

¿Mundos femeninos?

Los espacios de sociabilidad de las mujeres en la ciudad de La Paz a inicios del siglo XIX¹

¿Female worlds?

The spaces of sociability of women in the city
of La Paz in the early nineteenth century

María Luisa Soux²

Resumen

El presente artículo busca, de forma inicial, contraponer el estudio histórico de diversos espacios de sociabilidad femeninos en los cuales se desarrollaron algunas mujeres de la familia paceña de los Díez de Medina a inicios del siglo XIX con una de las teorías relacionadas a la historia de las mujeres, como la Teoría de la Diferencia Sexual, que desarrolla la necesidad de cambiar el “orden simbólico” paterno por otro ligado a la madre y de establecer el lugar de enunciación desde donde escribimos. Se plantea inicialmente algunas pautas sobre la propuesta teórica, posteriormente se describen los espacios femeninos para concluir, finalmente, con una reflexión acerca de la utilización de esta teoría y su pertinencia en el estudio sobre y desde la historia de las mujeres.

Palabras Clave: Espacios de sociabilidad // Teoría de la Diferencia Sexual // Historia de las mujeres.

-
- 1 Dedico este trabajo a las mujeres con las que compartimos diversos espacios. A las llamadas “Doñas” dentro de los corrillos de la Carrera de Historia, con quienes compartimos trabajos y proyectos académicos, y también a las autonombradas “Arañitas”, con quienes comparto regularmente el tejido y la charla.
 - 2 Docente emérita de la Carrera de Historia de la UMSA e investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos.

Abstract

This article seeks counterpose the historical study of diverse spaces of sociability in which some women from the Díez de Medina family lived in the early nineteenth century in La Paz, and one of the theories about women's history, the Theory of Sexual Difference, which raises the need to establish the point of view from which we write and the need to change the paternalistic "symbolic order" to another linked to the mother. I propose initially some guidelines of the theoretical raised, and subsequently, I describe female spaces, concluding with a reflection on the use of this theory and its relevance in the study about women's history.

Key words: Spaces of sociability // Theory of Sexual Difference // Women's History.

Introducción

Escribir sobre el tema de las mujeres y su historia implica, al menos para mí de forma personal, no sólo un tema académico o de reivindicación, sino algo mucho más profundo. Evoca en mi memoria las relaciones profundamente queridas y sentidas en un mundo ligado al juego infantil de casas y mercados, a las conversaciones interminables de la adolescencia, a los consejos sobre la vida de madres y abuelas y hoy, al cambio de roles donde me hallo y donde soy yo la madre y abuela y la que doy consejos. Todo esto me lleva a sustraerme dentro de un mundo profundamente femenino donde el amor, la amistad y el sentimiento maternal se unen con una sabiduría profunda de vivencias enriquecidas por siglos de aprendizajes acumulados.

No podemos negar la existencia, en el pasado y en la actualidad, de pensamientos y acciones machistas y la persistencia de una sociedad patriarcal³; tampoco es posible negar la existencia de violencia doméstica, violencia contra las mujeres, feminicidio e irresponsabilidad paterna; sin embargo, considero que una de las formas de sobrevivencia y trascendencia –en el sentido de tener una vida con sentido y con perspectivas de la felicidad– de las mujeres, como personas y como grupo a lo largo de la historia, precisamente dentro de esta sociedad

3 Utilizo el concepto de sociedad patriarcal el asumido por Victoria Sau (1988), que habla de "una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevando ésta a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero no único producto son los hijos". Citado en el texto "Una aproximación a la metodología de la historia de las mujeres" de María Milagros Rivera. P. 26.

patriarcal, fue la construcción de estos “mundos y espacios femeninos”, en los cuales se genera el conocimiento, los valores y las estrategias de la vida de las mujeres. Esta propuesta es la que buscaré desarrollar en el presente trabajo de una forma aún inicial.

Una postura teórica para el estudio de la historia de las mujeres

No es mi intención desarrollar este complejo tema en el presente artículo, sino plantear ciertas pautas y posturas que guiarán mi trabajo de investigación. Para esto, tomo como base el trabajo de María Milagros Rivera⁴, que a diferencia de muchos otros estudios sobre el tema de las mujeres en general, se concentra específicamente en el de la historia de las mujeres.

De acuerdo con Rivera, la primera pauta teórica para el estudio de la historia de las mujeres es el que se refiere a la mujer como sujeto político, que surge ya en el siglo XVIII, quebrando la total hegemonía masculina en la historia. Otra propuesta teórica, que se ha desarrollado en los últimos cincuenta años, es la del patriarcado, es decir la constatación de la existencia de una sociedad patriarcal que impone sus principios como los de contrato sexual, heterosexualidad obligatoria y una política sexual. A partir de esta teoría es que surgen historias de las mujeres que pueden seguir formas “victimistas” o contestatarias, pero que no llegan a asumir un paradigma diferente; es decir que, para esta autora, los estudios desde la propuesta del patriarcado no modifican el “desde dónde se habla”.

Para Rivera, en la misma línea surge el concepto de género, el que establece una diferencia entre “los sexos”, que son algo natural, y “el género” que es lo socialmente construido. Para esta teórica, los estudios de género tampoco modifican el lugar desde donde se habla, por lo que puede tratarse simplemente de una escritura “sobre” las mujeres y no una “de” las mujeres.

Desde una perspectiva diferente se hallan otras dos propuestas teóricas, basadas ambas en la diferencia femenina –una categoría que considero es fundamental para entender la historia de las mujeres y sus relaciones sociales–. La primera de ellas es la del ginecentrismo; que parte de la pregunta ¿Cómo sería la historia si se mirara con los ojos de las mujeres y la ordenaran los valores que ellas definen?⁵ Desde esta perspectiva, no se trata de sustituir únicamente a los hombres por las mujeres en el centro del discurso, manteniendo el modelo discursivo, sino el asumir el reto de “un punto de vista de las mujeres” para el análisis de la historia.

