

La religiosidad como alianza entre el espacio público y el espacio doméstico en la ciudad de Sucre – Bolivia

Ximena Marcela Romero Baldivieso^(*)

Resumen: Los vínculos entre el público y lo privado, son fronteras indefinidas aunque con manifestaciones particulares en cada una de estas esferas. La religiosidad como un asunto cultural arraigado en la ciudad de Sucre, se comportó como una directriz que determinó espacialidades urbanas que ingresaron hacia lo doméstico en función de género y clase. El ensayo a continuación, explica desde las raíces virreinales, como la religiosidad católica conservadora, ha instalado en la ciudad algunos predicamentos y como estos se conectaron hacia el interior de la vivienda.

Palabras clave: espacio doméstico - espacio público - religiosidad - ciudad barroca

[Resúmenes en inglés y portugués en la página 75]

^(*) Arquitecta, titulada en la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca en Sucre- Bolivia. Realizó estudios en Historia del Arte y Estética entre 2004 y 2007 en Buenos Aires, (Dra. Marta Zátonyi). Realizó labor docente entre 2009 y 2017 en Historia del Arte Universal e Historia del Arte en América y Bolivia, en la Carrera de Historia – Usfx. Tiene estudios de especialización en Diseño y Gestión de Marcas y una Maestría en Educación Superior y Metodología de la Investigación – Unsex. Cursa el Doctorado en Diseño en la Universidad de Palermo

Introducción

Si hay algo que ha caracterizado a la sociedad de la ciudad boliviana de Sucre, es una profunda cultura conservadora católica engendrada desde los tiempos de dominación hispánica, y en particular desde el Siglo de Oro español.

Desde el Barroco, lo “público” tomó distancia de lo “privado”, en el momento en que se determinaron escenarios diferenciados en el campo del urbanismo y la arquitectura. Con carácter escenográfico, la ciudad barroca como espacio público, logró articularse con los

edificios en ciudades europeas (Alonso Pereira, 2009 [2005]). Mientras en Hispanoamérica, la experiencia urbana se configuró como un centro de servicios para actividades predominantemente rurales, donde el espacio público estaba subordinado a las edificaciones dominantes (Gutiérrez, 2010 [1984]). Esto sucedió, probablemente porque la historia prehispánica se hizo eco por medio de actividades pastoriles que no requerían un escenario urbano, pero que posteriormente tuvo que encontrarse con una nueva forma de vida impuesta desde el viejo mundo (Medinacelli, 2011).

Hacia el siglo XIX, el espacio privado como recinto de lo “doméstico” se va a concebir y considerar con mayor interés, puesto que la sociedad a diferencia del mundo medieval se tornaba cada vez más anónima y por lo tanto, con mayor necesidad de protegerse de la mirada ajena (Ariès, 1992 [1985]).

Si transportamos estas particularidades a escenarios más específicos y complejos, lo público no solo tendría lugar en la calle y en el “afuera”, sino que también se llevaría a cabo en edificios públicos como una iglesia, y no sería el único lugar donde el hombre manda y domina, puesto que lo hace también de puertas para adentro (Collin, 1994). Así mismo, lo privado no solo sería potestad de la casa y del espacio doméstico, ni tampoco el dominio que se le ha atribuido a la mujer históricamente. Las fronteras entre lo público y lo privado se diluyen entre sí, a la luz de las históricas diferencias marcadas entre hombres y mujeres, “integradas en la sociedad gobernada por los varones en la que ocupan un lugar subordinado” (Beauvoir, 2020 [1949], p. 695).

Por todo esto es que, más allá de las categorías que pudieran tener el espacio público y espacio doméstico, no hablamos de esferas linealmente contrapuestas como blanco o negro, sino de realidades construidas en base a desigualdades enmarcadas en una larga tradición de adaptación y resistencia por parte de las personas que los ocupan dentro de sus estructuras sociales como la familia. La organización de la familia en el espacio doméstico responde a relaciones de poder (Collin, 1994) y la conveniente diferenciación entre lo público y lo privado permitió establecer roles de género, puesto que se separaba la vida pública y social destinada a los varones, de la vida privada a cargo de las mujeres, pero limitadas a desenvolverse en el espacio doméstico de la vivienda (Davidoff & Hall, 1994 [1987]). El *pater familias* se estableció como modelo dominante de relación entre los miembros de la familia. Así el marido se convirtió en el representante del Estado, cuyo papel era el de disciplinar y supervisar a los subordinados, lo cual permite identificar análogamente a la familia con una micro- iglesia (Federeci, 2019 [2004]).

¿Ahora bien, qué papel ha tomado la religión ante este panorama complejo como articulador de lo público con lo doméstico en un contexto específico como la ciudad boliviana de Sucre? Para poder responder a esta cuestionante, nos remitamos a establecer las intrincadas condiciones con las que se fueron construyendo los espacios públicos y domésticos en torno a la religiosidad. El trabajo desarrollado a continuación, aborda sobre todo el contexto virreinal de la ciudad de Sucre, tocando en ciertos puntos ecos hacia el siglo XIX y en menor proporción hacia el XX, ampliando el recorte para poder obtener un panorama que se acerque a encadenar las cuestiones referentes al tema, en el contexto estudiado.

Lo religioso y lo urbano en el espacio público

Para comprender cualquier tema concerniente a Sucre, ya sea el de la religiosidad o la del espacio, es necesario remitirse a su pasado virreinal. Este mismo se constituye en un antecedente que aún se hace eco en su historia reciente, dado que “todo se ha conservado más o menos como fue, sin innovaciones asombrosas ni ruinas lamentables.” (Solares Arroyo, 2013 [1917], p. 123). Ya lo decía Máximo Pacheco cuando se pregunta qué es lo que ha cambiado en la actualidad, y se contesta que lo que ha cambiado en Sucre es solo el nombre de las instituciones (Pacheco Balanza, 2010).

Existen particularidades específicas en la construcción del espacio público y el doméstico, y que al mismo tiempo responden a lineamientos generales de construcción urbana en Hispanoamérica, así como también a disposiciones jerárquicas y patriarcales que ayudan a comprender cuales eran los actores en ejercicio de la religión en ambos lados. Es importante considerar que la frontera entre ambos escenarios es difusa, y sobre todo lo es antes del siglo XVIII (Soux, 2011).

En principio, no es suficiente reconocer la estructura de damero que se organiza alrededor de una Plaza Mayor y una Catedral, en base a una trama de cuadrícula dispuesta bajo medidas en varas determinadas, para dar una explicación de cómo se construyó lo público en Sucre (Universidad San Francisco Xavier, 1992; Gutiérrez, 1984). Estas cuestiones responden a otras variables que permiten distinguir los escenarios que se desean estudiar. Cuando Jane Jacobs se empeñó en dar cuenta del espacio urbano, lo hizo conectando el uso del espacio público de la ciudad con las particularidades de los habitantes, rutinas, actividades y naturaleza humana en su interrelación, como denuncia a la planificación ortodoxa que atentaba contra la vitalidad de las ciudades (Jacobs, 2011 [1961]).

Sucre fue fundada bajo el nombre de la villa de La Plata o Chuquisaca en la Provincia de Charcas entre los años 1538 y 1540¹, sobre un territorio donde en términos de “religiosidad”, ya existían significados y significantes importantes para los pobladores que antecedieron al orden colonial (Aillón, 2007). Bajo los pies de los cerros Sica Sica y Churuquilla fue fundada la villa, “previo asentamiento urbano prehispánico que correspondió a la jurisdicción del señorío Yampara...” (Aillón, 2007, pág. 20). Estos cerros comprendidos como *huacas* estaban relacionados con divinidades preincaicas y hacían del lugar un centro político y religioso de un estado multiétnico incaico (Revilla Orías, 2020).

