 2008: 8), la supuesta exención de la autoridad masculina y la liberación de las inequidades de género en el claustro merecen mensura adecuada. Cualquiera fuera su condición, las mujeres estaban legalmente subordinadas a sus parientes masculinos, sobre todo, a sus padres y

5 La documentación del siglo XVI manifiesta el ingreso o admisión de las novicias, monjas y demás mujeres en el convento en calidad de depósito y utiliza el verbo depositar para concretar el acto de estadía en el claustro. Habrá de atenderse a las varias y tradicionales acepciones de “depositar” que aluden tanto a entregar o confiar a alguien como poner a alguien en un lugar donde pueda manifestarse, y a su voluntad, y también encerrar, contener, colocar algo en un sitio determinado y por tiempo indefinido.

6 AGI Charcas 418, L. 1. Registro de oficio y partes para la Audiencia de Charcas, 161v; AGI Charcas 31.

7 Por similares motivos, Toledo había desafiado previamente al Cabildo de Cuzco cuando los padres fundadores pretendieron que exclusivamente las monjas de velo negro y, entre ellas, las de probada legitimidad y ascendencia genealógica, fueran las abadesas o superiores en detrimento de las restantes monjas, las que de modo alguno eran elegibles como autoridades (Burns 1999: 36–37).

maridos, pero también a hermanos, hijos y tutores, quienes encarnaban los fundamentos patriarcales de la sociedad y, generalmente, decidían sus ingresos al claustro. Estimo que las monjas experimentaron una más laxa supervisión masculina dado que, al vivir fuera del hogar familiar, el control era menos sofocante, aunque de modo alguno su confinamiento derivaba en la autonomía de sus decisiones.

Mientras que algunas monjas efectuaron sus elecciones de profesar de manera individual, otras aceptaron el mandato masculino forjador de su destino; algunas desafiaron el confinamiento y varias no cumplieron con los votos requeridos de castidad, pobreza, reclusión y obediencia. Historias individuales ilustran cómo las doncellas decidían convertirse en monjas por convicción espiritual, mientras que otras cumplían, con o sin resistencia, las decisiones familiares. Algunas ingresaron furtivamente al convento para evitar los rigores de la justicia y su segura condena civil y social debido a los graves delitos cometidos.⁸ En el imaginario social y cultural del Antiguo Régimen, las faltas graves eran patrimonio de los de abajo y si cometidos por algún miembro de la elite, la corporación se cerraba en sí misma a fin de sortear y silenciar el crimen, en la convicción de amparar a un ofensor procedente de un linaje de probada pureza y calidad. Más allá de exponer diferentes y controversiales formas de ingreso al claustro, en esta oportunidad enfatizo los desafíos a la homogeneidad social y la notoria estigmatización de ciertas religiosas dentro del claustro, espacio en que, más allá del color de los velos, se reiteraban las discriminaciones sujetas a la limpieza y calidad palpables en el siglo, constituyendo ésta una propuesta original para el espacio charqueño que abona, además, a las numerosas investigaciones que sobre las mujeres en reclusión han proliferado en los estudios coloniales Hispano Americanos en las últimas décadas.

En orden de abordar las discriminaciones en el claustro, retornemos a la caracterización inicial que hicéramos de la sociedad colonial como racializada. Tal adjetivación remite, sin dudas, a la categoría raza; sin embargo, raza, como construcción biológica diferenciadora y segregadora, no aplica a las sociedades pre-modernas. La voz raza en el siglo XVI aplica a los grupos no cristianos, señalando la alteridad religiosa y cultural verificada en la península en los moros y judíos, al decir de entonces, gente de mala casta o de raza, de linaje abyecto o impuro, más allá de su sincera conversión. Si hay un sinónimo de la categoría de raza peninsular extendida a la sociedad colonial es mancha, mácula y, por extensión, mezcla, de manera que quien “tiene raza” no está limpio (Hering Torres

8 Burns sostiene que, por siglos, las familias cuzqueñas enviaron sus hijas al convento, a veces formalmente, otras de manera furtiva, a fin de ser criadas y educadas en el claustro. Yo observo el ingreso furtivo desde una perspectiva diferente, asociada al delito y la transgresión privada o pública (Burns 1999: 3; Presta 2000: 244–247; 2019: 21–22).

2011a: 42). De allí la fortaleza conceptual, ideológica, política y social de lo que se dio en llamar “limpieza de sangre”, expresión de la excelencia familiar e individual, ideal de la pureza debida a la cristiandad, fuente de ponderación de la ancestralidad religiosa, elogio del capital simbólico o herencia inmaterial, que confluía y avanzaba, asimismo, hacia la diferenciación del otro y la intolerancia (Burns 2007: 35–39; Hering Torres 2011a: 35–40). De esas premisas se nutren las nociones y diferencias entre “cristianos viejos y nuevos” y los futuros estatutos de limpieza y las necesarias pruebas genealógicas de quienes aspiraban al funcionario, al ingreso a órdenes militares y la educación superior en los colegios mayores, para lo cual era perentorio mostrar una foja de pureza de linaje o de “buena raza”, por oposición a la manchada (Hering Torres 2011b: 37–46). Toda la sociedad castellana estuvo impregnada de exclusiones y discriminaciones fundadas en la limpieza y sus contenidos, resaltando la legitimidad de nacimiento y la calidad. La sociedad colonial, incluido el convento, no fue una excepción a esas valoraciones que hacían a las diferencias entre sus miembros. En esta oportunidad, esas, y no otras, son las desigualdades que observo dentro del claustro. Las mismas exceden las prácticas cuestionables de y entre las religiosas, estando por encima de delitos y crímenes intolerables, aún para el estamento que podía no verse alcanzado por la abyección del comportamiento atribuible de los de abajo, estigmatizado por etiquetas que, supuestamente, coincidían con su condición o estado.