4 María Milagros Rivera: “Una aproximación a la metodología de la historia de las mujeres” En Bárbara Ozieblo (Ed.) *Conceptos y metodología en los estudios sobre la mujer*. Universidad de Málaga. España. 1993.

5 Gerda Lerner: *The Majority Finds its Past. Placing Women in History*. Oxford University Press. 1979. Citado en María Milagros Rivera. Op cit. p. 24.

La segunda propuesta teórica es la de la Diferencia Sexual, propuesta que fue criticada en la década de los años 70, al considerarse que podría justificar argumentos tradicionales del determinismo biológico y volver a recluir a las mujeres en el ámbito de lo doméstico. El debate sobre esta teoría se insertó en la polémica entre un feminismo de la igualdad y un feminismo de la diferencia, los cuales fueron vistos como contrarios, sin tener en cuenta que lo contrario de “igualdad” no es “diferencia”, sino “desigualdad”. Desde este punto de vista, el concepto de la diferencia sexual se refiere directamente al cuerpo, al hecho de nacer en un cuerpo sexuado –masculino o femenino–, pero que es un hecho natural que ha quedado fuera de la cultura y del pensamiento.

De acuerdo con Rivera, tradicional y culturalmente, lo masculino ha sido declarado como universal, por lo que el ser femenino no sólo queda subordinado social y culturalmente, sino que ha sido excluido del mismo pensamiento. Este pensamiento tradicional de corte patriarcal, no sólo ejerce el poder y el dominio, sino que ha construido una identidad masculina como única identidad posible y ha negado a las mujeres una identidad propia que sea capaz de liberarse de ser un espejo de la identidad masculina (mujer = no hombre). La consecuencia de esto ha sido, para las pensadoras de la Diferencia Sexual, la incapacidad de las mujeres de saber desde dónde hablan, el carecer de un “orden simbólico” propio. Desde esta perspectiva, es fundamental para los estudios de la historia de las mujeres saber no sólo cuál fue la posición de ellas, sino también cuál es nuestro lugar de enunciación, ponernos de acuerdo para definir desde dónde pensamos y desde dónde hablamos. Se trata, por lo tanto, no sólo de una propuesta teórica más, sino de un cambio epistemológico que atañe a la filosofía, pero también convoca a las historiadoras a asumir el reto de hacer una historia no sobre las mujeres sino de las mujeres⁶.

Habiendo analizado brevemente las propuestas teóricas, y asumiendo para el presente trabajo la propuesta de la teoría sobre la Diferencia Sexual, el presente artículo será en sí un ejercicio de pensar este mundo femenino y estos espacios de sociabilidad, desde un lugar de enunciación que parta desde fuera del espacio de poder y del “orden simbólico” masculino⁷.

6 Sobre este tema es importante citar el trabajo teórico realizado por la filósofa italiana Luisa Muraro y su grupo «Diótima», una comunidad femenina de investigación filosófica. Entre sus obras más importantes se hallan *El orden simbólico de la madre* y *Educación en la diferencia*.

7 Utilizo el concepto de Orden Simbólico desarrollado por Lacan, como el fundamento que estructura el pensamiento. Se centra en el principio en la autoridad del Padre y se funda en el lenguaje. Para Lacan, el sujeto surge recién mediante la inscripción en el Orden Simbólico, el orden del lenguaje verbal y de la cultura, que se adquiere al momento de utilizar el lenguaje, capacidad que sólo es posible a partir del estímulo paterno en los primeros años de vida. Frente a esta idea, las teóricas de la Diferencia Sexual, como Lía Cingarini y Luisa Muraro, hablan de la necesidad de un “Orden Simbólico de la Madre”, como única opción para contrarrestar los principios del orden patriarcal que implica la teoría de Lacan. De esta manera,

Los espacios femeninos

Iniciaré mi reflexión a partir de una imagen de la literatura épica y de la cultura griega; la imagen de Penélope, utilizada frecuentemente en los estudios sobre las mujeres como la imagen de la esposa fiel y de la madre que, para escapar del acoso de los pretendientes masculinos, teje y desteje constantemente el paño mortuario de Laertes, su suegro. A partir de esa imagen, me preguntaba acerca de su soledad, viviendo la larga ausencia del marido y del hijo; pero también su soledad por el hecho de estar dentro de un espacio masculino, el de los pretendientes, que no solo consumen el patrimonio de Ulises, sino también pasan el tiempo compitiendo entre ellos por el cuerpo de Penélope. Su soledad en este caso es doble, la ausencia de los seres amados y la ausencia de su propio espacio femenino, a pesar de hallarse en su propio hogar. Desde esta perspectiva, desde este lugar de enunciación, el retorno de Ulises, su reencuentro, implica también liberarse en parte de ese espacio masculino que la atosiga, el de los pretendientes. La imagen más directa de Penélope, por lo tanto, es el de la soledad, únicamente acompañada de su tejido en ese hacer y deshacer permanente.

Reflexionando sobre este tema, que por supuesto ha sido trabajado ya anteriormente por muchos estudiosos, encontré un trabajo que llamó mi atención: el artículo “Penélope y el tejido del tiempo” de Ruth Piquer Sanclemente⁸. El mismo analiza las imágenes arqueológicas y artísticas que existen sobre Penélope y la modificación de las mismas en el tiempo. Y me llamó a la reflexión seguir la forma como, a partir del Renacimiento, se reconstruyó socialmente esta imagen de Penélope, al representarla ya no sola, sino dentro de un imaginario espacio femenino, el de las hilanderas. De ahí podríamos pensar que los artistas del Renacimiento lograron crear un nuevo espacio social para la soledad de Penélope, el de sus compañeras de oficio, es decir, un espacio propio que le permitía sustraerse del asedio masculino.

