

Te

e⁴¹n

2/ de

LIT. 1°

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
 FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
 CARRERA DE LITERATURA

Danaa:
 ANILL m RIACA
 RECTOR

Ana Helena
 AN-4
 DIRECTORA SI

Dña. Raquel
 Dra. C. de Villalobos
 Tribunal

Raquel Montenegro
 Tribunal

Fernando
 F. Rojas
 Decano.



N
 80

TESIS DE LICENCIATUR

**FEMINISMO Y PRACTICA FEMINISTA EN EL TESTIMONIO
 DE DOMITILA BARRIOS DE CHUNGARA**
SI ME PERMITEN HABLAR

N
 000

Postulante: María Elva Echenique

Tutora: Dra. Ana Rebeca Prada

La Paz - Bolivia

1998



INDICE

INTRODUCCION	1
PRIMERA PARTE	
I. EL TESTIMONIO LATINOAMERICANO	
El género testimonial	7
<u>Si me permiten hablar</u> en el contexto del testimonio femenino latinoamericano	'16
II. EL FEMINISMO Y LA PRODUCCION DEL TESTIMONIO	
Domitila frente al feminismo	23
Domitila y la crítica al feminismo	31
 SEGUNDA PARTE	
I. EL ESPACIO DE LA OPRESION	
La casa como metáfora de la opresión	40
II. LA VOZ SEXUADA DE DOMITILA	
Ser mujer en las minas	53
El Comité de Amas de Casa	59
Mujer y dirigencia	75
Identidad, experiencia vital e ideología	82
CONCLUSIONES	91
BIBLIOGRAFIA	97

INTRODUCCIÓN

El primer testimonio de Domitila Barrios, Si me permiten hablar, es uno de los pocos textos de la literatura boliviana que ha tenido una extraordinaria difusión internacional. Se tradujo a varios idiomas y en español fue reeditado al menos 13 veces.¹ A pesar de que las circunstancias históricas se han alterado significativamente en Bolivia desde 1977, cuando el libro se publicó por primera vez, el testimonio de Domitila no deja de ser actual. Su actualidad deriva, por una parte, de su significación histórica en el contexto social boliviano contemporáneo, la misma que ha sido analizada por críticos literarios como Javier Sanjinés, quien en su libro Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia, recupera el testimonio de Domitila como parte de aquellos contradiscursos "que se apartan y combaten el autoritarismo, contribuyendo así a la descolonización ideológica del orden simbólico" (29) y "como parte constituyente de la reconstrucción de lo popular, estrechamente ligada a la tradición oral" (30), inscribiéndolo de este modo como "muestra representativa" de un posible nuevo canon literario boliviano.

Por otra parte, la actualidad de Si me permiten hablar tiene que ver también con el dinamismo del género al que pertenece: el testimonio ha marcado la literatura latinoamericana de los últimos treinta años y en palabras de Emma Sepúlveda en el prólogo del libro El testimonio femenino como escritura contestataria que edita junto a Joy Logan, "ha ganado una reputación como discurso de resistencia que capacita a los marginados, los colonizados, los

¹La última edición de que tenemos noticia data de 1992.

reprimidos" (12). Es más, el hecho de que la mayoría de los testimonios latinoamericanos más importantes hayan sido escritos por mujeres, ha dado lugar a la constitución de un subgénero: el testimonio femenino, que según Sepúlveda constituye una escritura contestataria con características propias.

La importancia del testimonio femenino es enfatizada por Kathleen Logan en su artículo "Personal Testimony: Latin American Women telling their lives" en el que afirma: "Durante las pasadas tres décadas, la literatura testimonial ha dominado los estudios sobre la mujer latinoamericana... el testimonio personal se ha convertido en uno de los medios más importantes para documentar la vida de las mujeres"² (200). El testimonio de Domitila es quizá el primero de los testimonios latinoamericanos femeninos que tuvo una recepción tan amplia y por esta razón pensamos que marca un hito importante para el subgénero antes mencionado. Doris Sommer se refiere a este hecho al destacar la influencia del testimonio de Domitila en los trabajos posteriores de Rigoberta Menchú y Claribel Alegria: "La existencia de predecesoras es necesaria para los intereses de la colectividad y para lograr continuidad. En los textos de Rigoberta y Claribel Alegria encontramos ya algunos ecos del de Domitila" (122).³

Al recuperar el testimonio de Domitila veinte años después de su primera publicación, compartimos la visión de Sepúlveda quien afirma que "la

² Esta y todas las traducciones que se hallan a continuación son nuestras. "During the past three decades, testimonial literature has **dominated** studies on Latin American women... the literature of personal **testimony** has become a primary means of documenting the **lives** of Latin American women."

³ "foremothers are necessary in the interest of **collectivity** and continuity. Already **Rigoberta's** and **Claribel Alegria's** texts echo something of **Domitila's**."

consideración crítica del testimonio parece enfocarse principalmente en su viabilidad como medio por el que se cuestionan las prácticas colonialistas e imperialistas, social y literariamente, en especial del llamado Primer Mundo dirigidas a los del Tercer Mundo" (12). Desde esta perspectiva, es nuestra intención situar el testimonio de Domitila dentro del contexto de la escritura femenina latinoamericana, como escritura que desafía las convenciones de los géneros literarios tradicionales y analizar su relación con el feminismo, como práctica cultural que puede ser liberadora y al mismo tiempo colonizadora.

En este sentido, postulamos que el testimonio de Domitila revela la función contradictoria que ha cumplido y cumple el feminismo en América Latina. Por una parte, como práctica política destinada a desenmascarar las relaciones desiguales de poder entre los sexos, articulando la variable de género con otras como clase, etnia y cultura. Y por otra, como instrumento capaz de transmitir determinados valores de la ideología del sistema imperialista.

En la primera parte, nos proponemos analizar el rol que jugó el feminismo en el proceso de producción y difusión del texto dentro del marco de una práctica feminista y su significación en el contexto de las relaciones entre el Primer y el Tercer mundo. Desde esta perspectiva, observamos que, si bien el testimonio de Domitila revela ya en la década de los setenta contradicciones fundamentales dentro de la teoría feminista, las mismas no se hacen objeto de debate sino casi una década después, cuando grupos minoritarios pertenecientes a países del primer mundo, como las mujeres afroamericanas de los Estados Unidos, empiezan a cuestionar la complicidad de un "feminismo blanco" con el sistema de opresión imperialista.