En lo sucesivo, sus instituciones más importantes como el Cabildo, el Tribunal de la Santa Inquisición, el Obispado, o el tribunal de la Real Audiencia de Charcas se fueron instalando y consolidando, cuestión que centralizaba el poder en La Plata (Vignale, 2013 [1944]). Hacia 1555 la villa fue elevada a rango de ciudad por el emperador Carlos V (Orosco, 2007 [1997]). Sin embargo en medio de estas consolidaciones, las pugnas entre encomenderos y conquistadores que buscaban el control del territorio y de mano de obra indígena, llevaron a la Corona a establecer un reordenamiento social y espacial, destinándose la ocupación de villas y ciudades para españoles, y la reubicación de algunos indios en pueblos (Revilla Orías, 2020). La conformación espacial de estos pueblos tomó el nombre de reducciones toledanas, al ser implementadas por el virrey Toledo.

La recomposición de tierras, reorganización de la población y del espacio vino acompañada del alejamiento de lugares ancestrales de culto a fin de distanciar a los indígenas de ciertas memorias, y de una resignificación de algunos sitios mediante la imposición de divinidades católicas. La política católica emprendió una sostenida represión de creencias tenidas por idolatría. (Revilla Orías, 2020, p. 30)

Dadas estas condiciones, la conformación del espacio público no solo respondió a un repartimiento medible de manzanos y calles bajo un orden político. Edificar templos para el culto católico ya sea en el corazón o áreas periféricas de la ciudad, fue necesario para sustituir la “religiosidad pagana” de los indígenas (Jáuregui Rosquellas, 2010 [1924]). Ante todo esto, lo urbano se construyó respondiendo a las complejas interrelaciones entre los habitantes, dado que tanto españoles como indígenas interactuaron con fluidez, (Revilla Orías, 2020), bajo la venia de los indígenas que propiciaron su fundación (Aillón, 2007). Pedro Ramírez del Águila e Idelfonso Lujan, realizan en los años 1639 y 1777- 1779 respectivamente, planos de la ciudad cuyo objetivo fue de naturaleza eclesiástica religiosa (Universidad San Francisco Xavier, 2010 [1992]). El segundo plano es un documento con mayor detalle y precisión con respecto a calles y edificios religiosos, donde la traza central de estructura cuadrangular de damero connota la presencia de los privilegiados, sucediendo hacia afuera las periferias de indios de estructura irregular.

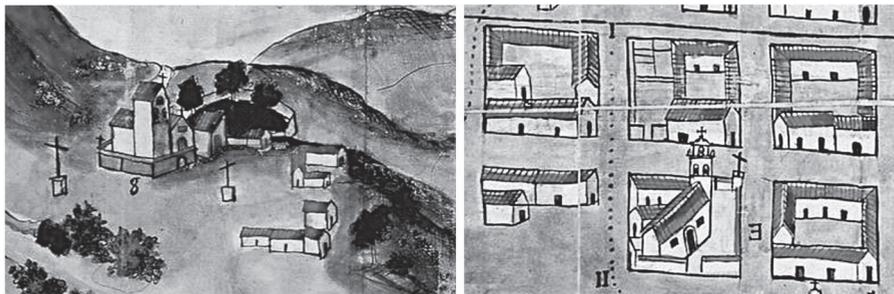


Figura 1. Detalles del Plano de Luján. Izquierda, Santa Ana de la Recolección y cruces atriales en borde urbano periférico. Derecha, Iglesia de San Lázaro y viviendas circundantes sobre traza regular central de la ciudad. Fuente: Portal de Archivos Españoles. Archivo General de Indias

Estas interrelaciones se dieron bajo una estructura jerárquica entre privilegiados, compuestos por españoles y altos clérigos, españoles dedicados a la minería, comercio, y artesanía en franca relación con mestizos, indígenas de varias naciones de indios que no pertenecían a las reducciones toledanas, indígenas privilegiados bajo probanza de linaje, y afrodescendientes. A diferencia de otros centros urbano de Hispanoamérica, indígenas y españoles convivie-

ron en el centro de la villa, quebrantando el cumplimiento de las Ordenanzas que separan los españoles de los indios (Aillón, 2007, Revilla Orías, 2020). Los barrios de indios de las parroquias de San Lázaro y San Sebastián, podían ser ocupados por españoles también, dependiendo de la relación que estos tenían con los indígenas privilegiados.

Existían además rancherías de indios dentro de algunos solares, como la de yanaconas² de la iglesia catedral y la del convento de los agustinos. Estas personas participaban de diversas actividades dentro del servicio doméstico, el artesanado o el comercio informal... Los indígenas de la jurisdicción de La Plata no estaban obligados a participar del servicio de la mita minera como en Potosí, pero sí de una mita de servicio a casas particulares o instituciones.” (Revilla Orías, 2020, p. 39)

De todas maneras, en la Villa de la Plata y bajo revisión documental, las alianzas hispanas e indígenas fueron sucesos que permitieron cierta combinación de clases cuando en el reparto inicial de los solares al momento de su fundación, también ingresaron indígenas aliados a los españoles. El cacique Juan Aymoro obtuvo privilegios para sí y para los suyos, al ceder el territorio de Chuquisaca la Vieja a los españoles a su llegada, tal es así que yamparáes³ tuvieron casas en la Plaza mayor frente a la Catedral (Orosco, 2007 [1997]).

Otros indígenas privilegiados como Luisa Chimbo, Francisca India Palla o Baltasar Inca se instalaron sobre la calle que va desde la plaza hasta el templo de San Francisco (Gisbert, 1991; Matas Musso, 2019 / 2020). Sin embargo, los indígenas fueron desposeídos de estos espacios centrales en lo sucesivo, a consecuencia del abuso de poder que ejercieron las órdenes religiosas para ganar espacios, circunstancia expresada en una Real Cédula de 1588 que solicitaba frenar esta situación (Vidal Juncal, 2010).

No obstante, este acercamiento a la estructura social que da cuenta de una base sobre la cual puede explicarse la construcción de lo público, también puede generar algunas explicaciones sobre la construcción de lo doméstico. Revilla Orías (2020) continúa diciendo que los españoles privilegiados descendientes de conquistadores y encomenderos, continuaron con prácticas heredadas del medioevo, una de ellas era la de tener casa poblada, reuniendo al interior de su vivienda parientes, allegados y servidumbre en general bajo esquemas jerárquicos de organización social. Este hecho indica una permeabilidad social, que además de hacer eco desde lo público a lo privado, lo hace también desde lo privado hacia lo público, asunto que abordaremos más adelante.

Una vez establecida la ciudad con las calles señaladas y determinadas las zonas en función a la complejidad social mencionada, la faceta religiosa fue la que imperó en la identidad de la ciudad (Jáuregui Rosquellas, 2010 [1924]). Los edificios más significativos de orden público fueron los religiosos, puesto que “la ciudad iba levantando sus muros al compás de la obra de los templos” (Vignale, 2013 [1944], p. 181). Para cuando llegó la media del siglo XX, los templos católicos no eran menos de 23 en número (Ortiz, 2013 [1945]). Se sumaron a estos templos en retrospectiva hacia los siglos XVII y XVIII, otros edificios que tuvieron una fuerte relación con lo religioso; la casa de la Inquisición o del Cristo del Gran Poder, el edificio del Palacio Arzobispal, conventos y ermitas entre otros.

De todas maneras, más allá del número de arquitecturas católicas, existieron políticas religiosas que determinaron espacialidades urbanas como ya se ha mencionado. La orden franciscana por ejemplo, estableció sus recintos religiosos en los barrios periféricos de indígenas y cerca a fuentes de agua.

A propósito de ello, Matas Musso indica que esto respondió a la visión franciscana de pobreza, de abandono material y espiritualidad en la providencia de la huerta (2019 / 2020). Pero también indica, que la evangelización en Charcas, se inició con la predicación al aire libre, según la costumbre de los indígenas, acercándose con esto a la naturaleza y su relación con lo arquitectónico (Matas Musso, 2019 / 2020).