Esta invención del espacio femenino implica, desde mi punto de vista, no sólo la inserción de las mujeres en el espacio “civilizado”, en la superación de su barbarie inicial, sino también en la elaboración simbólica de espacios en los cuales las mujeres tienen no sólo un lugar, sino que lo constituyen en su totalidad; ya no son sólo espacios femeninos, sino son mundos femeninos culturizados a través de la creación de obras.

La creación y recreación de mundos femeninos se van a constituir en tópicos que irán siendo presentados e imaginados también en la escritura de las mujeres desde fines de la Edad Media⁹. Desde la *Ciudad de las Damas* de Cristine de Pi-

la relación primigenia con la madre se constituye en un Orden Simbólico capaz de sustraerse a la “cultura” que tradicionalmente ha sido apropiada por lo masculino.

8 Ponencia presentada al XVI Seminario de Arqueología Clásica UCM.

9 Al hablar de escritura de mujeres, se puede asumir precisamente esa doble visión del lugar de la enunciación, el de la mujer escrita y el de la mujer que escribe.

zán¹⁰ —en el siglo XV— hasta las novelistas actuales, se han construido espacios o “mundos” femeninos en los cuales se desarrollan fundamentalmente cuatro elementos: la libertad, (esa libertad que para Lía Cingarini significa “subrayar y no borrar la diferencia”), el sustraerse de la situación de espejo o de contrastación permanente para generar precisamente esa totalidad de ser mujer; la autoridad entre mujeres, que surge del reconocimiento del valor de la experiencia y la posibilidad del aprendizaje; y, finalmente, la sororidad, esa alianza innata que surge entre las mujeres y que las teóricas de la Diferencia Sexual, aunque modificando en parte el tipo de relación, llamarán *affidamento*.¹¹

Esos espacios femeninos, sin embargo, no son sólo espacios inventados desde la ficción, sino también espacios y mundos que se presentan en la vida cotidiana y en todos los tiempos. Son espacios que, por obvios, no han sido suficientemente analizados y, si lo han sido, ha sido desde perspectivas diferentes a la que me interesa, por ejemplo, la de la obligatoriedad de vivir en ellos o la de la minoridad de edad o, finalmente, una visión discriminatoria de los espacios privados frente a los públicos en los cuales la sociedad patriarcal ha sentado su espacio, su poder y autoridad.

En este trabajo, que no es sino una propuesta inicial o ejercicio teórico, describiré algunos de estos espacios que encontré al momento de escribir el libro *La Paz en su ausencia* (2009), que trata de la vida de las mujeres de la familia Díez de Medina a inicios del siglo XIX en la ciudad de La Paz. El mismo aborda, desde una propuesta relacionada con la teoría de la Diferencia Sexual, precisamente la incapacidad de generar un “espacio simbólico” capaz de sustraerse de la imagen masculina; de ahí la presencia permanente de la ausencia de los hombres en un contexto de guerra; al mismo tiempo que toma en cuenta también las posibilidades de vivir en estos espacios o mundos femeninos, como una forma estratégica de vivir la ausencia.

Dentro de esta propuesta, el trabajo consistirá en describir inicialmente estos espacios para contraponerlos a la teoría de forma crítica, tratando de ubicar los límites de la teoría para el estudio de los espacios reales donde se desenvolvían las mujeres en la sociedad patriarcal del siglo XIX.

El mundo femenino de las Díez de Medina

Dentro de la sociedad patriarcal de la elite paceña de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, donde se ubica la historia de las mujeres Díez de Medina, se

10 Christine de Pizán. *La ciudad de las Damas*. Edición a cargo de Marie José Lemarchand. Ediciones Siruela. Madrid. 2001.

11 Este concepto ha sido relacionado en algunos casos con las relaciones lesbianas, aunque el mismo puede ser entendido de forma mucho más amplia, con los sentimientos de amor, comprensión y respeto en la relación entre mujeres, sin que ésta implique necesariamente un amor o deseo homosexual.

mantenía un sistema de control y dominio masculino de los espacios públicos al mismo tiempo que se articulaba un espacio paralelo en el cual vivían y convivían las mujeres. Se trataba de un espacio femenino en el que se complementaban relaciones económicas con redes sociales y sentimientos de solidaridad y cariño. Las redes sociales femeninas conformaban un lugar común en el que vivían y compartían intereses las madres, hijas, nietas, nueras, allegadas, beatas, monjas, sirvientas y esclavas¹².

En este lugar común se llevaban a cabo transacciones económicas, como préstamos o legados, se nombraban albaceas y también se establecían lazos de dependencia entre patronas y sirvientas, pero estas relaciones sociales que aparecían a veces como frías y ligadas a actos económicos o laborales, implicaban en la práctica una serie de otras relaciones en las que se hallan solidaridades y alianzas, intereses y sentimientos¹³, pero también relaciones de poder y autoridad entre las mismas mujeres.

La libertad del encierro

Los principios del ordenamiento de la sociedad de antiguo régimen no miraban con buenos ojos que las mujeres se mantuviesen solteras. Las jóvenes, sobre todo las de la élite, debían necesariamente contraer matrimonio o, en su defecto, ingresar al convento. Por lo general en cada familia, una de las hijas debía profesar como religiosa, mientras que las demás eran casadas con hombres que fueran del agrado de los padres.