En la segunda parte, intentamos hacer una lectura del testimonio desde una perspectiva de género, con el propósito de rescatar la voz de Domitila desde su especificidad genérica, revelando los condicionamientos que determinan la construcción de su identidad y su visión de la realidad histórica. Por una parte, analizamos el discurso ideológico de Domitila, derivado de su formación de izquierda, en el que se percibe una posición muy crítica frente al feminismo, al que considera "un arma más del imperialismo"; y por otra, su experiencia vital, marcada por un constante cuestionamiento de las desigualdades de género y un permanente proceso de redefinición de su identidad en función de las circunstancias. En esta sección nos concentrarnos en tres aspectos de la vida de Domitila: su historia personal, la historia del Comité de Amas de Casa que ella lideriza, y su actividad como dirigente. A partir del análisis de estos aspectos marcarnos la distancia que existe entre el discurso de Domitila, que afirma la ideología de la feminidad dominante, y su experiencia vital que puede entenderse como una práctica feminista, en la medida en que tiene por objetivo la promoción de la mujer y la transformación de la ideología dominante.

Definir la acción de Domitila como una práctica feminista parece contradictorio si tomamos en cuenta que ella se aparta conscientemente del feminismo al considerarlo una práctica imperialista. En este sentido, resulta imprescindible diferenciar una concepción del feminismo como una ideología monolítica originada en el Primer Mundo y que responde a la situación de las mujeres de esas sociedades, feminismo que Domitila rechaza, del feminismo entendido en términos amplios, como una pluralidad de prácticas destinadas a

promover la liberación de las mujeres tomando en cuenta sus diferencias socioculturales. Un feminismo transnacional entendido en los términos en que Inderpal Grewal y Caren Kaplan lo definen en el artículo "Transnational Practices and Questions of Modernity": "Al apelar a alianzas transnacionales, nuestro propósito es reconocer las diferentes formas que toman los feminismos y las diferentes prácticas que pueden ser consideradas movimientos feministas" (20).⁴ Desde esta perspectiva, consideramos que recuperar la experiencia de Domitila revalorizando su acción desde una perspectiva de género, es importante en la construcción de una historia de dirigencia femenina en Bolivia.

⁴"In calling for transnational alliances, our purpose is to acknowledge the different forms that feminisms take and the different practices that can be seen as feminist movements".

PRIMERA PARTE

EL TESTIMONIO LATINOAMERICANO

El género testimonial

El testimonio de Domitila forma parte de un cuerpo de textos latinoamericanos que surgen en zonas de la periferia'. Y que por sus peculiaridades desafían los conceptos dominantes de literatura y género literario y hacen difícil su clasificación. Por esta razón, la definición del discurso testimonial ha sido objeto de una vasta discusión académica. John Beverley, en la introducción al volumen de la Revista de Crítica Literaria Latinoamericana dedicado al testimonio, esboza una breve historia de la discusión sobre la naturaleza de este tipo de discursos, en la que encuentra dos tendencias. Una, a la que el mismo se adscribe y que ve en el testimonio una nueva forma discursiva, entroncada a una praxis política emancipadora, y que emerge de una cultura subalterna. En esa línea resalta algunos hitos importantes como los trabajos de Miguel Barnet², de Eliana Rivero, la colección Testimonio y Literatura editada por Hernán Vidal y René Jara³, y los textos de Margareth Randall'. Y una segunda tendencia "más escéptica" que cuestiona el

¹Para una discusión de la validez de la oposición centro/periferie, ver la introducción de Inderpal Grewal y Caren Kaplan al libro Scattered Hegemonies. Desde nuestro punto de vista esta oposición es válida para definir el punto de origen del testimonio en contraposición al centro / cultura hegemónica occidental, resaltando así su carácter contestatario.

²Según Beverley fue el ensayo de Barnet "La novela testimonio: Socioliteratura" el que "bautizó" al género.

³En nuestra opinión, este trabajo publicado en 1986, dieciseis años después de la instauración de un premio para el testimonio es de vital importancia para comprender la relación del discurso testimonial con la literatura, desde la perspectiva de intelectuales que ven en esta forma discursiva una posibilidad de resistencia al colonialismo del primer mundo.

⁴Margaret Randall es autora del manual "Qué es y cómo se hace un testimonio" elaborado para los talleres de historia oral por el Ministerio de Cultura Sandista.

valor de representación del subalterno que se le atribuye al testimonio y lo vincula con géneros literarios tradicionales como la novela y la autobiografía, tendencia representada primordialmente por Elzbieta Sklodowska⁵.

No obstante, la existencia de dos tendencias en la discusión en torno al testimonio no hace otra cosa que resaltar su ambigüedad. Beverley enumera las contradicciones inherentes a este tipo de discurso:

el testimonio es y no es una forma "auténtica" de cultura subalterna, es y no es "narrativa oral", es y no es "documental", es y no es literatura; concuerda y no concuerda con el humanismo ético que manejamos como nuestra ideología práctica académica; afirma y a la vez deconstruye la categoría del "sujeto". (10)

A pesar de su carácter ambiguo, el género testimonial ha sido ampliamente descrito desde la perspectiva de aquellos que ven en él una forma de escritura contestataria. En este sentido, los aportes de John Beverley y George Yúdice, que resumimos a continuación, son particularmente apropiados para nuestro trabajo. En su artículo "The Margin at the Center: On Testimonio", Beverley parte de la premisa de que existe una "complicidad" entre el desarrollo de formas de opresión colonialistas e imperialistas y el surgimiento de la "literatura" como institución secular y de los géneros narrativos que la

⁵En su artículo "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano", Sklodowska se aproxima al testimonio desde la perspectiva de la evolución de la novela, inscribiéndolo dentro de este género.

representan. Desde esta perspectiva, sugiere que el intento de inscribir al testimonio dentro de los márgenes de géneros tradicionales como la novela o la autobiografía, además de no responder a la verdadera naturaleza del testimonio, implica un gesto colonialista de apropiación de una producción que tiene más bien un origen contestatario. Beverley sostiene que el testimonio constituye una nueva forma narrativa que se origina con una intencionalidad política en sociedades de la periferia y en el seno de grupos subalternos. Se trata, según el autor, de una literatura de resistencia.

En su artículo "Testimonio y Concientización", George Yúdice comparte con Beverley la visión del testimonio como una producción discursiva contestataria y lo enmarca en el contexto sociocultural latinoamericano en el que surge. Según este autor, la institucionalización del testimonio como género literario en 1970, cuando la junta editorial de Casa de las Américas crea un premio especial para este tipo de discursos, constituye un hito histórico pues supone "el reconocimiento tanto humano como literario otorgado a una tendencia social que venía gestándose a lo largo de varias décadas en toda América Latina" (208).

La tendencia social a la que hace referencia Yúdice tiene que ver con la discusión en torno al papel del intelectual latinoamericano, especialmente el intelectual de izquierda, que se solidariza y dialoga con grupos subalternos para llevar adelante el proceso de lucha emancipadora. La institución de un premio para el testimonio tiene, en palabras de Doris Sommer en "Not Just a Personal Story: Women's Testimonios and the Plural Self: " el propósito ideológico de

representar al pueblo como agente de su propia historia " (115) .⁶ Yúdice afirma que el testimonio constituye parte de una política cultural que no sólo se circunscribe al libro sino que está vinculada a prácticas sociales subalternas propias de América Latina como la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freyre y la Teología de la liberación, cuyo método, fundado en una praxis emancipadora, apunta a la concientización de los subalternos sobre su posición, aspiraciones y necesidades en el contexto social en el que viven, con miras a una transformación de la sociedad.