Por otro lado, la ocupación jesuita, pareciera que habría ocupado mayor superficie de la que se conoce a ciencia cierta, teniendo como objetivo la educación urbana (Jaliri, s.f). Hacia 1908 cerca a esta ocupación, el convento de Nuestra Señora de los Remedios fué clausurado (Jáuregui Rosquellas, 2010 [1924]), expandiéndose la orden jesuita hacia este antiguo convento donde instaló un colegio que funciona hasta la actualidad.

A continuación, se detalla en la Figura 2, una tabla con los edificios de sentido y origen religioso más significativos y construidos en Sucre virreinal.

Edificio religioso	Uso y tipología en la colonia	Año	Características importantes
San Sebastián	Iglesia	1539	Parroquia de indios
San Lázaro	Iglesia y convento	1544	Parroquia de indios. Con capilla posa
San Juan de Dios	Hospital y convento	1559	Hospital Santa Bárbara. Originalmente contaba con un cementerio adyacente
San Agustín	Iglesia y claustro	1564	La iglesia no conserva su estructura original, rematada en 1630
Beaterio de San Agustín	Beaterio		
Nuestra Señora de los Remedios	Iglesia y convento	1567	Convento agustino femenino (Las Mónicas). Ocupado por jesuitas en el siglo XX
Catedral Metropolitana	Iglesia y capillas	1568	En 1718 se construyó la capilla San Juan de Mata
San Francisco	Iglesia, huertas y convento	1580	Con atrio
Nuestra señora de La Merced	Iglesia, convento y huertas	1582	
Santo Domingo	Iglesia y convento femenino	1586	
Casa de la Inquisición	Casona con capilla	1570	Conocida como la casa del Cristo del Gran Poder
Colegio Seminario San Cristóbal	Colegio Seminario	1595	Reubicado en 1770, sobre un rancharío de indios, contiguo a la catedral
Santa Ana de la Recolectión	Iglesia y convento franciscano	1601	Iglesia reformada en el siglo XX con estilo neogótico. Aún funciona como convento
San Roque	Ermita	1615	Para el servicio religioso de mestizos, mulatos y negros
San Miguel	Iglesia y convento	1612	En 1624, el convento fue transformado en la Universidad de San Francisco Xavier
Capilla de Guadalupe	Capilla	1625	Adosada a la Catedral
Santa Clara	Iglesia y convento de monjas franciscanas	1639	Aún funciona como convento
Cofradía de Loreto	Capilla	1640	Adosada a San Francisco
Monasterio de Nuestra Señora de Carmen	Iglesia y convento femenino	1665	Bajo la orden de las Carmelitas Descalzas. Actualmente lleva el nombre de Santa Teresa. Aún funciona como convento
Santa Catalina	Beaterio y convento femenino	1668	
Las recogidas	Orfanato de niñas	1674	Actualmente funciona como colegio
Palacio Arzobispal	Arzobispado	1680	
Santa Rita	Beaterio	1781	Solo se conserva la capilla actualmente
San Felipe Neri	Iglesia y claustro	1796	

Figura 2. Arquitecturas religiosas o con relaciones hacia la religiosidad en Sucre construidas en los siglos XVI, XVII y XVIII. Fuente: Elaboración propia en base a datos de: Plano de Luján (1779), (Vidal Juncal, 2010), (Aillón, 2007) (Gisbert & De Mesa, 2002) y (Jáuregui Rosquellas, 2010 [1924])

Se suma a esto una cuestión importante que hace notar Esther Aillón, el sentido de las llamadas “patas”⁴. Estas representan hasta el día de hoy, hitos difusos reconocibles por zonas que se instalaron desde la fundación en función a la noción prehispánica de las mismas. Las patas como puntos referenciales fueron ocupados por los barrios o Parroquias de indios sobreponiendo sobre esto la racionalidad del damero (Aillón, 2007). Las plazuelas en consecuencia, fueron también escenario de la vida religiosa estando aledañas a los templos (Universidad San Francisco Xavier, 2010 [1992]).

Ubicando los recintos arquitectónicos en un plano croquizado de la villa hasta el siglo XVIII tal como se muestra a continuación en la Figura 3, se advierte la siguiente situación: pareciera que no solo las clases sociales se segregaron cada una en distintas espacialidades, sino que también así lo hizo lo concerniente al género con respecto a la religiosidad. Tal es así que en su mayoría, los conventos de religiosas se encuentran reunidos en una zona determinada cerca de San Lázaro. Los otros conventos y ocupaciones jesuitas de hombres religiosos se disponen hacia zonas cercanas a la catedral. El caso de los franciscanos se acerca a la población indígena como se indica más arriba, pero separado de la ocupación de monjas. Esta hipótesis se apoya en el traslado que tuvo el Colegio Seminario cerca a la catedral sobre un rancherío de indios alejándose de las religiosas, por iniciativa del arzobispo (Vidal Juncal, 2010). Se sabe que las cuestiones de género que han regido el manejo del espacio público y privado, pero hacia al interior de toda la estructura religiosa en la ciudad, es un tema a debatir dentro de Sucre virreinal, idea aún hipotética.

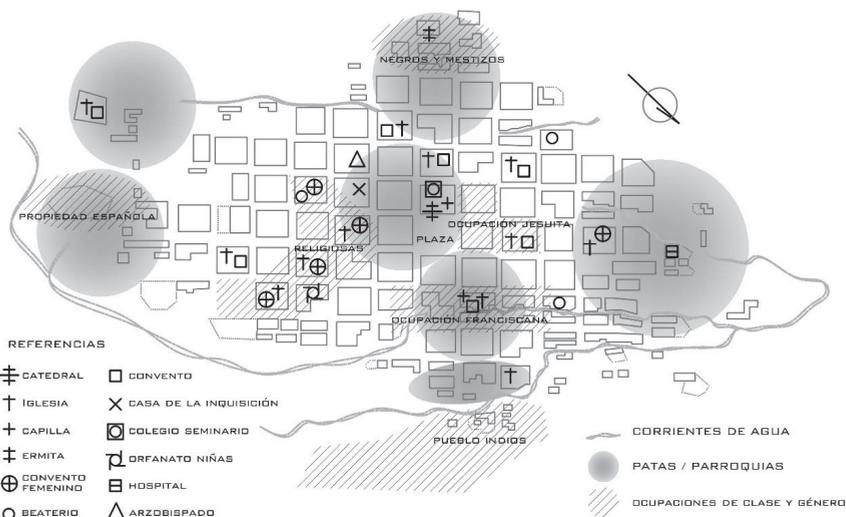


Figura 3. Sucre virreinal. Arquitecturas religiosas o en función hacia la religiosidad construidas en los siglos XVI, XVII y XVIII. Fuente: Elaboración propia en base a datos: Plano de Luján (1779), (Vidal Juncal, 2010), (Aillón, 2007), (Matas Musso, 2019 / 2020), (Gisbert & De Mesa, 2002) y (Jáuregui Rosquellas, 2010 [1924])

Con respecto a otros escenarios urbanos pero no menos importantes, está la Plaza Mayor, la cual se implantó como un núcleo generador que reunía en un mismo espacio, el poder político y religioso; “la plaza mayor americana... retoma en este sentido la idea del ‘centro cívico’ renacentista unido a la experiencia medieval del mercado y el “ámbito de vida” externa indígena.” (Gutiérrez, 2010 [1984], p. 91). Edificios de gobierno y la iglesia mayor se ubicaban en este espacio abierto, donde las actividades eran regidas por la vida religiosa, política y mercantil:

Los días jueves, que eran los de corrida de toros, así como los días festivos con procesión en la Plaza, las gateras⁵ se trasladaban a la plazuela de San Agustín, donde permanentemente se vendía cebada, alfa, carbón. (Universidad San Francisco Xavier, 2010 [1992], p. 20)

Es así como la Plaza Mayor diversificó su sentido religioso con el sentido práctico de lo festivo del espacio público y con su sentido político (Cajías F. , 2007).