El mismo ideario monástico de convivencia en la clausura bajo valores y reglas institucionales se ve fisurado por las desigualdades embebidas en la racialización del siglo. Ese ideal estalla tras las historias y voces recuperadas de las monjas de Los Remedios, cuyos retazos de vida y sentimientos personales, discriminaciones y divisiones surgen de documentación administrativa de archivo que invita a abordar, construir y develar las desigualdades sociales y la pirámide conventual que emerge en estas páginas. Testimonios individuales, deseos personales y tensiones familiares, ingresos controversiales y escurridizos bienes dotales, junto a sugerentes silencios, se recuperan de las hojas notariales que condicen con las prácticas y representaciones de las elites y sus aspirantes, donde la simulación abonaba la acostumbrada manera de presentación privada y pública.⁹

En la primavera de 1602, el Secretario de la Real Audiencia, Juan de Losa Barahona, se presentaba en Los Remedios junto a doña Francisca de Alvarado, hija legítima de una familia encomendera, a quien decía apoyar financieramente

9 El honor, la verdad, la honestidad y la bondad integran, entre otros valores, los atribuidos a los nobles, togados y prelados, siendo el embuste, la falsedad y la haraganería, condenables y patrimonio los de abajo. La omisión y el silencio frente a una falta de diferente tenor y nivel eran operativas para fingir el crimen, formando parte de la llamada cultura del simulacro o disimulo, patrimonio asimismo de las elites que, aunque indeseable, era menos condenable que la mentira (Hespanha 1994–1995:65; 1996: 61–62; 1998:62).

en su decisión de profesar, obligándose a erogar los 2.000 pesos ensayados de dote al momento en que la novicia tomara estado. El Secretario fundamentaba tal compromiso en las obligaciones habidas con los padres de doña Francisca.¹⁰ Acercándose la fecha de profesión, la novicia hizo llamar a un notario. Detrás de las rejas del coro, que la separaban del escribano y los tres necesarios testigos, doña Francisca se identificaba como la legítima esposa de Pedro González Picón, con quien tenía cuatro hijos. Continuaba diciendo que su marido la había amedrentado, amenazado y acusado ante la Audiencia de un hecho criminal cuya naturaleza no explicitaba, aunque negaba su autoría, por el que estaba condenada a muerte en rebeldía, de manera tal que, “aunque inocente de dicho delito como mujer frágil y que no entendía de sus ofensas, sola y sin amparo alguno se había venido a este convento”.¹¹ Imposibilitada de litigar frente a un marido poderoso que inducía, persuadía y atemorizaba a los testigos, habiendo perdido su dote y propiedades adicionales, había accedido al consejo de hombres y mujeres que su marido le había enviado para que profesara, so pena de perder hasta sus hijos a quienes el temido esposo, a falta de su consentimiento, “echaría de la tierra”. Más allá del declamado daño, doña Francisca lamentaba que el claustro no le había provisto ni abrigo ni tranquilidad sino el rechazo de una comunidad temerosa de su marido, a quien describía como poderoso y colérico. Abandonada y en soledad, había resuelto, exclamación mediante, pedir justicia y no profesar dado que carecía de intención y ánimo de ser religiosa.¹² A pesar de la exclamación que decía triplicar, en junio de 1604 doña Francisca, esta vez decidida a profesar, volvía a hablar. Ofrecía su filiación familiar, nombraba a su esposo y a los cuatro hijos que habían procreado, Pedro, Francisco, Juan y Cristobalina, siendo el mayor de 16 años y la menor de 9. Contradiendo su contundente exclamación, decía que “por algunas causas justas y a mí convenientes me recogí en el Monasterio de Monjas de Nuestra Señora de los Remedios de esta ciudad”, donde después de haber pasado algunos años y experimentado la observancia de la religión y las normas, solicitó al obispo el hábito de religiosa, en lo que consintieron la priora y la comunidad. Como al casarse en el siglo, enumeraba sus bienes, los dotales que había llevado al matrimonio con González Picón y sus arras, más aquellos recibidos al profesar, además de la dote que por

10 Doña Francisca era hija legítima del capitán Cristóbal Barba de Alvarado y de Ana de Olmos, difuntos, ABNB EP Vol. 71 Alonso Fernández Michel – La Plata, 4.9.1602, f. 680r–681v.

11 ABNB EP Vol. 63 Juan Fernández de Castro – La Plata, 6.10.1603, f. 563r. En los *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas* no existe registro alguno sobre un pleito entre los nombrados o acuerdo de los oidores sobre condenar a la dicente.

12 ABNB EP Vol. 63 Juan Fernández de Castro – La Plata, 6.10.1603, fs. 563r–v. Se denomina exclamación a la expresión de los sentimientos que involucran a quien expresa una deseo o exhortación en que se deja constancia de una solicitud que atañe sólo a quien la invoca. Tal figura aparece en las notarías coloniales sin distinción de género y alude a una posición contraria a la situación del solicitante.

ella entregara el Secretario Losa Barahona al monasterio. En ese instante, renunciaba definitivamente a sus bienes dotales y gananciales en favor de sus hijos legítimos.¹³

Como si la escritura previa hubiera sido nula, a comienzos de 1605, doña Francisca vuelve a manifestarse. En vísperas de su profesión, se presentaba ante el vicario y provisor del obispado, la priora de Los Remedios, el escribano actuante y testigos, reiterando su intención de convertirse en religiosa, a la vez que detallaba los bienes que había recibido de su benefactor para ingresar al convento, mientras volvía a renunciar a su hacienda personal y gananciales, que legaba en favor de su marido e hijos, “como si fuese fallecida pues en cuanto al siglo y habiendo hecho la dicha profesión me hago muerta”.¹⁴