Tanto Yúdice como Beverley ponen énfasis en la intención política que da origen a este tipo de discursos. Esta intención política se manifiesta en el modo peculiar de producción del testimonio. Según Beverley, el testimonio es un trabajo cooperativo, en el que participan un intelectual comprometido con su realidad social y un representante de un grupo subalterno y que surge de la urgencia de hacer conocer una situación de opresión social desde la perspectiva de los que la sufren. En este sentido, el testimonio da voz a sujetos subalternos que tradicionalmente no tienen voz. Sin embargo, la forma de producción del testimonio plantea cuestionamientos en torno a la intencionalidad del narrador y la del entrevistador-editor, así como al grado de mediatización del material recuperado por el entrevistador-editor a partir del relato oral del narrador. Ante esta problemática, Beverley sugiere que el control de la representación en el testimonio no fluye en un solo sentido -el editor que ordena y manipula el material- sino en un sentido doble, pues el narrador decide lo que quiere contar

⁶ "the ideological purpose to represent the people as agents of their own history". Este artículo cuya cita traducimos presenta una síntesis muy interesante en torno a la relación del testimonio con el género autobiográfico.

y la forma de hacerlo. Esta visión enfatiza la participación del narrador como un sujeto activo, que posee autoridad y revela una subjetividad. Esta interpretación de Beverley en torno a la colaboración que implica el testimonio separa al narrador del mismo del "informante" de trabajos etnográficos y lo convierte en agente de un discurso propio que el entrevistador sacaría a la luz.

Además de su peculiar modo de producción, otra de las características que separa al testimonio de formas discursivas occidentales como la autobiografía, es el sujeto de enunciación textual. Doris Sommer, en el artículo ya mencionado, define al sujeto de enunciación del testimonio como un "yo plural"⁷, el mismo que se contrapone al "yo esencialista" del sujeto autobiográfico. Sommer indica que el género autobiográfico se caracteriza justamente por exaltar la singularidad del sujeto: "cuando las mujeres escriben (autobiografía) tienden a distanciarse de otras y a asumir lo que ellas consideran como más diferenciado: la máscara masculina, como lo demuestra Nancy Miller"⁸ (109) . Según Sepúlveda, la visión de Sommer enfatiza la construcción patriarcal del sujeto autobiográfico que postula "una entidad racional, privilegiada y masculina como la única afirmación personal válida y valiosa" (12). La construcción de un sujeto colectivo detrás de la primera persona del narrador en el testimonio no es entonces solamente un recurso

⁷ Emma Sepúlveda traduce "the plural self" como "el pluralismo personal", pensamos que nuestra traducción refleja más acertadamente el concepto de Sommer.

⁸ "when women write (autobiography) they tend to distinguish themselves from others and assume that they consider to be more differentiated, male personae, as Nancy Miller has shown."

⁹ El carácter patriarcal del sujeto autobiográfico debe entenderse desde la perspectiva de una crítica feminista que cuestiona el carácter esencialista del sujeto de la filosofía occidental. Esta crítica la realizan teóricas como Simone de Beauvoir y posteriormente Luce Irigaray.

retórico, sino que tiene que ver con una postura diferente del sujeto narrador frente a su mundo. Sommer afirma que el yo singular adquiere su identidad como una extensión de la colectividad:

El yo singular es plural no porque reemplace o incluya en una categoría mayor al grupo, sino porque el que habla es una parte diferenciable del todo. En términos retóricos, cuyas consecuencias políticas deberían ser evidentes en lo que sigue, existe aquí una diferencia fundamental entre la metáfora de la autobiografía y de la narrativa heroica en general, la misma que asume una identidad a través de la sustitución de un significante (superior) por otro; y la metonimia, una identificación lateral por medio de la relación, que reconoce las posibles diferencias entre nosotros” como componentes del todo. ¹⁰ (108)

De esta manera, la subjetividad que se construye a través del "yo plural" del testimonio, desafía el concepto dominante del sujeto autobiográfico centrado en el individuo y, en palabras de Sommer: "saca a la luz el proceso de formación del sujeto" (109). Javier Sanjinés, en su artículo : "From Domitila to los relocalizados: Testimony and Marginality in Bolivia" constata esta afirmación con respecto al testimonio de Domitila: "El testimonio de Domitila en torno a la

¹⁰ "The singular represents the plural not because it replaces or subsumes the group but because the speaker is a distinguishable part of the whole. In rhetorical terms, whose political consequences should be evident in what follows, there is a fundamental difference here between the metaphor of autobiography, and heroic narrative in general, which assumes an identity by substituting one (superior) signifier for another, and metonymy, a lateral identification through relationship, which acknowledges the possible differences among "us" as components of the whole."

¹¹ "Pry open the process of the subject formation."

lucha por la sobrevivencia en cada etapa de su vida se refiere a la formación de una identidad colectiva.¹² Desde esta perspectiva, la relación de Domitila con su pueblo es una relación de pertenencia y solidaridad. Domitila no pretende "representar" a su gente como prototipo o caso ejemplar sino como "testigo" de una realidad en la que todos son partícipes.

Todas las características antes estudiadas, ponen de manifiesto la imposibilidad de encasillar al testimonio dentro de los parámetros de la cultura hegemónica occidental. Beverley afirma que esta imposibilidad delata la pertenencia del testimonio a una cultura posmoderna en la medida en que contribuye al desmoronamiento de los "grandes relatos" del humanismo burgués sobre los que se funda la cultura imperialista de occidente. George Yúdice avala esta afirmación al definir al testimonio como: "una de las prácticas culturales que apuntan al ocaso del "orden de cosas" que corresponde a la modernidad" (215). Por otra parte, la relación del testimonio con la posmodernidad latinoamericana está marcada por el papel que éste juega en el proceso de democratización.¹³ George Yúdice relaciona la popularización de esta forma discursiva con el auge de "nuevos" movimientos sociales que surgen durante el régimen de gobiernos autoritarios en los países latinoamericanos. La "novedad" de estos movimientos "consiste en que no se subordinan al proceso político tradicional" (223) . Estos nuevos movimientos sociales se caracterizan por una nueva relación frente al Estado que deja de lado la tradicional intermediación

¹² "Domitila's testimony of their struggle for survival at every step of her life is about the formation of collective identity."

¹³ En la introducción al libro The Postmodernism Debate in Latin America, John Beverley y José Oviedo, plantean la relación del debate posmodernista con el proceso de democratización en los países latinoamericanos.

de los partidos políticos. En este contexto, Yúdice considera que "El testimonio proporciona un escenario privilegiado para desempeñar prácticas democráticas porque la acción política viable -la transformación de las circunstancias- se ha hecho imposible dentro del sistema clientelista de los partidos tradicionales" (223) .