Es pertinente preguntarse quienes participaban plenamente de lo público en el virreinato, y de hecho la participación masculina toma presencia dominante en este escenario político, institucional y económico. Los varones incluso hacia finales del siglo XIX se ocupaban de la vida pública representando a su familia y ejerciendo patria potestad sobre la mujer y los hijos, las mujeres estaban dedicadas a las labores reproductivas y decorativas, y los hijos sometidos a la autoridad vertical y en especial a la del padre (Rivera Cusicanqui, 1997). Aunque durante la época virreinal, el trabajo y participación económica de las mujeres en el escenario público ha sido identificado como activo acorde a etnia y clase (Socolow, 2016). Pueden establecerse algunos casos particulares en La Plata indicados por Ana María Presta (2014), al demostrar que algunas mujeres se vieron al frente de encomiendas y negocios durante la colonia temprana, por haber heredado los mismos al enviudar o por vínculo sanguíneo (Presta, 2014).

La mujer de las élites tuvo como misión la conservación de las tradiciones religiosas y la consolidación del modelo familiar, aunque en ocasiones usando testaferreros masculinos como hermanos u otros allegados para ganar dinero (Socolow, 2016). Pero la mujer española soltera o viuda, o la mestiza se dedicó a labores productivas o de servicio fuera de la casa, teniendo con esto más posibilidades de salir a la calle y estar activas ante la necesidad de sustentarse (Cruz, 2005; Socolow, 2016).

Otro detalle curioso de reconocer en torno a lo religioso de vida pública, es que el indígena, por el hecho de ser indígena no fue tomado en cuenta en ciertos sistemas como el Santo Oficio, y por lo tanto no se le aplicaban ciertas penas por su condición de “no tener alma” (Duviols, 1977).

Religiosidad en Sucre

La religión le otorga al hombre la posibilidad de convivir como un ente social y tener una finalidad para sus actos de toda su vida, ya sean buenos o malos (Zátonyi, 2007).

Dentro del contexto particular en la ciudad de Sucre, la religiosidad según Jáuregui Rosquellas (1924) fue una de las mayores dentro del país por la moralidad aldeana que le definía, consecuencia de aislamiento que responde a asuntos geográficos, políticos y topográficos, moralidad y religiosidad hechas eco desde una herencia colonial grandiosa y espléndida, aunque con leves pérdidas de fuerza en los umbrales del siglo XX ante un nuevo paradigma de libre pensamiento (Jáuregui Rosquellas, 1924).

Ya se ha mencionado que a través de la instauración del régimen colonial, es en Sucre donde se concentró el poder la iglesia católica en Charcas, ya sea por la promoción a sede episcopal que fortalecía al alto clero o por la llegada de órdenes mendicantes de clero regular como franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos y jesuitas (Revilla Orías, 2020). Esta pauta puede indicar el origen de la religiosidad profusa concentrada en la ciudad, avalada por las instituciones que encabezaban el dominio público:

En 1602, Felipe III consideró conveniente elevar la iglesia de Charcas con sede en La Plata a la categoría de metropolitana. En 1609, el Papa Paulo V respaldó esta decisión con un dictamen que salió el 20 de julio de ese año, quedando La Plata constituida en cabeza religiosa de la zona con La Paz, Santa Cruz, Paraguay, Tucumán y Buenos Aires como diócesis sufragáneas. Este entramado de poder colonial en La Plata se vio reforzado con la creación de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca en 1624, de la que se hicieron cargo los jesuitas -hasta su expulsión en 1767-, y que pronto alcanzó alto renombre y atractivo regional. (Revilla Orías, 2020, pp. 27-28)

La religiosidad como un lugar oficial desde donde se imparte e impone en la vida pública, se instaló bajo la mano de instituciones de poder y profundamente patriarcales de dominio masculino. Los conventos de religiosas tampoco escaparon a este control, ya que fueron ocupados, promovidos o fundados por iniciativa de mujeres, que más allá de una honesta vocación religiosa, lo hacían por remediar situaciones en desventaja experimentadas por mujeres españolas, criollas, y mestizas, ante el dominio patriarcal. Viudas o doncellas de segunda o tercera generación se recogieron a la vida beata, mientras otras decidieron vivir como concubinas, al tener dificultades para volver a contraer matrimonio o para no tener que volver a la casa de sus padres (Revilla Orías, 2020).

La religiosidad en el ámbito público va a encontrar su escenario no solo en espacios como una iglesia, sino y sobre todo va a desarrollarse en eventos que pueden considerarse como fiestas regias o conmemoraciones y fiestas religiosas (Quisbert Condori, 2011 [2008]). Sea cual fuere su naturaleza, el elemento religioso siempre estuvo presente. La esencia de la fiesta es la trasgresión que irrumpe lo cotidiano y que no solo es un atributo de lo religioso o lo contemplativo, lo es así también para los asuntos lúdicos del divertimento y para asuntos prácticos con propósitos comerciales y gananciales (Cajías F., 2007). Mientras que la religiosidad en el ámbito de los doméstico acompaña la rutina del día a día, la religiosidad pública traza un alto y una pauta en ella. Las calles se engalanaban y las luces se prendían para su cometido.

La institucionalidad fue un asunto vinculado a lo religioso como se ha mencionado. Retomando la creación de la Universidad Pontificia de San Francisco Xavier, su fundación se realizó en el año 1624 por miembros de la Compañía de Jesús, a la cabeza del Padre Joan de Frias Herran (Abecia, 2010 [1901]). Los estudios que se impartían eran de Escolástica, Lógica Aristotélica, Latín y Jurisprudencia, todo bajo rígidos cánones teológicos; “se puede decir que la docta universidad no estaba muy lejos del trivium y cuadrivium medioevales” (Prudencio, 2013 [1940], p. 152).

Sobre esto, Prudencio (1940) indica que se alentó a romper esta visión rígida y religiosa en la universidad con la llegada del nuevo arzobispo y cancelario de la Universidad, don Benito María de Moxó y Francoli a inicios del siglo XIX, quien se apegaba al racionalismo de Descartes y Leibniz; “así el método racionalista y el empirista experimental de Bacon y Locke para el estudio de las ciencias de la naturaleza, fueron puestos en práctica.” (Prudencio, 2013 [1940], p. 153). Antes a esto, el contexto para la llegada del arzobispo de Moxó y Francoli, se dio hacia 1776 al instalarse en la Universidad la Academia Carolina, cuyo propósito era el de dar impulso a los estudios jurídicos.

La costumbre de Charcas y la ciudad impulsó la creación de la propia fiesta religiosa de la academia, tomando como patrona a nuestra señora de las Nieves festejada el 21 de agosto (Abecia, 2010 [1901]). La simbiosis de lo académico, lo institucional y lo religioso, por lo general siempre se mantuvo estrecha.

De donde hemos de convenir que como en toda fundación de cepa hispana y a pesar del incremento civil y humanístico que impera en Chuquisaca, ha de concederse primacía a lo religioso de templos y conventos que, a fin de cuentas, fueron los escenarios donde se ungió la autoridad y prestigio de rectores, oidores, arzobispos y cabildantes. (Noel, 2013 [1944], p. 166)

Por otro lado, Pablo Quisbert (2008) indica dos prácticas importantes en torno a la religiosidad: la de las cofradías y en la búsqueda de la perfección cristiana mediante la santidad, eremitismo o beatismo. Con respecto a las primeras vale decir que se trataron de agrupaciones o alianzas asociadas a la masculinidad aunque restrictivas hasta cierto punto para indígenas, aunque no excluyentes del todo (Quisbert Condori, 2008; Cajías, 2007). Existieron en La Plata 65 cofradías vinculadas a conventos o parroquias reconocidas hasta el siglo XVII, siendo la primera de la de la Limpia Concepción, fundada el 2 de febrero de 1541 (Quisbert Condori, 2011 [2008]). Las actividades públicas de mayor pompa se realizaban durante la Semana Santa, Corpus Christi y Navidad (Limpías, 2007), que entre otras cosas tenían como objetivo sacralizar el espacio urbano mediante procesiones y altares colocados en lugares estratégicos (Cajías F., 2007).