Entre las familias de la elite paceña a inicios del siglo XIX, la opción del convento no fue la preferida. Este comportamiento familiar que privilegiaba el matrimonio sobre la vida conventual podría explicarse por una posición más práctica ligada en algunos casos al comercio. Dentro de una sociedad donde los únicos ingresos de las familias de élite procedían de la propiedad de la tierra, como ocurría en Europa o en las capitales de los virreinos, era lógico que se buscara no dividir la herencia; sin embargo, si el *paterfamilias* podía acrecentar

12 El tema de los espacios femeninos de convivencia ha sido trabajado por varias historiadoras y teóricas. Tanto los estudios feministas como los que tratan el tema de género hablan de la existencia de formas de comunicación y espacios en los cuales se establecen y fortalecen los lazos femeninos. Ver, por ejemplo Michelle Perrot: “¿Es posible una historia de mujeres?” (Flora Tristán. Lima 2001); Marta Lamas: “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”” (en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG) y otros.

13 Uno de los estudios más interesantes sobre la relación entre mujeres es el realizado por el mexicano Octavio Paz en su libro sobre sor Juana Inés de la Cruz: *Las trampas de la fe* (1982). En ella analiza la relación entre la poetisa y doña María Luisa Manrique de Lara, esposa del virrey de Nueva España. Lo interesante de su análisis es que logra penetrar en la complejidad de la relación entre ambas mujeres, en la que se mezclan elementos de amistad, hermandad y amor platónico.

su capital a través del comercio, por ejemplo, era mucho más rentable buscar buenos maridos para sus hijas que la opción del ingreso a un convento. Por esta razón, era corriente que se establecieran alianzas e inclusive compañías comerciales entre el suegro y los yernos.

Los dos conventos que existían en la ciudad eran el de la Purísima Concepción y el de las Carmelitas. Si bien en ambas ingresaban las jóvenes de la elite, la primera tenía un mayor prestigio que la segunda y tenía también mayores bienes provenientes de las haciendas, casas y otros bienes entregados como dote, como donación o como garantía de censos.

Como se ha visto en varios estudios sobre las mujeres y los conventos, en este espacio institucional femenino, la situación legal de las religiosas era de una mayor libertad que el de las mujeres casadas. Si bien dependían del obispo o de los capellanes para la mayoría de sus actos públicos, tenían por otro lado la potestad de decidir sobre los asuntos internos del convento en reunión de toda la comunidad. Así podían, en reuniones conjuntas, tomar decisiones respecto a temas económicos, como el alquiler de casas y haciendas, la entrega de bienes en censo¹⁴; y también decisiones de política interna, como elegir a su abadesa mediante voto.

El convento era también un lugar de refugio de las jóvenes solteras sin fortuna, de algunas viudas jóvenes y de pecadoras arrepentidas. En el caso de las solteras sin fortuna, existía la posibilidad de que algún pariente lejano o alguna autoridad eclesiástica donara en su testamento algún dinero para establecer una dote mínima para que la pariente pobre o “alguna joven pobre de la sociedad” pudiera ingresar al convento. Se evitaba así que la beneficiaria escapara a una situación económica más difícil que la podría llevar a optar por formas de vida pecaminosas¹⁵. Lo propio ocurría con las viudas jóvenes que no tenían hijos. Finalmente, para las mujeres de mal vivir existía también la opción conventual de las llamadas “Magdalenas”, donde se recluían las mujeres arrepentidas que querían cambiar de vida. En los documentos estudiados no he podido encontrar datos sobre si existía o no un centro de Magdalenas en la ciudad de La Paz, aunque es probable que sí lo hubiese.

En el Archivo de la familia Díez de Medina se encuentran algunas actas de las reuniones del locutorio del convento de las carmelitas y en ellas se percibe la organización interna dentro de los conventos¹⁶. Se ve que entre las religiosas existía una situación de igualdad, al menos entre las monjas profesas. En las

14 El censo era una forma de préstamo que hacían los conventos a favor de determinadas familias, a cambio de la garantía de una propiedad, ya sea urbana o rústica y con un interés bajo, que no pasaba el 3%.

15 Ver sobre el tema de la vida en los conventos el libro de Octavio Paz sobre Sor Juana Inés de la Cruz, *Las trampas de la fe*. (FCE 1982) Para el caso de Charcas, el libro de Eugenia Bridikhina e Iván Jiménez Chávez: *Las esposas de Cristo*. Coordinadora de Historia – SNAEGG. 1997.

16 Archivo particular Díez de Medina – Méndez. Documentación de la familia Díez de Medina.

reuniones, las decisiones eran asumidas mediante el voto de las religiosas que era anotado en un acta y luego era firmada por cada una de las participantes. Este comportamiento “democrático” nos muestra que, en medio de un espacio netamente femenino, las mujeres podían desarrollar con mayor facilidad sus propios derechos a tener una voz y a la posibilidad de tomar sus propias decisiones, lo que no hubiera ocurrido en un espacio abierto a la presencia masculina. Desde esta perspectiva se puede decir que, si bien las religiosas de claustro tenían la limitación de no poder salir al espacio público; dentro del espacio privado del convento gozaban de libertad y del derecho de voto, algo que era negado a las mujeres que vivían en otros espacios, como las familias.

Doña Teresa Villaverde y su círculo de confianza

Las redes sociales entre las mujeres de la elite les permitían acceder, en la sociedad patriarcal, a sistemas de apoyo económico para llevar a cabo diversas acciones que no les estaban permitidas en el mundo masculino. Estas transacciones económicas no hubieran sido posibles si no hubieran existido previamente diversos tipos de lazos entre las mujeres como los de parentesco, clientelismo y amistad.