'En su estudio de Si me permiten hablar, Javier Sanjinés atribuye al Comité de Amas de Casa, las características de estos nuevos movimientos sociales:

dada la incapacidad de los partidos políticos para forjar un proyecto nacional totalizador, la construcción del orden simbólico queda alejada de las vías tradicionales de producción de significación. En reemplazo de estas vías, son organizaciones como el Comité de Amas de Casa que, nacidas de una subcultura hasta entonces poco visible para el resto de la sociedad, se dirigen... a la comunidad nacional, sin que medien, como es natural, los refinamientos teóricos de las propuestas elaboradas por los partidos políticos. (160)

La participación de las mujeres en estos nuevos movimientos sociales y la apropiación que hacen ellas del testimonio como práctica democratizadora es analizada por Jean Franco en el artículo "Invadir el espacio público, transformar el espacio privado". Aquí Franco analiza cómo, circunstancias históricas marcadas por la violencia en la mayoría de los países latinoamericanos, obligan a las mujeres a abandonar el espacio privado y a

ejercer su ciudadanía, invadiendo el espacio público antes sólo reservado a los hombres. La adopción del testimonio por parte de las mujeres está relacionada con su incorporación a la sociedad como nuevos actores sociales, en un momento en el que según Franco: "la separación entre las esferas de lo privado y lo público (factor fundamental de la subordinación de las mujeres por parte del capitalismo histórico) aparece en toda su arbitrariedad y fragilidad." (91)

La fragilidad de la separación de lo público y lo privado, es evidente si se toma en cuenta la participación de las mujeres en las guerrillas y su movilización a través de movimientos de mujeres organizados con el propósito de conseguir mejores condiciones de vida. Por otra parte, el hecho de que el testimonio se haya convertido en un género privilegiado por las mujeres, estaría relacionado, según Franco, con el funcionamiento del testimonio como un "género que permite hablar a las mujeres", en una economía de poder en la que existen otros géneros que no le permiten hablar. Franco desarrolla este concepto en el artículo "Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo", en el que afirma que, por su conexión con la oralidad, el género testimonial se ubica en el contexto de los géneros destinados a la mujer, y en general al subalterno, mientras que la escritura, en particular la novela, se asocia con el patriarcado.

Si me permiten hablar en el contexto del testimonio femenino latinoamericano

Como ya indicamos antes, la apropiación del género testimonial por parte de las mujeres ha dado lugar a la constitución de un subgénero: el testimonio femenino. Emma Sepúlveda y Joy Logan identifican al "yo" múltiple y colectivo -el "yo plural" de Sommer, antes mencionado- como una de las características particulares de los testimonios femeninos. Otra de sus características, se refiere a un aspecto también discutido anteriormente: el trabajo cooperativo que implica la producción del testimonio, el mismo que está relacionado con prácticas de sororidad entre las mujeres, dentro del marco de un feminismo transnacional.

Ambas características están presentes en el testimonio de Domitila. Si me permiten hablar surge de la colaboración entre la antropóloga feminista brasileña Moema Viezzer y Domitila, mujer de la clase trabajadora, quien habla en nombre de la comunidad minera boliviana y cuya subalternidad puede entenderse en más de un sentido: por su nacionalidad (al pertenecer a un país periférico de un continente periférico), por su posición de clase, por su etnia y por su género. El diálogo de estas dos mujeres está marcado por la diferencia. Jean Franco afirma que la peculiar forma de producción del testimonio "supone una distancia y un diálogo entre posiciones diferentes -intelectual/activista, extranjera/indígena, escritura/oralidad, clase media/clase trabajadora" (109). Si bien todas estas oposiciones son de algún modo relevantes, en el caso del testimonio de Domitila existe una oposición más: la intencionalidad de Moema

Viezzler al entrevistar a Domitila, y la Intención de Domitila al narrar su testimonio.

Moema conoce a Domitila en el encuentro de mujeres realizado en México en 1975, y su interés al entrevistarla deriva en parte de su compromiso con el feminismo. En el proyecto de Moema se interceptan, la praxis política de la intelectual de izquierda que ve en el testimonio de Domitila "elementos para un análisis histórico profundamente innovador, porque expresa una visión de los hechos a partir de una visión popular" (Barrios 3), y su interés de investigar las condiciones de vida de la mujer de la clase trabajadora, como antropóloga con una militancia feminista. Esta intención se refleja primordialmente en la recuperación de la experiencia cotidiana de Domitila como núcleo generador de su conciencia y de su actividad de dirigente. La noción de "lo personal como político," sobre la que se basa el enfoque feminista se hace evidente en esta recuperación de la experiencia femenina: "Por eso es primordial, para no desvirtuar este relato, permitir hablar a una mujer del pueblo, escucharla y procurar entender cómo vive, siente e interpreta los acontecimientos" (Barrios 3). A Domitila, por otra parte, la apremia la urgencia de denunciar la explotación de que es objeto su "pueblo"¹⁴ la situación de opresión y pobreza en que se debate la clase minera.

Si al hacer hablar a una mujer subalterna Moema apunta a un público intelectual que utilizará este texto para elaborar una reinterpretación de la

¹⁴Domitila se refiere a su pueblo para identificar a la clase trabajadora minera boliviana.

historia o estudiar las manifestaciones de la opresión femenina, Domitila dirige su narración a lectores de su propia clase, que puedan aprender de su experiencia:

quiero que (este relato) llegue a la gente que no puede tener dinero, pero que sí necesita de alguna orientación, de algún ejemplo que les pueda servir en su vida futura. Para ellos acepto que se escriba lo que voy a relatar, quiero que sirva para la clase trabajadora, y no solamente para gentes intelectuales o para personas que nomás negocian con estas cosas. (13)

En este sentido, Domitila concibe su relato como un instrumento de concientización, y su testimonio se inscribe dentro del marco de los discursos testimoniales definidos por Yúdice como aquéllos orientados "a la creación de solidaridad, de una identidad que se esta formando en y a través de la lucha... y que corresponden a una estética de autoformación" (212). Es evidente que al pretender llegar a miembros de su propia clase Domitila tiene en cuenta el papel que juegan los intelectuales en este proceso, como aliados de las clases subalternas en la lucha emancipadora.¹⁵

Por otra parte, Domitila es consciente de la posibilidad de apropiación de su testimonio por parte de una "élite intelectual" a la que pertenece su

¹⁵ La insistencia de Domitila para que su relato "vuelva al seno de la clase trabajadora" puede comprenderse mejor si se considera el ejemplo del cine de Jorge Sanjinés, quien, después de rodar la película "El Coraje del Pueblo" en los centros mineros, retorna a ellos para estrenar el filme.

entrevistadora y del peligro que esto conlleva: la circulación de su texto como un relato de características "exóticas" a los ojos del lector del primer mundo, y despojado de su intención política de concientización y transformación de la realidad social. Sin embargo, la coincidencia de ideas políticas entre Moema y Domitila permite que, a pesar de las diferencias, arribas vean en el testimonio un arma de lucha, una forma de resistencia.