Con respecto a la búsqueda de la perfección religiosa, Quisbert indica que no solo se trataba de una experiencia particular, sino que también se enmarcaba dentro de un contexto moral y colectivo. Por ejemplo, el emeritismo fue una práctica realizada con ejemplos singulares que se identificaron en parroquias puntuales, como el caso de Domingo Díaz en la ermita de San Roque. Asimismo, la búsqueda de santidad o el beatismo despertaron fervores colectivos en la ciudad y promovieron la construcción de espacios como los beaterios. Todo esto se daba tanto en todas las esferas sociales incluso las indígenas (Quisbert Condori, 2011 [2008]).

Esta compleja trama de instalación de conventos y beaterios, asignaba algunas opciones de vida a las mujeres, como ser partícipes como monjas, como patrocinadoras, o como beatas dedicadas a tareas domésticas o artesanales (Socolow, 2016).

Todos estos asuntos concernientes a la religión católica y potenciados por el espíritu del Siglo de Oro español, propiciaron el desarrollo de las devociones de santos y vírgenes en carrera por establecerse como patronos de la ciudad (Quisbert Condori, 2011 [2008]). Todo esto, indica Quisbert Condori, sucedía acorde a las preferencias de las órdenes religiosas o la monarquía española, “los santos competían entre sí, al igual que lo hacían las órdenes religiosas que los sostenían.” (p. 278). En Sucre de aquel entonces, la virgen del Pópulo sostenida por la Compañía de Jesús, fue muy popular entre diversas clases sociales, así como la Virgen bajo la advocación de la Presentación de Nuestra Señora, instaurada como devoción, a raíz del terremoto del 10 de noviembre de 1601 (Quisbert Condori, 2011 [2008]).

Se destaca el caso de la célebre Virgen de Guadalupe de origen extremeño que no tiene relación alguna con la mexicana (Bruneau & Eichmann, 2007). Esta se constituye la más importante figura y patrona religiosa en la ciudad de Sucre, hasta hoy en día. La imagen religiosa con la que se representa, fue elaborada colectivamente entre el pintor y religioso Fray Diego de Ocaña y los devotos de la ciudad hacia inicios del siglo XVII. Una vez concluida la imagen, los deudos fueron cosiendo en ella piedras preciosas, perlas y joyas (Gato Castaño, 1993). La fiesta religiosa en su honor, engalanó plazas y calles (Alvarado, 2007) como se muestra en la Figura 4, afianzada por decisión de cabildo, las gestiones del obispo San Alberto y la Real Cédula de Su Majestad el rey Carlos IV como fiesta y culto de Nuestra Señora de Guadalupe hacia finales del siglo XVIII (Gato Castaño, 1993).

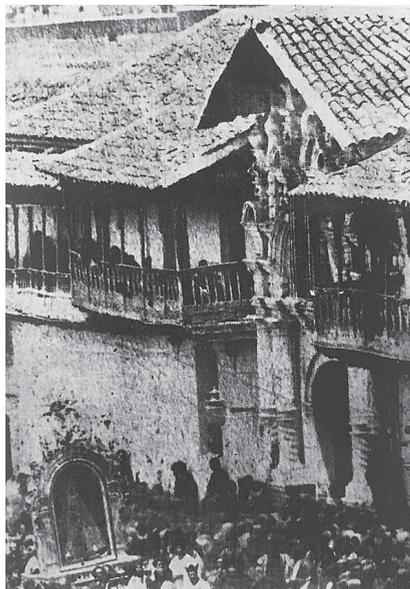


Figura 4. Procesión de la Virgen de Guadalupe, observada desde balcones. Circa 1900. Fuente: (Limpias, 2007)

Ahora bien, si toda la estructura religiosa se apoyaba en la estructura social y jerárquica colonial, este hecho se hacía eco hacia el espacio privado y lo doméstico. En los años iniciales de vida de la ciudad, las esposas de conquistadores y encomenderos, criollas y mestizas, estaban consagradas a velar por la familia y fomentar la religiosidad al interior de la casa (Revilla Orías, 2020), tal como Socolow (2016) lo afirma.

Espacio doméstico y religiosidad

Lo religioso en relación al interior de una casa, puede ser rastreado desde las narraciones de la vida cotidiana en la antigua Roma. Por ejemplo, la dinámica de las tradiciones nupciales en la espera de religiosidad se relaciona con el espacio de la casa. Para traspasar el umbral de la casa del marido donde se colocaba un pequeño altar con los dioses familiares, la mujer era sostenida en brazos para evitar un posible tropiezo (Avial Chicharro, 2018) y para no pisar un suelo sagrado antes de la consumación del matrimonio; el rito religioso demuestra aquí un vínculo con el inicio de un nuevo orden en la casa.

Existe una relación especial entre lo doméstico, la mujer, la familia y la religión. Beauvoir (1949) dice que al entrar al matrimonio, la mujer pasa de la inmediatez del amor a la inmediatez de lo religioso (p.514) en relación a la conducta normada que inclina a las mujeres a amar y casarse como parte de un mismo proceso, porque el matrimonio, argumenta Beauvoir le da sentido a su vida. Por tales motivos, el recinto, el domicilio donde se despliega la vida de familia que ha de formarse, otorga un sentido representativo y especial para las mujeres como reproductora del hogar, de las relaciones de producción, bajo la concepción conservadora de la familia, y responsable de cuidar y articular la triple consigna niños, iglesia y cocina⁶ (Ocampo, 2013). Por, ello se constituye en la administradora de objetos que la arraigan a sus creencias, costumbres, y propios conceptos de gestión el espacio.

Las cuestiones en referencia al género y a los roles jugados por hombres y mujeres, se transversalizan con la vivencia pública y la vivencia doméstica. Cuando se ha revisado lo concerniente a lo religioso en el espacio público, se hace evidente que la participación de los hombres adquiere una posición protagónica. Respecto al rol de las mujeres, los asuntos en torno a la vida doméstica regida por la religión católica, pueden rastrearse cuando las mujeres llegadas a América, trajeron consigo la misión de transformar e introducir valores culturales ibéricos como una conducta adecuada y formas sociales correctas (Socolow, 2016). Este hecho además tuvo la tarea para generar diferencias de clase puesto que el rango social fue determinante para que los hombres esposen o no con una mujer (Socolow, 2016), dado que el matrimonio contribuía a formar la casta social de la temprana sociedad colonial a través de clanes familiares que ejercían poder político y social, traducido en las élites americanas de origen europeo.

Es posible en la historia sostenida de la casa como morada y hogar, identificar dos cuestiones: el confort funcional y el confort espiritual (Ábalos, 2011 [2000]). El confort espiritual, puede hacer referencia a los objetos de uso poético como los del campo religioso, puesto que su uso se hace en la relación al espacio doméstico, afirmando que la casa se constituye en un instrumento de salvación de la vida del hombre (Sacriste, 2011 [1968]):

Cuando en nuestros tiempos una familia católica entroniza en su casa el Sagrado Corazón no hace sino continuar una tradición de raíces mágicas, y si al llegar al techo de una construcción se colocan ramas o palmas auspiciosas, se repiten actos de una antigua costumbre bienhechora, como lo es también la habitual bendición de cimientos en las obras. (p. 46)

La religiosidad privada en la ciudad de La Plata, “podía ser vista a través de manifestaciones como el arte, en el cual se mostraba públicamente, a través de la imagen y el sufrimiento, la penitencia y las experiencias místicas de los santos” (Soux, 2011, p. 546). Los objetos de carácter religioso, tomaron el papel signifiante para este acometido, además que el objeto religioso resulta producto de una necesidad de renovación que permite generar pertenencia (Dri, 2007).

A propósito de los altares levantados provisoriamente en las fiestas religiosas como las de Semana Santa, puede decirse que estos podrían definirse como los significantes que promovían la alianza entre lo público y lo doméstico, a través de los objetos religiosos familiares como los santos y vírgenes familiares que se vestían y engalanaban para salir a la fiesta en la calle, en parte y gracias a la búsqueda hiperrealista de la escultura.