Un ejemplo de la forma como los lazos de parentesco y amistad se cruzaban con transacciones económicas en un mundo expresamente femenino es el caso del préstamo a censo que solicitó doña Teresa Villaverde, esposa de José Antonio Díez de Medina, al Convento de Carmelitas de la ciudad en 1818, cuyo texto nos permite analizar muchos aspectos de estas relaciones entre mujeres. Dice el documento:

Doña Teresa Villaverde muger del D.D. José Antonio Díez de Medina, con cuya licencia parezco ante usted y digo: que noticiada de haberse oblado en el Monasterio de Nuestra Señora del Carmen tres mil pesos por la dote de la monja que en días anteriores profesó, hija de Don Bartolomé Masias; y teniendo necesidad de este dinero para el reemplazo a mi hermana doña María Villaverde y adelantamientos en la parte que me ha tocado de herencia por legitima materna en la hacienda de Guaricana, abaluada para las particiones en sesenta y ocho mil ciento veinte y siete pesos cinco reales libre de otra pensión alguna, ocurro a la integridad de VS. A fin de que se sirva mandar se me entreguen los indicados tres mil pesos para reconocerlos a Censo en la expresada parte de Guaricana ...¹⁷

Si bien el sistema de censo era una de las formas más comunes para obtener capital aprovechando el dinero que se depositaba en los conventos por concepto de dotes o de ingresos de las haciendas, y a ella acudían todos los miembros de la élite; en el caso en cuestión, la relación se torna femenina en varios aspectos. La solicitud nos da datos acerca de la situación social de doña Teresa Villaverde

17 Archivo Díez de Medina (ADDM). Documentos de doña Teresa Villaverde. Solicitud de censo sobre la hacienda de Guaricana en el Monasterio de Nuestra Señora del Carmen. 1818.

y su posición como mujer. Si por un lado aparece la necesaria licencia que necesita doña Teresa del marido, don José Antonio Díez de Medina para realizar cualquier acto público; por el otro, se percibe la relativa libertad que tiene para realizar acciones económicas en un espacio que es femenino, el del convento. Finalmente, se puede ver también la transmisión de la herencia entre mujeres y el uso de las dotes para favorecer económicamente a otras mujeres.

Otros elementos de la vida y las redes sociales femeninas se pueden encontrar más adelante en el mismo documento, en el cual se halla el acta de una reunión en el locutorio del Monasterio del Carmen en la cual se debía decidir el censo. En él se dice:

...dijeron unánimes y conformes todas las religiosas que atendiendo el abono personal de aquella señora y el notorio superabundante cavimento en la parte de la Legítima que tenía en la hacienda de Guaricana... no hallaban embarazo para la entrega de aquel dinero con las demás formalidades correspondientes. Y con lo qual se concluyo este primer tratado, y lo firmaron de que doy fee.¹⁸

Bajo el acta firman las 18 religiosas además de su priora, María Manuela de San Rafael. El acta se repite tres veces como parte del procedimiento de rigor.

Varios elementos son interesantes para analizar desde la perspectiva de las relaciones entre mujeres. En primer lugar, se muestra con claridad un espacio casi exclusivamente femenino; aunque no faltan los promotores fiscales, administradores y otras figuras masculinas, las decisiones, tanto en la solicitud como en la aceptación del censo, son llevadas a cabo por mujeres. En segundo lugar, las actrices principales del acto económico son mujeres: Doña Teresa Villaverde, la hermana doña María y las religiosas del Carmen. En tercer lugar, se muestra la existencia de decisiones de corte democrático en un espacio femenino. La aceptación del préstamo se lo realiza en una Junta de comunidad presidida por la priora; esto significa que el manejo económico del monasterio no sólo que estaba bajo la tuición directa de las religiosas –y no del Vicario General– sino también que la responsabilidad de la decisión era de todas las religiosas que firmaban el acta en que se establecía la misma. Finalmente, en cuarto lugar, se ve que aunque estas mujeres vivían en clausura, no por ello se hallaban distantes del movimiento económico fuera de su monasterio. Tal es así que las actas de la Junta de comunidad fueron confirmadas por la firma de un notario. De esta manera, la decisión asumida en un espacio privado pero institucionalizado, era llevada al espacio público para adquirir legalidad a través de la acción del notario, que lógicamente era un hombre, lo que muestra las limitaciones de este espacio femenino que necesita aún el “orden simbólico” masculino para hacerse público.

18 ADMM. Documentos de doña Teresa Villaverde. Solicitud de censo sobre la hacienda de Guaricana en el Monasterio de Nuestra Señora del Carmen. 1818.

El espacio femenino de doña Francisca Calderón

Doña María Francisca Calderón, suegra de Teresa Villaverde, realizó muchas transacciones económicas con otras mujeres. A partir de los recibos del expediente sobre la actuación de don José Antonio Díez de Medina como albacea sobre los bienes de su madre, podemos observar estas transacciones. En base a este documento se ha elaborado el siguiente cuadro:

Cuadro No. 1
Transacciones económicas de doña María Francisca Calderón

Nombre y relación con doña Francisca Calderón	Transacción	Monto entregado
María Josefa Díez de Medina. Hija.	A cuenta de la legítima	600 pesos
María Vicencia Ortiz de Foronda. Nuera	A cuenta de la legítima	1000 pesos
Tomasa del Corazón de Jesús Díez de Medina. Abadesa de las Concebidas	Réditos atrasados del general de 5000 pesos que reconoce de censo sobre sus haciendas de Santa Teresa de Peri y Suniquiña.	500 pesos + 200 pesos.
Sebastián de Vía. Administrador del convento de las concebidas.	Réditos atrasados por dos censos sobre Santa Teresa de Peri y Suriquiña	3000 pesos
Gregoria de Jesús y Rivadeneira	Réditos atrasados de la capellanía de don Pedro Niela y Parada	100 pesos + 100 pesos
Ilarion Brañez por Catalina Orcoma. Sirvienta de doña Francisca Calderón	Deuda de 200 pesos que mandó en su testamento se le pague	45 pesos
Manuel Pober, a ruego de doña Petrona Calderón que no sabe escribir	A cuenta de la casa que doña Francisca vendió, siendo albacea de los bienes de la abuela de Petrona, doña Jacinta Feliz de Agüero	300 pesos
Bartolomé Bolaños, a ruego de doña María Rosa y Salazar, beata, por no saber escribir	Venta a crédito de efectos de la tierra*	327 pesos 7 reales
Ilarion Brañez, a ruego de Catalina Patón y su hermana	Pago de unos zarcillos que dejó la tía Isabel Mariaca	20 pesos
María Mercedes del Castillo	Importe de unos zarcillos cheques empeñados y puestos por equivocación en el inventario.	23 pesos
Rosa Pérez	Pago de la capellanía que dejó la hermana de Rosa Perez, Isabel	44 pesos 4 reales.