Cuando en 1607 falleció quien fuera su marido en el siglo, la monja doña Francisca de Alvarado interpuso un recurso de nulidad ante el cabildo eclesiástico del obispado de La Plata aduciendo a su forzada profesión.¹⁵ Dos veces casada y viuda en el siglo, doña Francisca quería prescindir de su marido espiritual. ¿Era factible divorciarse de Dios? Al parecer, lo fue, dadas las opacidades de un pleito y la consecuente profesión forzada. En algún momento entre 1607 y 1611, la monja profesa logró la nulidad de sus votos pues en mayo de 1612 firmaba un poder en favor de su nuevo esposo, Luis Guerra Salazar, para cobrar de los herederos y albaceas de quien fuera su primer marido, Pedro González Picón, su dote, arras, gananciales y demás bienes que pudieran corresponderle. Viuda en segundas nupcias en el siglo y liberada de los votos en el convento, doña Francisca testó en 1644.¹⁶

En marzo de 1610, luego de que sus padres fallecieran, las tres hijas del mercader Juan Ramírez Tellez y doña Luisa de Haro, hija ilegítima del licenciado Antonio López de Haro, oidor que fuera de la primera audiencia de La Plata, eran admitidas en Los Remedios en calidad de novicias para profesar al año del ingreso. Doña Fabiana y doña Luisa de Haro y doña Ana de Espinoza habían sellado ese compromiso frente a la abadesa, la comunidad de monjas y su hermano mayor y tutor, quien se había comprometido a pagar 2.000 pesos ensayados de dote por cada una más 100 pesos en concepto de manutención y ajuar para cada novicia.¹⁷ Luego de un año de vida en reclusión, sin haber recibido manutención ni dotes, bajo la figura de la exclamación, las tres hermanas declaraban haber sido persuadidas, forzadas y apremiadas por su hermano y cu-

13 ABNB EP Vol. 100 Agustín de Herrera – La Plata, 4.6.1604, fs. 352r–357v.

14 ABNB EP Vol. 100 Agustín de Herrera – La Plata, 17.2.1605, fs. 491r–497v.

15 ABNB EP Vol. 125 Gaspar Núñez de Chaves – La Plata, 29.3.1607, fs. 154v–155v; ABNB EP Vol. 140 Juan de Loarte – La Plata, 11.3.1607, fs. 75-v.

16 ABNB EP Vol. 217 Diego de Toledo – La Plata, 4.4.1644, fs. 42r–42v, documento trunco y deteriorado.

17 ABNB EP Vol. 142 Alonso Fernández Michel – La Plata, 12.5.1607, fs. 359r–360v.

rador a entrar al convento, previa cesión de sus bienes. Protestaban la renuncia de sus legítimas y la donación que habían otorgado contra su voluntad, aunque mantenían el deseo de profesar, para luego decidir el destino de sus bienes.¹⁸ Con dificultades y transacciones variadas efectuadas por su hermano, las tres profesaron y testaron antes de tomar los votos, legando sus bienes definitivamente a su tutor y curador. No obstante ello, los montos de las dotes y réditos de los censos con que se habían garantizado, distaban de cancelarse conforme a los vencimientos pautados.¹⁹

La historia de doña Jerónima de Zárate Ondegardo completa este breve círculo de profesiones efectuadas bajo críticas circunstancias profanas. Se trata de una de las hijas del fundador, Diego de Zárate, y sobrina del Lic. Polo Ondegardo, hermano de su progenitor. Se había casado con el rico minero potosino Alonso Tufiño en 1582, quien había recibido una dote menor que duplicó en arras debido a la calidad de su esposa. Tal como lo narrara previamente, diez años más tarde, “aquel desafortunado matrimonio terminó en un escándalo público” que la elite se encargó de encubrir, simular y maquillar (Presta 2000: 245; 2019: 21–22, 27). Doña Jerónima tenía una relación ilícita con el hijo del corregidor de Potosí, que podía aniquilar su honor y el de su familia si trascendía más allá del cenáculo de sus encuentros amorosos. Cegados por su pasión, los amantes planificaron el asesinato de Tufiño. El plan falló y, a pesar de haber recibido numerosas puñaladas en la calle, el marido sobrevivió lo suficiente para narrar lo ocurrido y reconocer a los sicarios. Mientras el amante huía de Potosí, doña Jerónima buscó refugio en casa de su madre, quien junto a sus hijas y otra dama de la elite la depositó furtivamente en Los Remedios, donde rápidamente profesó como monja de velo negro, utilizando su nombre del siglo, doña Jerónima de Zárate Ondegardo. Años más tarde, la inspiradora del crimen, ejerció, sucesivamente, como superiora, priora y maestra de novicias, lo cual habla de la forma en que las jerarquías sociales prevalecían por sobre la sincera vocación, la castidad, la obediencia y el honor, reglas específicas a seguir en el convento, cuyas transgresiones las elites se encargaban de enmascarar y disimular (Presta 2019: 22; 2020).

Por otro lado, las mestizas que no eran ni hijas ni parientes de los conquistadores, tal como fuera acordado, eran excepcionalmente admitidas en Los Remedios, sobre todo, si pagaban el monto de las dotes que ayudaban a solventar las necesidades económicas de la institución. De modo alguno esas mestizas eran

18 ABNB EP Vol. 78 Alonso Fernández Michel – La Plata, 10.3.1610, fs. 540–543v; ABNB EP Vol. 128 Gaspar Núñez de Chaves – La Plata, 22.6.1611, fs. 206–v.