El objeto religioso como parte de un sistema o totemismo (Freud, 1991 [1913]), entra en esta compleja estructura en función de un largo proceso que el ser experimenta para poder ser parte de la cultura. Marta Zátanyi indica en relación al totemismo que el objeto como arte, permite conectar al hombre con lo sagrado, con el significado de tabú traducido como algo santificado y ominoso, fuente de contención y horror:

Al hombre común le está vedada su cercanía y no puede comunicarse con él sino por la intermediación de ciertos seres especiales, dotados por una fuerza especial, y que han sido adecuadamente preparados para este contacto. Pues eso es lo sagrado. Este límite defensivo, este límite peligroso, y lo que se vislumbra de aquellos infinitos tumultuosos que llaman y espantan a la vez. (Zátanyi, 2005 [1998], p. 108)

Esta situación fue sucediendo en función a tradiciones heredadas, pero también retroalimentada por singularidades desarrolladas en el Nuevo Mundo, que dieron paso al nacimiento por así decirlo, del arte popular religioso en Bolivia.

Pero retomando estas cuestiones y su incidencia al interior de lo doméstico en Sucre, es importante reconocer que los objetos de orden religioso, con alta probabilidad vienen de la mano del cuidado femenino, del confort espiritual puesto que la mujer siempre se ha esforzado por darle al interior del hogar, sentido y valor (Beauvoir, 2020 [1949]). El historiador William Lofstrom (2009), indica que los objetos enmarcados dentro del arte sacro en el ámbito de lo privado al que llama efigies, eran elementos que no faltaban en ningún hogar de la época virreinal. Estos podían ser piezas en bulto vestidas y/o en urnas, nichos o troncos confeccionados por artesanos agremiados (Lofstrom, 2009). La categorización de estas efigies se concentra en su mayoría en santos varones de la iglesia y no tanto en figuras femeninas santas, a excepción de la imagen de la Virgen, siendo la más popular la de la Inmaculada Concepción. La imagen de Cristo tuvo variadas representaciones, crucifixiones,

Ecce homos, últimas cenas, con vara, con manos atadas a la columna, talladas en madera, marfil, en lienzo o en escultura (Lofstrom, 2009). Lo más complejo de revisar dentro de la variedad sacra, son los contextos espaciales que la contienen al interior del espacio doméstico, dado que la vivienda difiere entre las clases sociales, por lo que los espacios y los lugares donde podrían estar ubicadas las efigies religiosas también. La factura de marcos, acabados y materiales de las efigies, pueden dar una idea de la clase social a la que pertenecían, así como también la categorización de lo popular en el arte sacro que responde a contextualizaciones históricas particulares. El contexto de las efigies, cabe resaltar, podía tener varias funciones: piadosa, decorativa, o simbólico-social (González Heras, 2015).

Es menester indicar que el desarrollo de la escultura en Charcas, recibió influencias tempranas en el siglo XVI, pero en el XVII las esculturas se vistieron, se les colocaron pelucas, ojos de vidrio, y se articularon como maniqués, convirtiéndose en muñecos al entrar en la búsqueda de realismo extremo amparado bajo el barroco mestizo (Gisbert & De Mesa, 2012; Querejazu, 2001). Ante estas características que perduraron hasta el siglo XIX, la escultura virreinal al tratarse de una escultura barroca tallada en madera y policromada, contrastó posteriormente con la estética neoclásica por lo que fue considerada como algo “antiguo”, alejada de las pretensiones de la ilustración, y por lo tanto relegada a trabajarse en talleres y pueblos de indios hasta el siglo XX; es decir que se convirtió en una forma de expresión artesanal popular (Gisbert & De Mesa, 2012; Querejazu, 2001). Este grupo de efigies de uso doméstico, se inclina a un conjunto de piezas que podían venir en urnas o nichos llamadas retablos, muy populares en los siglos XIX y XX (Lofstrom, 2009), asumiendo imágenes de santos, según las actividades agropecuarias que realizaba quien encargaba el retablo (Gisbert & De Mesa, 2012).

Al respecto de lo espacial y arquitectónico, la vivienda temprana del siglo XVI fue en principio de una planta, sin modelo preciso, de adobe, cubiertas de paja y de una crujía que daba a la calle (Orosco, 2007 [1997]). El cronista Pedro Ramírez del Águila indica hacia 1639 que el número de casas era de 600 para españoles y 1200 de los indios. La de españoles eran solariegas, algunas con torres y espaciosas. En cada manzana cabían cuatro casas con jardines y huertos (Universidad San Francisco Xavier, 2010 [1992]). Las viviendas principales eran de adobe, con zaguán de ingreso, de dos patios, el primero con arquería y dos plantas y balcón corrido hacia la calle y escaleras exteriores (Vidal Juncal, 2010).

Las actividades sociales durante el siglo XVII en La Plata fueron vividas al interior de la vivienda (Orosco, 2000), dado que la vida social y pública no sucedió de manera diferenciada hasta llegado el siglo XVIII, ya sea en La Plata o en Potosí (Soux, 2011). Por este motivo es que las viviendas en el Siglo de Oro, contaban con oratorio, salones de gran tamaño en la planta alta a medida que la familia crecía y los recursos económicos lo permitían (Orosco, 2000).

En el siglo XVIII, se formaliza el uso de salón, salas y recamaras en la planta alta, y en la planta baja se disponían tiendas y almacenes. En el segundo patio se disponían las dependencias de criados y cocina (Vidal Juncal, 2010).

Hacia el siglo XIX, la sociedad se identificó con la cultura francesa y mandatos rigurosos de comportamiento (Rossells Montalvo, 2019 [1995]), tal es así que las fachadas fueron cambiadas por estéticas decimonónicas, y la estructura interna de las casas reducida por el reparto hereditario (Vidal Juncal, 2010). El Palacio del Guereo, ejemplo arquitectónico de

vivienda opulenta del siglo XIX dentro de la ciudad, tiene una capilla privada autorizada mediante escrito firmado por el papa, el cual permite la celebración de liturgias, matrimonios y bautizos (Casso, 2019). Con este se consta la herencia hispana de religiosidad aun insertas en la sociedad de clase alta en época republicana; el domicilio tenía el privilegio de celebrar misa (González Heras, 2015).

Con respecto a las viviendas opulentas del siglo XIX, estas pueden considerarse fuera del radio virreinal, al constituirse en haciendas en la periferia de la ciudad (Casso, 2019). Estas haciendas poseen recintos como capillas exentas o adosadas a la casa, que en algunas ocasiones se comunicaban directamente con alguna iglesia mediante un túnel (Casso, 2019). El caso del Guereo si tuvo este túnel aunque actualmente en desuso. Estas casas de hacienda en el siglo XX, fueron abandonadas por las familias más pudientes que emigraron hacia ciudades mejor acomodadas, a raíz de las consecuencias agrarias de 1952 y la Guerra del Chaco, desapareciendo las grandes casonas y quintas (Vidal Juncal, 2010).

Es importante recalcar que estructuralmente, el patio como espacio articulador de cuartos, se mantuvo desde el virreinato hasta los primeros años del siglo XX (Orosco, 2007 [1997]). Esto en parte por la renovación que experimentaron las casas con nuevas estéticas republicanas, en orden formal. El zaguán desde la entrada es permanente y llega al patio alrededor del cual se organizan depósitos y las llamadas tiendas redondas que dan a la calle (Orosco, 2007 [1997]). En el segundo patio se encuentra la cocina y zonas de servicio. En planta alta se ubican los dormitorios, salones principales, escritorio y oratorios (Orosco, 2007 [1997]). Los recintos domésticos devocionales podían ser, siguiendo la tradición hispana, los dormitorios y espacios de recepción como los zaguanes (González Heras, 2015) e incluso sectores de paso como escaleras que podían contener hornacinas con santos.