En el prólogo al testimonio, Moema Viezzer describe las circunstancias mediante las cuales se hace posible su trabajo colaborativo con Domitila. Es a través de una cineasta brasileña que llega a Bolivia a filmar un documental denominado "La Doble Jornada" , que Domitila recibe una invitación a participar en la tribuna del Año Internacional de la Mujer. Moema Viezzer conoce a Domitila en este encuentro y la controvertida participación de esta mujer de las minas de Bolivia la mueve a interesarse en ella y finalmente a trabajar en la producción del testimonio. Es evidente entonces, que la posibilidad de hacer oír su voz surge para Domitila dentro del marco del feminismo. Primero por la invitación a la Tribuna de la mujer y más adelante por iniciativa de Viezzer. Consideramos que este factor es importante, pues la labor política de Domitila es reconocida gracias a la solidaridad de otras mujeres.

La "complicidad feminista" que permite hablar a Domitila, es una característica distintiva del testimonio femenino latinoamericano en general. En un artículo dedicado a estudio de un grupo de diez testimonios femeninos latinoamericanos, Kathleen Logan analiza las metas que guían a las

entrevistadoras-editoras en su trabajo. La primera es la de abrir canales de comunicación para que las mujeres latinoamericanas puedan acceder directamente a una audiencia mas amplia, es decir internacional. Otra de las metas es la de preservar la historia de las mujeres, en particular su historia de resistencia frente a la opresión del Estado o al interior de la familia. Según Logan, las entrevistadoras-editoras tienen en mente un público del primer mundo, así lo prueban las traducciones al inglés y otros idiomas de todos los testimonios que conforman su corpus. De esta particularidad y del hecho de que muchos de los testimonios estudiados por Logan son auspiciados por organizaciones no gubernamentales que canalizan ayuda internacional, puede inferirse una tercera meta que es la de ejercer influencia en la elaboración de políticas públicas destinadas a la América Latina. Por otra parte, los testimonios de mujeres que se caracterizan por su actividad de liderazgo rompen con el estereotipo de la mujer de bajos recursos latinoamericana: sumisa, pasiva, y socialmente marginada y apuntan a crear una nueva conciencia sobre la mujer latinoamericana.

En el caso de Si me Permiten Hablar es posible afirmar que varias de estas metas se han cumplido. El testimonio de Domitila no sólo tuvo una amplia recepción internacional, sino que permitió que Domitila se convirtiera en una figura conocida internacionalmente y que iniciara una carrera como miembro de la Asamblea de Derechos Humanos, a través de la cual pudo tomar contacto con grupos subalternos de diversos países del mundo.¹⁶ Por otra

¹⁶ En su segundo testimonio, Aquí también Domitila, Domitila narra esta etapa de su actividad, que tiene ya un alcance internacional.

parte, el objetivo de recuperar la historia, y la historia de las mujeres en particular, también se realiza por medio del testimonio de Domitila. Tanto la historia de lucha de los trabajadores mineros, como la historia de lucha de las mujeres a través del Comité de Amas de Casa, está presente en el testimonio y Domitila está consciente de la importancia histórica de su narración.

Estos logros conseguidos a través de la difusión del testimonio de Domitila, sin embargo, no contrarrestan el carácter ambivalente de la complicidad feminista a la que nos hemos referido antes. La "sororidad femenina" por una parte permite que mujeres marginadas como Domitila puedan hacer oír su voz en un ámbito muy amplio, colaborando de esta manera con los fines políticos de la narradora. Esta posibilidad surge de la conexión de las intelectuales feministas latinoamericanas con feministas del primer mundo, a través de una red que hace posible el acceso de voces de la periferia a las metrópolis del primer mundo. Este flujo de información, sin embargo, no necesariamente redundará en beneficio de los grupos subalternos en los que se origina, y siempre existe el riesgo de que se convierta en un producto de consumo utilizado para reafirmar la ideología hegemónica y las relaciones de dominación que caracterizan a la cultura imperialista.

En el caso del testimonio de Domitila, el valor ambivalente de la complicidad feminista que dio origen al texto, se manifiesta por una parte positivamente, en la medida en que se cumple el objetivo de llamar la atención de la comunidad internacional en relación a la situación de violencia reinante en Bolivia, movilizándose la acción de grupos defensores de los derechos humanos

en el país. Sin embargo, a pesar de la claridad con que pone en tela de juicio concepciones fundamentales para el feminismo, el testimonio de Domitila no tuvo repercusión a nivel de la teoría feminista ni fue analizado con el propósito de cuestionar la ideología feminista hegemónica. Por otra parte, algunas intelectuales feministas del mundo académico norteamericano no dudan en reivindicar su aporte para el desarrollo del género testimonial en Latinoamérica, incorporando el testimonio de Domitila como un dato más que ejemplifica ese logro. Este es el caso, por ejemplo, de Amy Kaminsky, quien afirma: "No es una exageración afirmar que otros dos textos testimoniales, el relato de la vida de Domitila Barrios de Chungara en las minas de estaño, y la historia de la vida de Rigoberta Menchú, fueron producidos y son conocidos internacionalmente principalmente gracias al interés de activistas feministas, mujeres profesionales en el campo de las ciencias sociales y críticos literarios que trabajan en el contexto de la teoría y práctica feministas" (Citado en Sepúlveda 16).

¹⁷ it is not an exaggeration to claim that two other testimonial texts, Domitila Barrios de Chungara's story of life in the tin mines, and Rigoberta Menchu's life history, were both produced and are known internationally in large part because of the interest of the feminist activists and women social scientists and literary critics working within the context of feminist theory and practice".

EL FEMINISMO Y LA PRODUCCION DEL TESTIMONIO

Domitila frente al feminismo

Hemos constatado que el feminismo desempeñó un papel importante en la producción y difusión del testimonio de Domitila. Sin embargo, la labor de promoción de la mujer que asumen algunas activistas feministas no redundan necesariamente en una adhesión al feminismo por parte de las mujeres que han sido promocionadas. Es el caso de Domitila, quien a pesar de su actividad como líder femenina, tiene una visión crítica frente al feminismo, al que considera "un arma más del imperialismo" (8). En los siguientes párrafos analizaremos esta posición que adopta Domitila en relación al feminismo a partir de su experiencia como participante en el foro femenino de México, y de su formación política de izquierda.