19 ABNB EP Vol. 145 Alonso Fernández Michel – La Plata, 10.3.1610, fs. 16r–19v; ABNB EP Vol. 84 Alonso Fernández Michel – La Plata, 10.1.1618, fs. 182r–188v; ABNB EP Vol. 151 Alonso Fernández Michel – La Plata, 21.2.1618, fs. 712v–714v; Id., La Plata, 21.3.1618, fs. 708r–712r.

tratadas como iguales. La discriminación era habitual en el claustro; entre novicias y profesas, entre las monjas de velo blanco y las de velo negro y, entre éstas últimas y aquellas que vestían igual velo, aunque acreditaban menor rango social. Es justamente en este grupo privilegiado del claustro en el que se observa la forma en que una genealogía inexistente, un origen familiar signado por la mezcla, la ilegitimidad de nacimiento y la falta de limpieza reforzaban otras iniquidades, incluidas las de género, doblemente verificadas en la alteridad de las mestizas.

Entre 1607 y 1608 había 54 profesas en Los Remedios.²⁰ Cincuenta de ellas conservaron los nombres habidos en el siglo (Ver Figura 1), lo cual era notorio al momento de firmar contratos colectivos o individuales ante notarios y testigos, al congregarse en capítulo para acordar cuestiones inherentes a la administración del convento o al ingreso de una novicia.²¹ Los nombres de familia me permiten trazar los derroteros genealógicos, generacionales y de vida, pero también ponderar la fortaleza de la marca de origen exteriorizada en el linaje. Entre esas monjas de coro o velo negro que rubricaban escrituras colectivas, había tres firmas de monjas cuyos nombres eran aquellos tomados luego de la profesión. Las fuentes que ofrecen información acerca del ingreso de María de San Francisco, María de la Trinidad y María de Jesús en Los Remedios permiten conocer que eran mestizas e hijas ilegítimas, cuyos padres o tutores habían pagado las dotes en el momento de la toma de votos. Los progenitores que reconocían su paternidad estaban lejos de pertenecer al grupo de los conquistadores o a la elite de La Plata y sus madres, cuya identidad es esquiva, si aparecían en alguna instancia, eran indígenas. La indagación en las escrituras públicas de La Plata ofreció luz sobre los orígenes de las monjas mestizas de velo negro que, excepcionalmente, profesaron en Los Remedios y cuya identidad se mantuvo oculta tras los nombres del santoral, con el objeto de cubrir sus apellidos paternos y maternos de mala casta.

Así, María de San Francisco era hija de un tal Ginés Hernández, quien había muerto en 1587 en Chile dejando varias propiedades rurales y casas de morada en La Plata, que el albacea del difunto reconocía como bienes de la monja profesas y de su hermano difunto. En cumplimiento de las normas de herencia, las reglas de

20 ABNB EP 77 Blas de Carvajal – La Plata, 28.2.1608, fs. 566r–568v.

21 Véase en la Figura 1 las rúbricas de las profesas: doña Agustina de Mendoza, doña Jerónima de Zárate, doña Catalina de Rentería, doña María de Arnalte, doña Catalina de Arévalo, doña Juana de Cabrera, doña Petronila de Vargas, María de Jesús, María de la Trinidad, doña Isabel de Orellana, doña Inés de Aranguti, doña Elena de Acuña, doña María de Escobar, doña Beatriz de Frías, doña Leonor Ángela [Valero], doña Ana Holguín, doña Isabel de Contreras, doña Mariana Beltrán, doña Antonia de Saavedra, doña Catalina Maldonado, doña Lorenza Velázquez. Al pie, a la derecha, constan también las rúbricas de don Francisco de Figueroa, don Sancho de Figueroa y el escribano Antonio de Grivaja. A la reunión en capítulo asistían las monjas que estaban disponibles al momento de la convocatoria y las interesadas en las decisiones a tomar, aunque de modo alguno toda la comunidad.

Los Remedios y, sobre todo, las mandas testamentarias del padre de ambos, la mitad de esos bienes pasaban al convento, que se constituía en administrador, y la otra a los herederos de su hermano.²² Años más tarde, fallecida María de San Francisco, las monjas reunidas en capítulo reconocían cierta deuda con la cuñada, de la cual se hizo cargo la madre de la difunta, la india Catalina Paico, a quien las religiosas, más allá de los prejuicios, decían tenerle “en mucha obligación”.²³ Pasados años de la muerte de María de San Francisco, las monjas continuaban negociando y cobrando los corridos de los censos impuestos sobre las que fueran sus propiedades.²⁴