Fuente: ADMM. Cuaderno. Auto judicial de los herederos de la finada Doña María Francisca Calderón.

Para aclarar el monto, José Antonio Díez de Medina preguntó a las criadas de doña María Francisca: “la Mama Rosa, su esclava, Marita, la de toda su confianza, Martina y Margarita, y también Marcela su lavandera y Antonio Ricalde”.

De acuerdo al cuadro anterior, doña María Francisca Calderón tuvo diversos tipos de relaciones económicas con otras mujeres de diferentes grupos sociales. Las primeras transacciones del cuadro tratan de relaciones económicas con miembros de su familia, las cuales reciben a su muerte un adelanto de su legítima. Otros son los tratos con los monasterios de mujeres de la ciudad, en este caso, con las monjas de la Purísima Concepción o Concebidas. Este tipo de relación económica se refiere a deudas contraídas por doña María Francisca Calderón, ya sea como censo o como capellanía, lo que nos muestra una vez más la importancia económica que tenían los conventos en la ciudad de La Paz.

Otro tipo de relación es el que mantenía doña Francisca con su criada María Orcoma, quien era posiblemente una indígena, si tenemos en cuenta el apellido de la misma. Más allá del dinero que doña Francisca le debía a su criada, posiblemente por sus servicios y por su trabajo, es interesante que se acordara de ella en el testamento. A partir de este recuerdo se puede percibir la existencia de un lazo de sentimientos entre la patrona, doña Francisca, y la criada María Orcoma.

Otros tratos económicos que se muestran en el cuadro son los procedente de su acción como albacea. En este punto es importante resaltar que, por lo general, se prefería albaceas masculinos, quienes tenían mayores opciones de actuar en el ámbito público; sin embargo, en el caso de Petrona Calderón, doña Francisca fue nombrada primera albacea con una serie de responsabilidades, lo que nos muestra el gran ascendiente que tenía en la sociedad paceña. Un punto importante de resaltar en estos casos es que la transacción, en realidad, se la realiza con un hombre que es nombrado apoderado o que actúa en nombre de la mujer, que muchas veces es analfabeta.

Una forma diferente de relación económica fue la referente a las joyas y alhajas, en un caso, como parte de su albaceazgo y en el otro por el empeño de las mismas. En este último caso se ve que, entre las actividades económicas de doña María Francisca, estaba también el préstamo a cambio de alhajas. Esto no significa que ella fuera usurera, algo que era muy mal visto dentro de una sociedad que condenaba el lucro usurario que era considerado un pecado, sino más bien que prestaba dinero a personas allegadas suyas que se hallaban en estado de necesidad, en una actuación que la mostraba como una matrona protectora de las personas que se hallaban bajo su cuidado. Esta posición matriarcal de doña Francisca se percibe en muchas otras de sus acciones.

Finalmente, en el cuadro se encuentra la compra a crédito de efectos de la tierra de la beata María Rosa Salazar. En este caso parece tratarse de una relación de compra – venta entre cliente y casera, una relación muy común entre las mujeres, que preferían comprar productos a las personas conocidas, aunque sea a

un precio mayor, ya que era importante mantener la fidelidad hacia las personas con las que se ha creado un lazo de confianza mutua. Tal es así que no existían documentos que comprueben el crédito, por lo que don José Antonio tuvo que preguntar y averiguar con los criados.

Podemos imaginar que las actividades económicas que tenía doña Francisca las realizaba en su propia casa; que su vida era como la que relatan las nietas sobre sus abuelas en el libro *De terratenientes a amas de casa*, donde las señoras dirigían sus haciendas desde el escritorio o el comedor de su casa y recibían en la misma a diferentes personas, entremezclando sus relaciones sociales con transacciones económicas. La matriarca se sentaba a recibir a sus allegados, solucionando los problemas y velando por el crecimiento de su patrimonio.¹⁹

Autoridad y amistad con Estefanía Calderón de la Barca

En la relación con los subalternos tenía un lugar especial la establecida entre las patronas y las criadas de confianza, las personas que ayudaban a criar a los hijos y que, en muchos aspectos formaban parte sustancial del ámbito más privado dirigido por las patronas.

En la siguiente carta, dirigida por Estefanía Calderón de la Barca a su patrona doña María Francisca Calderón de la Barca, se perciben varios elementos de esta relación. Dice la carta:

Mi más apreciada señora y toda mi beneración. Recibí la favorecida de usted en lo intimo de mi corazón y en el selebro goze de cumplida salud en compañía de mis amados hijos, a quienes ofrezco la que el Señor me consede para servirles con el Alma, vida y corazón.

Resiví los rregalos, tan afectuosos que Vm me envia que son lasos que me tienen enredados los sentidos pues no hallo en mi pequeños meritos ni motivos para tener tanta honrra y solo me queda el conosimiento que Dios ha mirado con piedad esta pobre casa pues soy adoptada en esa respetuosa y noble familia y espero asender en mayor onores de afectos y gracias con la correspondencia de publicar al mundo y no faltar en mis tibias rrogatibas le prospere la salud y vida para mi total consuelo y amparo que no see como significar los beneficios que rresivo que son de Madre y Padre en fin soy su hija y unica criada de su casa.