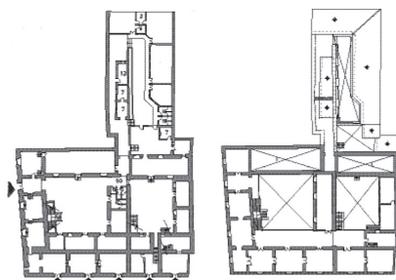


Figura 5. Casa colonial sucreña de dos plantas, patios, tiendas redondas y otras dependencias. **Fuente:** Siete circuitos por Sucre y alrededores

Por otro lado, un elemento articulador entre lo público y estos recintos, es el balcón (Limpas, 2007). Con la llegada de los años republicanos debido a la subdivisión de las casonas, los grandes balcones característicos fueron desapareciendo en la ciudad de Sucre (Vidal Juncal, 2010) y con ello, un espacio que ha funcionado como vínculo entre lo público y lo doméstico, propiciando en encuentro social (Limpas, 2007). Sin embargo, Teresa Gisbert indica que el uso del balcón en general, no ha desaparecido en Bolivia y se encuentra vigente hasta el entrado el siglo XXI (Gisbert, 2003).

Los balcones en Sucre virreinal son importantes para la religiosidad, aunque no es su único fin, porque funcionaron para la observación y participación de la fiesta asiduamente, como en todo el vasto territorio de Hispanoamérica. La materialización del balcón recogió la tradición musulmana en su forma abierta para una “sociedad que hace de la vida pública y privada un espectáculo” (Gisbert, 2003, pág. 465). Aunque su uso fue prohibido por Real Célula de Felipe II a finales del siglo XVI, esta disposición no fue cumplida y el balcón abierto sirvió a “la sociedad barroca para componer ese gran escenario que son las plazas y calles” (Gisbert, 2003, pág. 462).

Su materialidad es diversa, si se revisan las tipologías, características materiales; puede ser corredor, mirador, esquinero, maderero, cubierto, barandado, etc. (Limpías, 2007). Existen balcones de diversas formas, y su existencia también ha significado un espacio de segregación en torno al género. Para explicar esto en la compleja sociedad virreinal, recurrimos a la pintura “Entrada del virrey Morcillo a Potosí” de Melchor Pérez de Holguín. En esta obra, se puede apreciar la fastuosidad, la cual comprende el embellecimiento de la ciudad con arcos de triunfo, cuadros alegóricos de temas mitológicos, colgaduras de rasos, sedas, joyas y demás adornos además de la presencia pasiva de la mujer de clase alta, quien participa desde los balcones del acontecimiento con sus más elegantes ajuares (Querejazu-Escobari, 2011). Curiosamente, este será uno de los pocos cuadros de temática procesional, cuya finalidad no es la religiosa, pero que puede ser referencia a las relaciones en torno a la fiesta en Charcas, como las de carácter religioso.



Figura 6. Detalle del cuadro “Entrada del virrey Morcillo a Potosí” de Melchor Pérez de Holguín. Mujeres y telas elegantes colgadas en los balcones. **Fuente:** Museo de América. Madrid.

A modo de Conclusión

El eco del virreinato es y ha sido fuerte hacia lo arquitectónico y cultural, religiosamente hablando. Es por ello que la base hispanoamericana en Sucre, resulta ser un tema de revisión obligatoria y de partida para comprender los asuntos posteriores.

En las fuentes consultadas, el mayor desafío con respecto a la arquitectura, es encontrar los cruces vitales con la vida cotidiana para tener una visión completa del uso y concreción material. No es un asunto sencillo sin duda y que merece profundizarse, así como el prisma en relación el género, puesto que aquello permite comprender ciertas estructuras y organizaciones del espacio. La hipótesis interesante detectada en la concreción del trabajo, advierte aquello, cuestión que es importante revisar o descartar al poderse tratar de una simple coincidencia.

Por lo tanto, el trabajo aquí planteado es una aproximación a componentes en torno a la religiosidad como alianza entre lo público y lo doméstico, con plena conciencia de que muchas preguntas se han abierto. Categorizar con mayor precisión desde tipos de espacios, objetos religiosos, tipologías de balcones, resoluciones vernaculares, entre otros detalles, pueden arrojar mayores datos que puedan dar cuenta de la temática tratada.

Notas

1. El historiador contemporáneo Mario Castro indica: “El primer asentamiento hispano, otorgado por el cacique yampara Aymoro a Gonzalo Pizarro en la zona del Guereo, se fundó el 29 de Septiembre de 1538. Dos años después, se mandó desde Lima un alarife que llegó con un plano ya hecho y distribuyó solares donde ahora está la plaza principal, el 16 de Abril de 1540.”
2. La adaptación de la mano de obra calificada prehispánica a la colonial, tuvo connotaciones interesantes en Charcas, pues a través de diferentes ángulos se ha podido detectar que los artesanos prehispánicos siguieron su oficio en la colonia, fueron llamados genéricamente *yanaconas*, término que ha complejizado su identificación, puesto que significa igualmente aquella mano de obra libre que se puso a las órdenes españolas para todos los trabajos domésticos y urbanos y la fuerza de trabajo campesina que pasó a formar parte de la población que trabajó en las encomiendas del siglo XVI y en las haciendas y chacras de los siglos XVII y XVIII. (Escobari de Querejazu, 2011)
3. Pueblo indígena aborigen y cercano a la actual ciudad de Sucre
4. Barrios Incas, lugares de descanso según Guamán Poma de Ayala, con una función social específica (Aillón, 2007)
5. Vendedoras indígenas durante la Colonia, llamadas así por estar relacionadas al espacio de venta: “catu” o “gato”
6. *Kinder, Kirche, Küche*

Referencias Bibliográficas

- Abecia, V. (2010 [1901]). *Historia de Chuquisaca*. Sucre: Pasanaku.
- Aillón, E. (2007). Sucre: ¿La “ciudad letrada”? Ensayo sobre la experiencia social del espacio urbano. En Universidad Mayor de San Andrés, *Espacio urbano andino: Escenario de reversiones y reinversiones del orden simbólico colonial*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Alonso Pereira, J. A. (2009 [2005]). *Introducción a la historia de la arquitectura: de los orígenes al siglo XXI*. Barcelona: Reverté.
- Alvarado, T. (2007). De las fiestas que destaca Fray Diego de Ocaña en su relación. La plaza como epicentro de la celebración. La Fiesta. *Memoria del IV Encuentra Internacional sobre Barroco*, 279-287.
- Ariès, P. (1992 [1985]). *Historia de la vida privada, El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII* (Vol. 5). Madrid: Taurus.
- Beauvoir, S. d. (2020 [1949]). *El segundo sexo* (Trad. A. Martorell). Madrid: Ediciones Cátedra. Universitat de València.
- Bruneau, G., & Eichmann, A. (2007). Recién nacida en Judea y aplaudida en Chuquisaca: fiestas a la virgen de Guadalupe. Una mirada a partir de documentos de 1723 y 1725. La fiesta. *Memoria de IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, 343-353.
- Cajías, F. (2007). *Fiestas Barrocas en Charcas. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, 51-67.
- Casso, M. (2019). *Arquitectura patrimonial civil habitacional en la periferia histórica de Sucre* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. <http://hdl.handle.net/10481/58109>.
- Collin, F. (1994). *Espacio doméstico. Espacio público. Vida privada*. Ciudad y Mujer, 231-237.
- Cruz, E. N. (2005). *Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata*. Lima: Scielo Perú - Antropológica. Pontificia Universidad Católica.
- Davidoff, L., & Hall, C. (1994 [1987]). *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa 1780-1850*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dri, R. (2007). *Símbolos religiosos populares*. En R. Dri (Ed.), *Símbolos y fetiches religiosos: en la construcción de la identidad popular* (Vol. 2, págs. 13-25). Buenos Aires: Biblos. www.editorialbiblos.com.
- Duviols, P. (1977). *La Destrucción de Las Religiones Andinas (Durante La Conquista y La Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Federeci, S. (2019 [2004]). *Calibán y la Bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Trad. S. Touza y V. Hendel). Cochabamba: La Libre.
- Freud, S. (1991 [1913]). *Tótem y tabú y otras obras* [Trad. Etcheverry, J.L.] (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu ediciones. <https://www.bibliopsi.org/docs/freud/13%20-%20Tomo%20XIII.pdf>.
- Gato Castaño, P. (1993). *Momentos cruciales en la historia guadalupense de Charcas*. Extremadura Enclave 92.
- Gisbert, T. (1991). *Historia de la vivienda y los conjuntos urbanos en Bolivia*. Sucre: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