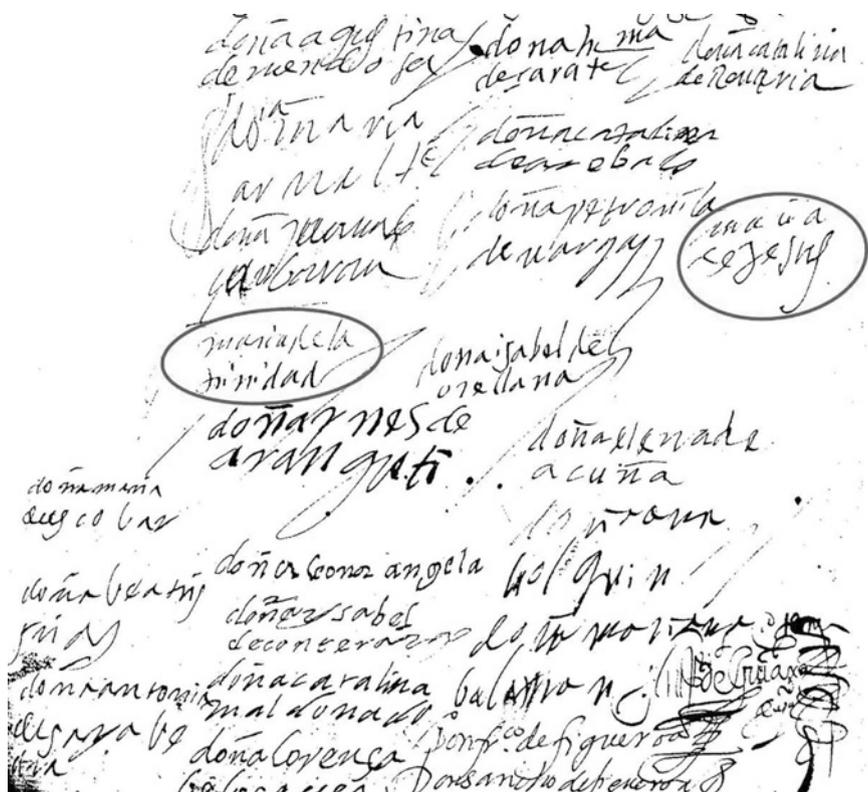


Fig. 1. Rúbricas de las monjas de los Remedios, ABNP ED 76 Antonio de Grijalva – La Plata. 24. 7. 1607, f. 498v.

Por otro lado, la profesa de velo negro María de la Trinidad, María de Villalta en el siglo, era hija natural de un presbítero que se nombraba Francisco Sevillano,

22 ABNB EP Vol. 39 Pedro Pérez de Velazco – La Plata, 21.7. 1587, fs. 1288–1290.
 23 ABNB EP Vol. 47b Juan de Higuera – La Plata, 11.12.1598, fs. 2238v–2240v.
 24 ABNB EP Vol. 48 Juan de Higuera – La Plata, 30.12. 1599, fs. 1616–1628v.

quien la había depositado en Los Remedios previo pago de 2.100 pesos de plata ensayada por su dote junto a otros mil para alimentos y el vestuario completo como “monja de coro”, rango que la habilitaba a perseguir la oración, la meditación y el estudio, tal como una doncella de impecable pedigrí. Seguro conocedor de las divisiones internas, Sevillano advertía que su hija sería profesa y monja de coro “como las demás, como lo son y adelante fueren”, advirtiendo que no aceptaría diferencias en el claustro, lo cual denota la trascendencia de las inequidades internas y los motivos que las originaban.²⁵ El testamento de Sevillano detallaba adicionales legados para María de la Trinidad, entre ellos 1.400 pesos ensayados que, impuestos a censo, ayudarían a mantenerla de por vida, siendo condición que una vez fallecida ese legado se diese al Hospital de Santa Bárbara y a su capellán para rezar misas por sus almas, dejando explícitamente asentado que al fallecer su hija, el convento no gozaría de bien alguno que le perteneciera.²⁶

En ese juego relacional en que la elite y sus necesidades de dinero en efectivo se articulaban con la condición de prestamista del convento y sus bienes disponibles, los padres de las hermanas Haro-Espinoza, que habían ingresado al claustro una vez fallecidos sus progenitores, eran los censatarios de la dote de María de la Trinidad, la que habían impuesto sobre sus casas de morada en la ciudad, cuyos corridos y deuda heredaron sus hijos, entre ellos las tres monjas que compartían claustro con la mestiza hija de Sevillano. Ese vínculo quedaba asimismo reforzado por el testamento del presbítero Sevillano, quien había mandado donaciones a doña Luisa de Haro, madre de las futuras monjas y a su hermana, que residía en España, para su remedio y casamiento, denotando más que conocimiento y amistad, quizás algún lejano parentesco.²⁷ En 1597, María de la Trinidad, junto a la priora de los Remedios, reclamaba los corridos impagos de ese censo y otorgaba poder general para la cobranza de sus deudas a fin de garantizar su manutención.²⁸

Por otro lado, la monja profesa María de Jesús había recibido su dote, más alimentos y propiedades de un comerciante de la región, Juan Porcel de Padilla quien, visto la cuantía de las donaciones y las expresiones de afecto vertidas hacia él por la religiosa, bien pudo haber sido su padre. La vida de María de Jesús en el convento quedaba asegurada por la renta a percibir de unas casas y dos tiendas de coca en la Villa de Potosí.²⁹ María había donado todos sus bienes a Los Remedios, con cargo de que, en cada año, se le rezaran perpetuamente cincuenta misas y se

25 ABNB EP Vol. 57 Diego Rodríguez Franco – La Plata 9.12.1584, fs. 569–570, espec. f. 596v.

26 ABNB EP Vol. 36b Luis Guisado de Umanes – La Plata, s/f 1592, fs. 229r-v; EP Vol. 73 Luis de Sarría – La Plata, 15.10.1604, fs. 599–601v.

27 ABNB EP Vol. 140 Juan de Loarte – La Plata, 10.8.1611, fs. 229–230.

28 ABNB EP Vol. 51 Francisco de Tovar – La Plata, 2.10.1597, s/f.

29 ABNB EP Vol. 130 Gaspar Núñez de Chaves – La Plata, 13.7.1616, fs. 322–334v.

Conclusiones

Los Remedios y su fundación cubrieron una acuciante necesidad para la elite platense: configurar un espacio sagrado de depósito y convivencia para las doncellas con vocación y aquellas que sus familias habían decidido no matrimoniar en el siglo en virtud de sus imperativos patrimoniales. Asimismo, como todo monasterio fundado por una elite, amplió el capital social y simbólico de los linajes charqueños.