El primer contacto de Domitila con la actividad y las ideas feministas ocurre cuando la visita una cineasta brasileña interesada en documentar la condición de las mujeres trabajadoras en América Latina. No obstante, el factor esencial a través del cual Domitila elabora su propia percepción del feminismo es su participación en el encuentro de mujeres realizado en México el año 1975. Domitila asiste a este encuentro invitada por las Naciones Unidas en mérito a su labor como dirigente del Comité de Amas de Casa de Siglo XX, un importante centro minero boliviano. Su presencia en México constituye de por sí un acto político subversivo dadas las circunstancias que atraviesa el país.

En ese momento Bolivia es gobernada por un régimen dictatorial que ha conculcado los derechos civiles de la ciudadanía desde 1971 y se ha caracterizado por ejercer una represión sistemática en contra de los trabajadores mineros, quienes hegemonizan los intereses de la clase trabajadora del país. Domitila, la única representante no oficial de Bolivia en el encuentro de mujeres, lleva el encargo de denunciar la situación de opresión política y de violación de los derechos humanos. La urgencia de denunciar el estado de violencia existente en el país ante la comunidad internacional cobra una importancia única para Bolivia en un momento en el que existe una censura sobre los principales medios de comunicación del país.

La participación de Domitila en el encuentro de mujeres, narrada en su testimonio, es problemática por varias razones. La primera, se refiere al propósito que lleva a Domitila a México. Si bien la posibilidad de asistir al foro femenino surge para ella por su condición de género, el fin primordial de su participación es político. Como veremos más adelante, el hecho de que Domitila hable sólo desde una perspectiva de clase, subordinando la cuestión de género, en un espacio destinado justamente para debatir la problemática femenina, provoca una reacción negativa entre otros grupos de mujeres de filiación feminista. Por otra parte, el hecho de que la mayoría de las mujeres asistentes al encuentro pertenezcan a la clase media y no a la clase trabajadora, marca una distancia que impide que Domitila se identifique con las demás mujeres y sus demandas.

En su testimonio, Domitila deja entrever que, al igual que en la sociedad estratificada a la que pertenece, en el encuentro de mujeres ella y otras

participantes de la misma condición social, son también marginadas. La controvertida participación de Domitila ejemplifica cómo los intereses de género y los intereses políticos se interceptan y pueden en ciertas circunstancias parecer contradictorios, develando la complejidad inherente a la articulación de las categorías de clase y género.

En su testimonio, Domitila rememora su participación en el encuentro de mujeres y afirma que fue esa experiencia la que la motivó a narrar su historia: "Quiero decir también que considero este libro como la culminación de mi trabajo en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer. Allí teníamos pocos momentos para hablar y comunicar lo mucho que hubiéramos deseado. Y tengo la oportunidad de hacerlo ahora." (13)

A través de esta afirmación podemos constatar la intención política que da origen al testimonio de Domitila: su narración quiere ser la ampliación de la denuncia verbal que realiza durante el encuentro. Sin embargo, podemos inferir también su intención de continuar el diálogo con las mujeres, después de su problemática intervención. Este propósito se manifiesta en varios momentos del texto en los que ella opone su propia noción de la liberación femenina a la visión "feminista".

Para Domitila, la "posición" de las feministas es una de confrontación con el hombre. Ella extrae esta conclusión a partir de las conferencias y paneles a los que asiste en el encuentro de mujeres. Después de narrar la sorpresa que le causan las discusiones de un panel de prostitutas y otro de lesbianas, Domitila expresa: "En otros salones, algunas se paraban y decían: el verdugo es el

hombre... el hombre es el que crea guerras... el hombre es el que pega a la mujer... y entonces ¿cuál es la primera pelea a llevar adelante para conseguir la igualdad de derechos para la mujer? Primero hay que hacerle la guerra al varón." (221)

Domitila rechaza esta "postura feminista" que opone a la mujer al hombre en términos de género, y enfatiza la importancia de la lucha de la pareja para conseguir la liberación:

Porque nuestra posición no es una posición como la de las feministas. Nosotras consideramos que nuestra liberación consiste primeramente en llegar a que nuestro país sea liberado para siempre del yugo del imperialismo... Lo importante para nosotras es la participación del compañero y de la compañera en conjunto. (43)

La ideología de izquierda que forma parte de la conciencia política de Domitila la lleva a privilegiar la opresión de clase, restando importancia a la opresión de género. Sin embargo, el testimonio de su experiencia personal revela que la posibilidad de las mujeres de luchar junto a sus compañeros, ejemplificada en la historia del Comité de Amas de Casa que Domitila lideriza, implica una permanente confrontación de género, para lograr que el hombre reconozca la necesidad del aporte femenino en su lucha por la liberación: "los hombres no veían la importancia de que las mujeres se organicen, no querían entender, no les parecía bueno, les parecía fuera de lugar" (82) dice. A pesar del continuo desafío que implica para las mujeres incursionar en la esfera pública

de la vida política, a lo largo del texto, Domitila subordina constantemente la cuestión de género, enfatizando la unidad de clase.

Es evidente que la formación política de izquierda de Domitila determina su concepción del feminismo. Marysa Navarro-Aranguren, en un artículo dedicado a la construcción de la identidad feminista en América Latina, explica como "la ideología de la izquierda latinoamericana" constituye uno de los obstáculos para la propagación del feminismo en el continente:

En un momento en el que la retórica revolucionaria hegemónica de la Nueva Izquierda hacía que el modelo cubano se viera como inevitable, el ideal del Hombre Nuevo una meta alcanzable y la guerra de guerrillas la opción preferida, la "opresión de la mujer" era definida como una contradicción secundaria fácil de resolver en el contexto de un proceso revolucionario "correcto", como lo había demostrado Cuba. El Feminismo era descartado como producto de contradicciones del capitalismo, inaplicable en sociedades subdesarrolladas o dependientes.¹⁷ (138)

Si bien Navarro se refiere a los últimos años de la década del 60, puede afirmarse que esta percepción del feminismo por parte de la izquierda latinoamericana persiste a lo largo de la siguiente década, especialmente en Bolivia, donde los grupos feministas eran todavía incipientes. Domitila

¹⁷ "At a time when the hegemonic revolutionary rhetoric of the New Left made the Cuban model appear virtually inevitable, the ideal of the New Man a reachable paragon, and guerrilla warfare the preferred option, "woman's oppression" was at best defined as a secondary contradiction easily solved within the "correct" revolutionary process, as Cuba demonstrated. Feminism was dismissed as the product of capitalist contradictions, inapplicable to underdeveloped or dependent capitalist societies".

reproduce esta ideología que considera la opresión de género como una contradicción secundaria a ser resuelta con el advenimiento de un régimen socialista. La extraordinaria conciencia de clase que caracteriza a Domitila y sobre la que descansa su ideología política, contempla la subordinación de género sólo como un producto más de la opresión de clase:

No es que yo acepte el machismo, no. Sino que yo considero que el machismo es también un arma del imperialismo, como lo es el feminismo. Por lo tanto, considero que la lucha fundamental no es una lucha entre sexos, es una lucha de la pareja. Al hablar de la pareja, yo también hablo de los hijos, de los nietos, que tienen que integrarse desde su condición de clase, a la lucha por la liberación. (8)

Por el énfasis con el que Domitila *se refiere* a la unidad de la clase trabajadora como factor clave para el triunfo de la revolución, podemos inferir que concibe el machismo y el feminismo como "armas del imperialismo" justamente porque amenazan esta unidad en una circunstancia en la que es imprescindible en la lucha por la liberación. No sólo la mujer debe ponerse a lado del hombre en su lucha, sino también los hijos. Desde su ideología, Domitila explica cómo la opresión del trabajador se extiende a toda su familia:

Bueno, pienso que todo esto muestra bien claro como al minero doblemente lo explotan, ¿no? Porque, dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer muchas más cosas en el hogar, y es una obra gratuita que estamos haciendo al patrón, finalmente, no? En mi caso, por ejemplo, trabaja mi marido, trabajo yo, hago trabajar a mis hijos. (35)

Este ejemplo de la manera en que la explotación del trabajador en la esfera laboral redonda en la explotación de la familia entera es utilizado por Domitila para justificar la participación de las mujeres en la lucha por la liberación, en su condición de madres y esposas, integrando así el mundo doméstico al sistema de opresión. Se trata de una visión que no cuestiona los roles tradicionales asignados a la mujer reafirmando mas bien la importancia de la familia como primera unidad revolucionaria.

El rechazo de la perspectiva feminista por parte de Domitila se relaciona entonces, por una parte, con su formación política que la lleva a reproducir la ideología de una izquierda dominante que considera la opresión femenina como una contradicción secundaria. y se niega a articular el factor de género a la lucha revolucionaria. No obstante, como veremos en la segunda parte, la ideología de Domitila, entra en contradicción con su propia experiencia personal, plasmada en su testimonio y en la que la cuestión de género condiciona sus posibilidades de participación social y política.

Por otra parte, su rechazo tiene que ver también con la diferencia de clase y por tanto de intereses, que la separa de otras mujeres que se autodenominan feministas, con las que tiene la posibilidad de vincularse durante su participación en la Tribuna de la mujer. En este contexto, Navarro sugiere que la adscripción de las ideas feministas a mujeres de la clase burguesa y por tanto ajenas a los intereses de las clases trabajadoras constituía también un topos dentro de la izquierda hegemónica: "Las feministas eran atacadas como frívolas e incautas víctimas del imperialismo Yanqui, pequeñas burguesas

desorientadas, o mujeres de clase media alta indiferentes a los serios problemas nacionales"¹⁸ (138). Domitila refuerza esta percepción de las mujeres feministas a través de su experiencia en el encuentro de mujeres, aspecto que abordaremos más adelante.



¹⁸ "Feminists were attacked as frivolous dupes of Yankee imperialism, misguided petites bourgeoises, or upper-middle-class women indifferent to serious national problems".

Domitila y la crítica del feminismo

Durante la década de los años setenta, en Estados Unidos y Europa está en su auge la segunda ola del feminismo de este siglo, y una perspectiva universalista¹⁹ domina los estudios teóricos sobre la mujer. En Francia se celebra la "diferencia" de lo femenino, en teorizaciones como la de "l'écriture féminine", y teóricas norteamericanas discuten la existencia de una "female subculture" (subcultura femenina), que da lugar a la fundación de departamentos dedicados a los estudios sobre la mujer en las universidades. Sea que partan de la noción de la existencia de una esencia femenina, o de una experiencia femenina universal, derivada de la universalidad de las condiciones de opresión en que viven las mujeres en las sociedades patriarcales, estas teorías presuponen la existencia de una identidad común, que hace posible hablar de la mujer como sujeto de representación del feminismo.

Por otra parte, en América Latina durante la misma época, el feminismo es incipiente. "Durante casi toda la década del setenta, los grupos feministas latinoamericanos fueron pocos, pequeños y débiles. Estaban casi siempre compuestos por mujeres jóvenes de clase media con un alto nivel de educación"²⁰ (139) afirma Marisa Navarro. Además de su reducido número, podría decirse que los grupos feministas no hacían otra cosa que importar las teorías feministas en boga en Estados Unidos y Europa, que podían acomodarse a la realidad de sus integrantes, pertenecientes generalmente a las élites sociales.

¹⁹ Denominamos a esta perspectiva universalista debido a que en nombre de una "identidad femenina universal", borra las diferencias entre las mujeres.

²⁰ "For most of the 1970's, Latin American feminist groups remained few, small and weak. They were mostly composed by young, educated middle-class women".

En este sentido, la crítica de la izquierda, antes mencionada, que relacionaba al feminismo con las clases burguesas defensoras de los intereses del imperialismo, era válida en cierta medida pues daba cuenta de la posición social de la que venían sus integrantes y revelaba el origen burgués de las ideas feministas. Ciertamente, debido a su reciente importación, la teoría feminista no había sido todavía objeto de profunda reflexión para ser adaptada al medio latinoamericano. Sin embargo, la crítica de la izquierda no acertaba al considerar secundarias las cuestiones de género. Al igual que el feminismo universalista que limitaba su horizonte a la diferencia sexual, la izquierda hegemónica lo limitaba a la lucha de clases. En ambos casos, no se concebía la posibilidad de articular las variables de clase y de género.

Es en ese contexto, y sobre la base de la existencia de una "identidad femenina universal", que feministas pertenecientes al primer mundo, y feministas de clase media del tercer mundo, se arrojan la representación de todas las mujeres y plantean una agenda de problemas "fundamentales" desde su perspectiva, para ser debatidos en el encuentro mundial en México en 1975. En este clima, en el que la "sororidad femenina" parecía ser la respuesta para propagar las ideas feministas en el mundo, la participación de Domitila debió resultar realmente sorprendente, no sólo por su negativa a aceptar la agenda propuesta como "fundamental", sino sobre todo porque sacó a la luz la falacia de la existencia de una identidad femenina universal, revelando las contradicciones que tal presuposición implicaba.

En su artículo: "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo", Jean Franco empieza por rememorar la contradictoria participación de Domitila en el foro:

Todo el mundo recuerda la intervención de Domitila en las reuniones del Año Internacional de la mujer en 1976 (*sic*) en el que niega la *sororidad de la mujer* y se dirige tanto a las mujeres latinas de la clase media que (*sic*) a Betty Friedan cuando pregunta: "¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes. Nosotras no podemos en este momento ser iguales, aún como mujeres." La interrupción de Domitila evidentemente marca la destrucción de una falsa universalidad pero no afecta la importancia del concepto género sexual que en el mismo libro Domitila tiene que introducir para hablar de la doble jornada de trabajo²¹ (109).