- Gisbert, T. (2003). *El balcón en la audiencia de Charcas*. Memoria Digital de Canarias, 458-484.
- Gisbert, T., & De Mesa, J. (2002). *Monumentos de Bolivia*. La Paz: GISBERT Y CIA S.A.
- Gisbert, T., & De Mesa, J. (2012). *Historia del Arte en Bolivia. Periodo Republicano*. Tomo III. La Paz: GISBERT Y CIA. S.A.
- Gisbert, T., & De Mesa, J. (2012). *Historia del Arte en Bolivia. Periodo Virreinal*. Tomo II. La Paz: GISBERT Y CIA. S.A.
- González Heras, N. (2015). *La religiosidad doméstica de las élites al servicio de la Monarquía en el siglo XVIII. Reflejos materiales de actitudes piadosas*. Cuadernos de Historia Moderna, 85-106.
- Gutiérrez, R. (2010 [1984]). *Aquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Jacobs, J. (2011 [1961]). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- Jaliri, C. (s.f). *Imaginario urbano del manzano jesuítico, en la Villa de la Plata – Hoy Sucre*. Sucre: Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. <https://arquitectura.usfx.bo/wp-content/uploads/2016/11/urbanomanzano.pdf>.
- Jáuregui Rosquellas, A. (2010 [1924]). *Cronicario: La ciudad de los Cuatro Nombres*. Sucre: Editorial Pasanaku.
- Limpías, V. H. (2007). *El balcón barroco en la fiesta urbana de Charcas*. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco, 299-313.
- Lofstrom, W. (2009). *Espacios virreinales: el arte mobiliario y decorativo en la ciudad de La Plata*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia - Proyecto Sucre Ciudad Universitaria.
- Matas Musso, J. L. (noviembre / abril de 2019 / 2020). *Incidencia de la espiritualidad franciscana en la evolución urbana de la Real Audiencia de Charcas*. AREA 26 (1), 1-16. <https://area.fadu.uba.ar/area-2601/matas-musso2601/>.
- Medinaceli, X. (2011). Potosí y La Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII). En X. Medinaceli, E. Bridikhina, P. L. Quisbert, M. Inch, & M. L. Soux, *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata (siglos XVI-XVII)* (págs. 5-145). Sucre: Ministerio de Cultura de España. Subdirección de los Archivos Estatales. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Noel, M. S. (2013 [1944]). Templos y fachadas de Chuquisaca. En M. Baptista Gumucio, Sucre. *Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales, siglos XVI al XXI* (págs. 163-176). Cochabamba: Kipus.
- Ocampo, S. A. (2013). *El rol de la mujer bajo el nazismo. Mendoza: XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.
- Orosco, G. (2000). Características de la vivienda colonial en Sucre. Espacio. *Revista de Arquitectura, Urbanismo y Patrimonio* (1), 40-42.
- Orosco, G. (2007 [1997]). *Tipologías arquitectónicas de centro histórico de Sucre*. Sucre: Plan de Rehabilitación de las áreas históricas de Sucre.
- Ortiz, N. (2013 [1945]). Magia y Prestigio de Sucre. En M. Baptista Gumucio, Sucre. *Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales, siglos XVI al XXI* (págs. 186-189). Cochabamba: Kipus.

- Pacheco Balanza, M. (2010). *Retrato de Ciudad con Calavera en la Mano*. Sucre: Pasanaku. Colección Bicentenario.
- Presta, A. M. (2014). *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Prudencio, R. (2013 [1940]). Notas sobre la vida intelectual de Chuquisaca en el pasado siglo. En M. Baptista Gumucio, Sucre. *Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales, siglos XVI al XXI* (págs. 152-162). Cochabamba: Kipus.
- Querejazu, P. (2001). La escultura virreinal en Bolivia. *Revista imagem Brasileira* (1), 35-43.
- Querejazu-Escobari, L. (2011). El programa emblemático alegórico en la entrada del virrey Morcillo a Potosí en 1776. En La Fiesta. *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco* (págs. 149-157). Pamplona: GRISO-Universidad de Navarra / Fundación Visión Cultural.
- Quisbert Condori, P. L. (2011 [2008]). Servir a Dios o vivir en siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial (XVI y XVII). En X. Medinaceli, E. Bridikhina, P. L. Quisbert, M. Inch, & M. L. Soux, *La construcción de lo Urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII*. A. Eichmann, M. Inch (Eds.) (págs. 271-414). Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Revilla Orías, P. A. (2020). *Coerciones Intrincadas. Trabajo africano e indígena en Charcas, siglos XVI y XVII*. Cochabamba: Instituto de Misionología - ILAMIS.
- Rivera Cusicanqui, S. (mayo de 1997). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales. Revista de Sociología UMSA* (19), 27-52.
- Rossells Montalvo, B. (2019 [1995]). *La Gastronomía en Potosí y Charcas siglos XVIII, XIX y XX. En torno a la historia de la cocina boliviana*. La Paz: Fundación Xavier Albó.
- Sacriste, E. (2011 [1968]). *Qué es la casa*. Buenos Aires: Librería Concentra. FADU - UBA.
- Socolow, S. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Solares Arroyo, R. (2013 [1917]). Chuquisaca se muere. En M. Baptista Gumucio, Sucre. *Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales, siglos XVI al XXI* (págs. 122-127). Cochabamba: Kipus.
- Soux, M. L. (2011). Potosí y La Plata: una visión al interior de la vida urbana. En X. Medinaceli, E. Bridikhina, P. L. Quisbert, M. Inch C., & M. L. Soux, *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata Siglos XVI y XVII* (págs. 541-611). Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Universidad San Francisco Xavier. (2010 [1992]). *Sucre a través de sus planos 1639-2010*. Sucre: Centro Bibliográfico, Documental, Histórico.
- Vidal Juncal, D. (2010). *Deconstruyendo la Evolución Urbana de Sucre*. Sucre: Unidad Mixta municipal Patrimonio Histórico - PRAHS.
- Vignale, P. J. (2013 [1944]). Fundación y desarrollo urbano de la Plata. En M. Baptista Gumucio, Sucre. *Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales, siglos XVI al XXI* (págs. 177-185). Cochabamba: Kipus.
- Zátonyi, M. (2007). *Arte y creación. Los caminos de la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Zátonyi, M. (2005 [1998]). *Aportes a la estética desde el arte y la ciencia del siglo 20*. Buenos Aires: la marca.

Abstract: The links between the public and the private spaces, are indefinite borders although with particular manifestations in each one of these ones. Religiosity as a cultural issue rooted in Sucre, behaved as a guideline that determined urban spatialities that had go in into the domestic spaces, based on gender and class. The following essay explains from the viceroyalty roots, how the conservative Catholic religiosity, has installed some predicaments in the city and how these were connected to the interior of the house.

Key words: domestic space - public space - religiosity - baroque city

Resumo: As ligações entre o público e o privado são fronteiras indefinidas, embora com manifestações particulares em cada uma dessas esferas. A religiosidade como questão cultural enraizada na cidade de Sucre, comportou-se como diretriz que determinou espacialidades urbanas que adentraram o doméstico a partir de gênero e classe. O ensaio a seguir explica a partir das raízes do vice-reinado, como a religiosidade católica conservadora, instalou alguns predicamentos na cidade e como estes sicaram ligados ao interior da moravia.

Palavras chave: espaço doméstico - espaço público - religiosidade - cidade barroca

[Las traducciones de los abstracts fueron supervisadas por su autor]