Los ingresos de las monjas distaron de exhibir exclusivamente las voluntades individuales de las doncellas. El convento fue un refugio para mujeres de calidad con matrimonios mal avenidos, persecuciones judiciales y causas criminales incoadas en los estrados audienciales. El confuso ingreso de doña Francisca de Alvarado, aceptada como novicia sin ofrecer los motivos reales de su solicitud muestra, a lo largo de la información que vierte a cuentagotas, ser presa de un matrimonio desgraciado con un marido influyente y amenazante de quien, aparentemente, huye para salvar la vida. Su aparente indefensión, con la que alternativamente juega, se plantea en un contexto de presión judicial que logra sortear con una persistente agencia comunicacional con el afuera, mientras espera en reclusión el cambio cualitativo que le obsequia la viudez tras la que encara el divorcio con su esposo sagrado. La obtención del mismo revela la profesión forzada que la preservó frente a la velada acusación del marido que bien pudo ser de adulterio, falta gravísima que penalizaba a la mujer con la muerte, a la que la novicia dijo haber sido condenada.³²

Las hermanas Haro Espinosa habían efectuado su ingreso una vez fallecidos sus padres e inducidas por su hermano mayor quien, de ahí en más, cual patriarca, tomó todas las decisiones que involucraban al grupo familiar. Eran hijos de un comerciante nacido en Extremadura, casado con la hija ilegítima de un oidor de la Real Audiencia de Charcas. Criada en casa de su padre, en la religión, cultura y valores cristianos, doña Luisa de Haro había trascendido y diluido la

Agustina de Mendoza, doña Jerónima de Zárate, doña María de Arnalte, doña Catalina de Arévalo, doña Catalina de Rentería, doña Beatriz Pantoja y Luna, doña Juana Zurbarán Ondegardo, doña Petronila de Vargas, doña Catalina de Contreras, doña Isabel de Orellana, doña Elena de Acuña, doña Ana de Sandoval, doña Inés de Aranguti, doña Isabel de Contreras, doña Ana Holguín, doña Leonor Ángela [Valero], doña Mariana Beltrán, doña Magdalena de los Ríos, doña Catalina Maldonado, doña Lorenza Velázquez, doña María de Escobar y Carrillo, doña Antonia de Saavedra, doña Luisa Durán, doña Beatriz Mejía, doña Teodora de Castro, doña Catalina Landecho, y la rúbrica, a la izquierda de la imagen, de Alonso Fernández Michel, escribano público y de Cabildo.

32 No existen registros de presentaciones, juicio ni condena sobre el particular en los registros de los *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas*. Como lo advertimos en trabajos previos, expedientes que involucraban crímenes y faltas graves efectuados por miembros de los linajes de elite acordaban ser incinerados por las partes (Presta 2020).

mácula de la ilegitimidad, lo cual le había abierto el sendero para un matrimonio con un castellano cristiano viejo y bien avenido.³³ Las hermanas supieron de los avatares de la falta de manutención y si bien no desistieron de su deseo de profesar, reiteradamente solicitaron a su hermano mayor el entero de sus dotes y el dinero necesario para sobrevivir dignamente en el convento. Una vez que traspasaban las puertas del monasterio, las novicias debían legar sus legítimas o herencias igualitarias a sus padres o hermanos, quienes frecuentemente olvidaban sus obligaciones de manutención y entero de la dote, tal como se observó en este caso. Cuando los padres o hermanos destinaban sus doncellas al convento efectuaban diferencias en su propio linaje ya que gozaban de poder suficiente para determinar quién se casaría y con quien, cuál profesaría, quien proseguiría estudios superiores o se relocalizaría en otra ciudad o región para expandir los negocios familiares. Cada decisión conllevaba una inversión monetaria no necesariamente equitativa entre los descendientes legítimos. Todos habían nacido de los mismos padres, aunque algunos disfrutarían el patrimonio en el siglo mientras que otros debían renunciarlo, y a la vida en el hogar, resignando afectos y pertenencias. De tal manera, primero en la esfera familiar y luego en el convento, se creaban y reproducían las diferencias supervisadas por un patriarca que controlaba vidas, bienes y el futuro mismo de los hijos y hermanos, según el azar biológico y sus preferencias para solventar las supuestas necesidades de todos.

Tal como lo había comprometido el Dr. Barros de San Millán, oidor de la Audiencia de Charcas, y a su pesar los padres fundadores, había mestizas de velo negro carentes de pedigrí en el claustro. Aunque sin llegar al tercio comprometido, las diferencias y segregaciones entre las monjas nacidas de cristianos viejos y las mestizas ilegítimas eran notorias. Mientras las hijas de la elite podían ingresar sorteando la dote, las ignotas mestizas las enteraban sin excepción, tal como lo hicieron María de la Trinidad, María de San Francisco y María de Jesús. Según la ideología y la costumbre, las hermanas a ser electas como abadesas, prioras o superioras debían ser, sin excepción, monjas de velo negro y de ascendencia reconocida, de manera tal que, por virtud de su ilegitimidad y carencia genealógica, María de San Francisco, María de la Trinidad y María de Jesús podían elegir aunque, de modo alguno, ser electas, lo cual nos acerca a la reflexión de Asunción Lavrin sobre que “la exageración en la calificación de pureza de raza y legitimidad de nacimiento dejaban una marca indeleble en el desarrollo de estas instituciones”.³⁴

Cuando en 1590 el Dr. Diego Felipe de Molina, miembro del Cabildo Catedralicio de La Plata realizó una visita al convento, quedó impactado por la

33 ABNB EP Vol. 30a Diego Sánchez – La Plata, 4. 3. 1597, fs. 505v–508v.

34 En el original, “The exaggeration of the qualification of purity of race and legitimacy of birth left an indelible mark on the development of these institutions” (Lavrin, *Brides of Christ*, 5).