La ynclusa de mi querido hijo Don Felix resivo y con ella selebro sus expresiones tan onorosas que mediante el seõr le dare su respuesta en esa ciudad donde me tendra Vm muy breve rrendida a sus pies y obediente a sus ordenes y a los de todos que no hallo como vermelos y gozarlos.

A mi amante y Sr. Jose Antonio se adelantaran mil umildes abrasos como a su consorte y le agradezco como devo sus respectivos cariños que menos espero de su noble y angelico corason que no hallo terminos como servirle y corresponderle.

19 Qayum, Barragán, Soux: *De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la élite de La Paz en la primera mitad del siglo XX*. Coordinadora de Historia – SNAEGG. 1997. p. 50.

Al Indio le volvieron el mula y se la coji el pobre que en defecto de Dn. Bernardo Illanes pedi practicase, el que se halla en su lugar.

Asimesmo vide la memoria de mis quintas las que me consuelan pues siendo de manos y cuidado de Vm nunca me pueden salir mal sino antes vien que su deseo es darme todo alivio que estoy tan contenta de sus continuos cuydados los que son a mi fabor ... y ojala supiera corresponderle a tanta finesa mejor me pareciera.

Ayi vino don Casimiro su seguro servidor de Vm que el pobre fue a sus continuos trabajos nasidos de su poca inteligencia y dispocion.

Y como digo que en breves oras me tendra Vm a sus pies y a los comparos, los enviñ por delante quedandome en su estancita de Comiraya y pidiendo a la divina clemencia la guarde a Vm nuestra Señora de Ocobaya. O donde me quedase 30 de agosto de 1770...

Beso la mano de Vm su agradecida criada y amante servidora que desea verla. Da. Estefania Calderon de la Barca.²⁰

La relación entre doña María Francisca Calderón y doña Estefanía, que puede ser percibida a través de la carta anterior, abarca varias facetas ligadas a los fundamentos básicos de una sociedad patriarcal, como son la subordinación ablandada por una relación sentimental; sin embargo, más allá de esos elementos, es importante retomar algunos puntos centrales en la especificidad de las relaciones entre mujeres.

En primer lugar, la existencia de una relación filial que se establece entre ambas mujeres por la adopción de doña Estefanía, relación que, sin embargo, no establece un comportamiento igual al que se tenía con los hijos legítimos. La adopción en este caso implicaba una situación especial de “ser hija”, como aparece en la carta, pero una hija subordinada, que no deja en la práctica su situación de criada. La hija-criada fue una figura común en las familias de elite. Algunas veces se trataba de hijas naturales de alguno de los hijos, generalmente con mujeres de otra clase social, y que para evitar el escándalo o para asegurar la manutención de la criatura, era adoptada por la familia. No se tienen datos para pensar que fuera este el caso y parece que no, dada la aparente diferencia de edad con los hijos de la familia; sin embargo, el uso del apellido Calderón de la Barca, nos permite pensar que podría tratarse de alguna situación parecida –hija natural de algún pariente cercano o algo así–. Otra posibilidad es la de los niños expósitos, es decir, expuestos en la puerta de alguna casa, aparentemente sin datos sobre su filiación. Podían ser hijos o hijas no deseados que eran acogidos en las casas con esa figura ambigua de hijos adoptados o hijos-criados.

Por el texto de la carta, además de la relación madre-hija parece haber otro elemento que unía a doña María Francisca y a Estefanía, y es el cuidado conjunto de los hijos de la primera. Doña Estefanía nombra a los hijos de su señora, Félix

20 ADMM. Correspondencia de doña María Francisca Calderón. 1770.

y José Antonio Díez de Medina como “sus hijos”, y los trata con un cariño maternal. Era común en las familias de elite que la crianza y el cuidado de los hijos e hijas fuera encargado a otra persona que no era la madre. Esta era la figura de las nodrizas —encargadas de alimentar con su propia leche a los niños de la familia—, y el de las nanas o niñeras, que se encargaban de atender todos los aspectos de la crianza de los niños —alimentación, juegos, aprendizajes básicos— e inclusive de darles calor humano. De esta manera, se establecía una relación de apoyo y cariño entre la niñera y los hijos de la familia que no se perdía posteriormente. De la misma manera, se iban creando lazos de confianza y cariño entre la patrona y la niñera, quienes compartían las alegrías y tensiones del crecimiento de los hijos. Esta relación entre la hija-criada de la patrona y los hijos de la misma se percibe en el envío de regalos y saludos por parte de los mismos hijos.

Dentro de esta relación de cuidado patriarcal, se creaba también otro lazo: era la patrona la que velaba por los bienes propios de su hija-criada. Doña María Francisca administraba las quintas de doña Estefanía, bajo la total confianza de esta última. En este caso se establecía una situación parecida a la de los padres con sus hijas menores de edad y con la de los esposos con los bienes de sus esposas; es decir, se reproducía una dependencia muy parecida a la típica de una sociedad patriarcal.

Finalmente se halla la relación humana, llena de actos de cariño de ambos lados. La misma se manifiesta en la carta con un profundo sentimiento de agradecimiento por parte de doña Estefanía, que sentía constantemente que recibía más que lo que daba y, de una forma muy sentida y a veces exagerada, mostraba una devoción por su madre-patrona y por sus hijos, que se proyectaban también como sus propios hijos.

Lo anterior no significa que la relación entre madre-patrona e hija-criada deje de ser desigual, sino más bien que los sentimientos logran limar la misma desigualdad. Doña Estefanía, en vez de sentirse explotada o discriminada se siente, más bien, agradecida profundamente con su patrona.