alteración de las reglas y las tensiones y conflictos que comprobó en el claustro.³⁵ Si bien la inspección alude a la relajación de los votos de castidad al detallar las impactantes transgresiones sexuales de algunas monjas que no importan aquí, recojo las expresiones sobre la vida cotidiana en Los Remedios. El visitador Dr. Molina consignaba que algunas monjas hurtaban comida, mientras que otras habían robado valiosos bienes de la sacristía para venderlos en el siglo, abundando toda clase de miserias y malos tratos entre las religiosas, en tanto la priora, la abadesa y la superiora explotaban a las demás. La mayoría trabajaba para la minoría, cocinando, tejiendo, bordando y cosiendo a expensas de los rezos y la meditación.³⁶

Todo lo expuesto muestra la reproducción de las desigualdades del siglo en el mundo sagrado, donde solo Cristo consideraba iguales a todas sus esposas. Las mestizas ilegítimas, hijas de ignotos peninsulares e indias, estaban manchadas y, por ende, poseían un menor grado de “hispanidad”, incluyendo el honor atribuido a un linaje limpio. Más allá de la igualdad en el velo, permanecían en un escalón más bajo en la pirámide conventual. Suprimir sus nombres y nombrarlas por los de su profesión era una manera de ocultar su verdadera identidad, lo cual remite a su carencia de limpieza de sangre, a su ilegitimidad o mácula de origen y a la ausencia de ancestros notables, todo lo cual parecía sobrarle a la mayoría que, a diferencia de ellas, conservaba los nombres de sus ancestros en la obscena exhibición de un pasado cuya limpieza también está sujeta a revisión (Ver Figura 2). Más allá de estas disquisiciones, las excepciones en la elite de La Plata eran, justamente, las familias enteramente limpias pues aún en las más notables se había colado una india o una mestiza.

Es tiempo de analizar el hecho colonial y su reproducción, sus iniquidades, desigualdades y segregaciones en las instituciones que lo sostuvieron y ampararon. Previamente y en el primer siglo colonial, lo observé en la familia y en la encomienda, ahora en el convento, donde también era difícil —casi imposible— trascender la mácula o la falta de legitimidad de nacimiento junto a la carencia de linaje y genealogía probados. Una cuantiosa dote podía garantizar a una mestiza nacida fuera de la elite el ingreso al cenobio y la portación del velo negro, sin embargo, la equiparación con aquellas que poseían la nombrada pura o perfecta sangre era impracticable, porque el convento se prefiguraba como “un invernadero en flor exclusivamente abierto para aquellas de impecable pedigree”.³⁷ La pureza de sangre, cualidad imperceptible a través de la cual los valores y cultura cristianos ingresaban y se mantenían en un linaje, era condición ineludible de una genealogía impecable y comprobable. La hispanidad conjugaba religión,

35 AGI Charcas 143. Visita al Obispado de Charcas, 1590.

36 AGI Charcas 143. Visita al Obispado de Charcas, 1590.

37 Lavrin 2008: 5. En el original, “a hothouse flower available only to those of impeccable pedigree”.

estatus y legitimidad de nacimiento,azonada con una dosis de riqueza y, para los linajes nuevos, nacidos de la conquista, del señorío de un antepasado benemérito que recordara la participación en la saga de unos pocos. Inicialmente, esa hispanidad constituyó la marca de prestigio que debían exhibir las doncellas que aspiraban a casarse adecuadamente en el siglo o con Cristo en el convento.

Conventos como Los Remedios no habían sido creados para albergar a los “otros” coloniales, las mestizas nacidas fuera de la elite o las indígenas quienes, si excepcionalmente eran admitidas, se esperaba vivieran como dependientes, subordinadas o a la sombra de las monjas de más alto rango. Las jerarquías conventuales expresaban, en el espacio sagrado, la fortaleza de la sociedad de estados, réplica de las divisiones y privilegios del Antiguo Régimen. Así, la distinción que involucraba a familias y monjas, sus arreglos y estilos de vida en el claustro, estaban en estricta relación con las formas y normas del siglo, como si el mundo sagrado fuera la caja de resonancia del profano.

Para concluir, se suponía que los cristianos eran todos iguales ante Dios, especialmente luego del bautismo (Martínez 2008: 16). No obstante ello, para la sociedad peninsular e hispano colonial las diferencias entre los seguidores de la verdadera Fe eran notables, fundadas, respetables y razonables, tal cual lo eran en el convento para diferenciar a las esposas de Cristo.

Bibliografía

Fuentes de Archivo

Archivo General de Indias (AGI)

Charcas 78, N° 24

Charcas 418, L. 1, Registro de oficio y partes para la Audiencia de Charcas

Charcas 31

Charcas 143. Visita al Obispado de Charcas, 1590

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)

Escrituras Públicas (EP)

EP Vol. 19	Juan García Torrico	(Cabildo)	1582
EP Vol. 30a	Diego Sánchez		1597
EP Vol. 36b	Luis Guisado de Umanes	(Cabildo)	1592
EP Vol. 39	Pedro Pérez de Velasco		1587
EP Vol. 47b	Juan de Higuera	(Cabildo)	1598
EP Vol. 48	Juan de Higuera	(Cabildo)	1599
EP Vol. 51	Francisco de Tovar		1597

EP Vol. 57	Diego Rodríguez Franco	1584
EP Vol. 63	Juan Fernández de Castro	1603
EP Vol. 71	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1602
EP Vol. 73	Luis de Sarría (Cabildo)	1604
EP Vol. 77	Blas de Carvajal (Cabildo)	1608
EP Vol. 78	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1610
EP Vol. 84	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1618
EP Vol. 100	Agustín de Herrera	1602– 1605
EP Vol. 125	Gaspar Núñez de Chaves (Provincia)	1607
EP Vol. 128	Gaspar Núñez de Chaves (Provincia)	1610– 1611
EP Vol. 130	Gaspar Núñez de Chaves (Provincia)	1613– 1616
EP Vol. 140	Juan de Loarte	1607– 1611
EP Vol. 142	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1607
EP Vol. 145	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1610
EP Vol. 151	Alonso Fernández Michel (Cabildo)	1618
EP Vol. 217	Diego de Toledo	1644

Fuentes y colecciones editadas

- Acuerdos de La Real Audiencia de La Plata de los Charcas* (2007): Sucre: Corte Suprema de Justicia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Embajada de España en Bolivia, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Calancha, Fray Antonio de la (1976 [1657]): *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Ignacio Prado Pastor ed. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Levillier, Roberto (1922): *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*, Tomo II. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

Libros, Artículos, Manuscritos

- Bestard Camps, Joan (1992): La estrechez del lugar. Reflexiones en torno a las estrategias matrimoniales cercanas. En Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (ed.). *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*, 107–156. Barcelona: Anthropos.
- Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Maz S. Hering Torres, coords. (2011): Introducción: Sangre, Mestizaje y Nobleza. En *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*, 9–28. México: El Colegio de México.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1979): *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions du Minuit.
 - (1980): *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

- Brizuela Molina, Sofía Norma (2017): ¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578–1645). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* (22:2): 165–192.
- Burns, Kathryn (1999): *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- (2007): Desestabilizando la raza. En Marisol de la Cadena ed. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación*, 35–54. Popayán: Envián eds.
 - (2008): Unfixing Race. En Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo and Maureen Quilligan Eds. *Rereading the Black Legend. The Discourses about Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, 188–202. Chicago: University of Chicago Press.
- Catelli, Laura (2017): Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. En: *Revista Intersticios de la Política y la Cultura* (12):89–117. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index/> (Consultado el 3/01/2020).
- Chacón Jiménez, Francisco y J. Martínez López (1990): La historia de la familia en España durante la Edad Moderna. Notas para una reflexión metodológica. En Francisco Chacón Jiménez ed. *Historia Social de la Familia en España. Aproximación a los problemas de familia, tierra y sociedad en Castilla (ss. XV–XIX)*, 31–44. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil Albert.
- Comas d'Argemir, M. Dolors (1992): Matrimonio, patrimonio y descendencia. Algunas hipótesis referidas a la Península Ibérica. En Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco eds. *Poder, familia y consanguinidad en la España del Antiguo Régimen*, 157–175. Barcelona: Anthropos.
- García Quintanilla, Mons. Julio (1963): *Historia de la Iglesia de los Charcas o La Plata (Sucre Bolivia)*. Tomo III. Sucre: Talleres Gráficos Don Bosco.
- Hering Torres, Max S. (2011^a): La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica* (45): 32–55.
- (2011b): La Limpieza de Sangre en España: un modelo de interpretación. En Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, coords. *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*, 23–54. México: El Colegio de México.
- Hespanha, António Manuel (1994–1995): “Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna”. *Revista Interdisciplinar de Estudios Histórico-jurídicos* (3–4): 63–100.
- (1996): Una nueva historia política e institucional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 41 (166): 9–38.
 - (1998): *Cultura Jurídica Europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.
- Lavrin, Asunción (2008): *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Martínez, María Elena (2008): *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religión, and Gender in Colonial México*. Stanford: Stanford University Press.
- Presta, Ana María (1997): Detrás de la mejor dote, una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial de Charcas, 1534–1548. *Revista Andes* (8): 27–46.
- (2000): Portraits of Four Women: Traditional Female Roles and Transgressions in Colonial Elite Families in Charcas, 1550–1600. *Colonial Latin American Review* (9:2): 237–262.

- (2005): Orígenes de los linajes de La Plata (Audiencia de Charcas), 1540–1640. La familia Hinojosa, Extremadura y América en clave mestiza. *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXI (II): 591–604.
 - (2014): De la opulencia y la comodidad al ultraje y el olvido. Doña Juana de Zárate, su próspera vida en Charcas y sus desvelos y avatares frente a la fundación de Buenos Aires. En Mónica Ghirardi coord. *Territorios de lo cotidiano. Siglos XVI–XX. Del antiguo virreinato del Perú a la argentina contemporánea*, 23–32. Rosario: Pro-historia ediciones.
 - (2019): Una elite charqueña y sus monjas. Familia y redes en un monasterio de Charcas, 1574–1620. *Travesía Revista de Historia Económica y Social* (21:2): 13–36.
 - (2021): Gobierno colonial y gobierno conventual, jerarquías y redes sociales. Una mirada a la sociedad charqueña y al Monasterio de Nuestra Señora de los Remedios de Santa Mónica de la ciudad de La Plata, 1574–1600. *Diálogo Andino* (65): 13–22.
- Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y modernidad/racionalidad. En Heraclio Bonilla comp. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, 437–447. Quito/Bogotá: FLACSO, Tercer Mundo Editores, Ediciones Libri Mundi.
- (2000): Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research* (VI: 2): 342–386.
- Schaub Jean Frederique and Sivia Sebastiani (2014): Between Genealogy and Physicality. A Historiographical Perspective on Race in the Ancien Regime. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 35 (1–2): 23–49.
- Schaubb, Jean Frederique (2016): Editorial. En Max S. Herring Torres comp. *Raza: perspectivas transatlánticas. Anuario Colombiano de Historia Social de la Cultura* (43:2): 23–30.
- Vigil, Mariló (1994): *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo veintiuno de España Editores, s.a.