A modo de conclusión

¿Espacios de mujeres o espacios donde interactúan las mujeres? Al pensar y repensar la teoría y cruzar la misma con los hechos concretos de la historia de las Díez de Medina, podemos decir que, con excepción del espacio del convento donde efectivamente sólo vivían mujeres, los otros son más bien espacios comunes de hombres y mujeres, en los cuales se desarrollan actividades y relaciones entre mujeres. El mercado, las relaciones comerciales e inclusive el espacio doméstico de doña Francisca Calderón, por ejemplo, son en realidad espacios abiertos a los hombres y donde participan también mujeres. No se trata, por lo tanto, de espacios físicos específicamente femeninos sino contextos compartidos donde se desenvuelven las mujeres al relacionarse con actividades propiamente

femeninas como el cuidado de los hijos, el uso y propiedad de joyas o alhajas y el comercio de alimentos.

Esta constatación nos lleva a analizar nuevamente de forma crítica la propuesta inicial, la de pensar en mundos femeninos en los cuales las relaciones entre mujeres puedan dejar de pensarse como espejos de los espacios masculinos del ámbito público, ya que, al contrastar la teoría con la realidad histórica se perciben límites y contradicciones.

Por un lado, estos espacios netamente femeninos como los conventos –y también las escuelas y los orfanatos– han sido el resultado de construcciones sociales “especiales” creadas por la misma sociedad patriarcal para ampliar, en la práctica, los espacios privados de las mujeres. Desde esta perspectiva, podemos decir que los conventos, escuelas y orfanatos, son espacios domésticos ampliados a partir de una institucionalidad masculina, ya sea la Iglesia o el Estado y que, al haber sido institucionalizados por la misma sociedad patriarcal, no se constituyen en espacios femeninos desligados del orden patriarcal donde se pueda generar ese nuevo “orden simbólico de la madre”.

A partir de esta situación, cabe hacerse otra pregunta, ¿Se hizo indispensable la construcción de espacios físicos femeninos para el desarrollo de la libertad y la trascendencia de las mujeres en las etapas históricas de dominio de una sociedad patriarcal? ¿Cómo podían las mujeres sustraerse a ese dominio patriarcal sin ingresar a los espacios “institucionalizados” exclusivos para las mujeres? Una respuesta tentativa podría relacionarse con la utilización más amplia y diversa del concepto de espacio, situando el mismo no necesariamente en el espacio físico, sino en el de espacio social y/o simbólico. Esto significaría que ese “orden simbólico” no explícito, que permitió a estas mujeres sustraerse en parte de la sociedad patriarcal, no se hallaba en el espacio físico en sí, sino en el proceso de compartir actividades y vivencias. Así, la crianza de los niños, el tejido y la costura, se constituirían en “espacios” no institucionalizados en los cuales se comparte con otras mujeres en momentos dados, es decir, más que “espacios de sociabilidad” tendría que hablarse de “tiempos o momentos de sociabilidad”, no importando tanto el espacio físico donde se producen. De esta manera, no sería en un espacio dado, sino en el acto de compartir, en el que se podría pensar en la construcción de un “orden simbólico de la madre”.

Desde el punto de vista de la epistemología de la escritura de mujeres, de esa posibilidad de establecer un nuevo lugar de enunciación, que interpela mi propia experiencia investigativa; tendría que preguntarme si el trabajo realizado ha logrado generar en mí un acercamiento hacia otro “orden simbólico epistemológico”. Desde mi reflexión habría elementos que me permiten responder afirmativamente. Precisamente, el mismo hecho de elaborar esta reflexión desde mi propia experiencia, de la posibilidad de relacionar mis vivencias y sentimientos, me permiten entrever la posibilidad de establecer el lugar de la enunciación y así, acercarme a ese otro “orden simbólico”; sin embargo, y es preciso recono-

cerlo, el peso de la institucionalidad universitaria y académica y de los espacios públicos en los que nos desenvolvemos hoy, nos dificulta sentirnos seguras de abandonar, aunque se luche por la despatriarcalización, ese “orden simbólico” tradicional, es decir el del hombre, que ha condicionado inclusive los estudios académicos sobre la historia de las mujeres.

Fuentes

Archivo Díez de Medina. (ADDM)

Bibliografía

BRIDIKHINA, Eugenia e Iván Jiménez Chávez.

1997 *Las esposas de Cristo*. La Paz. Coordinadora de Historia – SNAEGG.

CIGARINI, Lía.

1995 *La política del deseo*. Barcelona. Icaria.

DE PIZÁN, Christine.

2001-1405 *La ciudad de las Damas*. Edición a cargo de Marie José Lemarchand. Madrid. Ediciones Siruela.

PIQUER DE SANCLEMENTE, Ruth

“Penélope y el tejido del tiempo”. Ponencia presentada al XVI Seminario de Arqueología Clásica UCM. Revisado el 25 de marzo de 2014 en pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/.../documento12336.pdf

PAZ, Octavio.

1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México. Fondo de Cultura Económica.

QAYUM, Seemin, Rossana Barragán y María Luisa Soux.

1997 *De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la élite de La Paz en la primera mitad del siglo XX*. La Paz. Coordinadora de Historia – SNAEGG.

RIVERA, María Milagros.

1993 “Una aproximación a la metodología de la historia de las mujeres” En Bárbara Ozieblo (Ed.) *Conceptos y metodología en los estudios sobre la mujer*. España. Universidad de Málaga

SOUX, María Luisa.

2009 *La Paz en su ausencia. El mundo femenino y familiar en La Paz durante el proceso de independencia. 1780-1825*. La Paz. GMLP.

Este artículo se entregó para su revisión en abril y fue aprobado en octubre de 2014.