Para Franco, como posiblemente lo fue también para muchas de las participantes en el encuentro de mujeres, la intervención de Domitila constituyó una "interrupción", no sólo por el hecho de que habló sin que le cedieran la palabra, "Había mucho control de los micrófonos", dice Domitila, sino principalmente porque quebró el concepto sobre el que se asentaba toda la discusión: la presuposición de la existencia de una "identidad femenina universal", de la que se deriva una natural "sororidad" entre las mujeres. Sin embargo, creemos que la incapacidad de Domitila de identificarse con la agenda propuesta en el encuentro, no tiene que ver sobre todo con una negación de la

²¹ El Año Internacional de la Mujer fue 1975.

sororidad de la mujer, si no que se relaciona mas bien con las diferencias de clase y las diferencias culturales que separan a Domitila de las participantes pertenecientes al "centro" (llámese Primer Mundo o élites de los países del Tercer Mundo). En su condición de mujer oprimida que lucha por el más básico de los derechos, el derecho a la vida, desde la periferia, Domitila no podía concebir que el control de la natalidad²² o el lesbianismo fueran las cuestiones fundamentales que las mujeres del mundo debieran debatir y así lo expresa en su testimonio: "Por ejemplo, aquellas mujeres que defendían la prostitución, el control de la natalidad y todas esas cosas, querían imponer aquello como problemas primordiales a ser discutidos en la Tribuna. Para nosotras eran problemas reales pero no fundamentales." (221)

Después de admitir que la intervención de Domitila destruye una "falsa universalidad" (la falsa universalidad de la identidad femenina, o la falsa universalidad de la teoría feminista, o la falsa universalidad de los problemas que propone la agenda de la Tribuna de la Mujer), Franco reafirma la importancia del concepto de género sexual. El comentario de Franco, escrito quince años después del suceso rememorado, refleja la evolución de la teoría feminista desde entonces: en lugar de hablar de feminismo, se habla hoy de género, término que marca el viraje conceptual que tomaron los estudios de la mujer a partir de las discusiones que pusieron en tela de juicio las nociones

²² Se debe tomar en cuenta que en Bolivia, menos de una década antes del encuentro de mujeres a que hacemos referencia, circuló el rumor de que miembros del Cuerpo de Paz estarían involucrados en un programa que contemplaba la esterilización masiva de mujeres campesinas. Este aspecto fue tematizado en la película de Jorge Sanjinés, *Yawar Mallcu*. De ahí que "el control de la natalidad" tenga para Domitila una connotación negativa relacionada con la dominación imperialista.

universalistas de feminidad y sobre todo gracias al aporte de corrientes deconstruccionistas.

Sin embargo, en 1975, en un contexto en el que un "feminismo universal" buscaba expandirse, la intervención de Domitila es percibida sólo como una interrupción. En su testimonio, Domitila narra el episodio de su discusión con Betty Friedan, figura representativa del feminismo norteamericano:

Friedman (sic) nos invitó a seguirla. Pidió que nosotras dejáramos nuestra 'actividad belicista', que estábamos siendo 'manejadas por los hombres', que 'solamente en política pensábamos' e incluso ignorábamos por completo los asuntos femeninos... (224)

Me subí y hablé, les hice ver que ellas no viven en el mundo que es el nuestro, que a las mujeres, amas de casa que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen. Todas esas cosas no veían, no veían el sufrimiento de mi pueblo. (226)

Friedan se dirige a un grupo de mujeres latinoamericanas, indígenas o de clase trabajadora, que se solidarizan con Domitila y comparten su opinión de que la agenda de la Tribuna no responde a las necesidades de las mujeres latinoamericanas. "Las latinoamericanas hemos sacado un documento respecto a cómo vemos el papel de la mujer en los países subdesarrollados" dice Domitila, expresando así su sentimiento de exclusión. "Hablábamos lenguajes muy distintos, ¿no?, y eso volvía difícil el trabajo en la tribuna" (226). En éste y otros episodios, Domitila, deja ver la distancia irreconciliable que la separa a ella y

otras mujeres subalternas, de las mujeres del primer mundo y de la pequeña burguesía latinoamericana.

Por otra parte, los fragmentos que acabamos de transcribir ejemplifican la manera en la que entre las mujeres se reproducen las prácticas colonialistas e imperialistas. El gesto colonialista por el cual las feministas del primer mundo, representadas por Friedan, son las portadoras del conocimiento, las "que entienden los asuntos femeninos", a quienes hay que seguir, frente a las representantes de las periferias que deben ser las seguidoras, las receptoras de este conocimiento, pues son las que ignoran los "asuntos femeninos", revela la relación jerárquica superior/inferior, que marca las relaciones entre colonizadores y colonizados.

El hecho de que una mujer marginada como Domitila no se sienta representada por la agenda feminista, o para decirlo en otros términos, se sienta excluida de esta agenda, hace evidente una de las limitaciones del feminismo concebido desde una perspectiva universalista: el pretendido universalismo borra las diferencias entre las mujeres y excluye a aquellas que no comparten los intereses de la corriente dominante. A través de su participación en la Tribuna y de su testimonio, que puede entenderse como una ampliación del testimonio oral que presentó en la tribuna, Domitila muestra esta limitación.

Efectivamente, la tensión entre el feminismo como promotor de la mujer e impulsor de iniciativas destinadas a discutir sus problemas y el feminismo como ideología colonizadora, que excluye de su representación a sectores marginales de mujeres, se plasma en el testimonio de Domitila con singular claridad.

Empero, a pesar de constituir una crítica temprana relacionada con un aspecto fundamental del feminismo: su capacidad de representación, el testimonio de Domitila no fue estudiado desde esa perspectiva y fueron grupos minoritarios del primer mundo, como las mujeres de color norteamericanas, las que lograron que la cuestión se tornara en un debate que derivó en un cisma dentro del feminismo.

Este debate se extiende hasta el presente y ha permitido desarrollos teóricos desde perspectivas posmodernas y deconstruccionistas. Con esa óptica, teóricas como Teresa de Lauretis advierten sobre las consecuencias de un feminismo fundado en la "diferencia sexual": La primera, que se aprecia con claridad en el testimonio de Domitila, consiste en la dificultad de articular las diferencias entre las mujeres, diferencias que pueden ser culturales, de clase, étnicas, de orientación sexual. La segunda consecuencia, también planteada por Domitila al considerar al feminismo "un arma del imperialismo", consiste en la imposibilidad de esta teoría de "salir de la casa del amo" en palabras de la autora.

A esta teorización se suma la de activistas feministas que plantean divisiones entre un "feminismo blanco" reproductor del sistema imperialista y un "feminismo transnacional" capaz de articular la variable de género con otras variables que condicionan la vida de las mujeres en diferentes contextos culturales y circunstancias históricas particulares. Si bien este breve resumen no da cuenta del múltiple desarrollo de la teoría feminista, tiene el objeto de ejemplificar la actualidad del testimonio de Domitila como medio para cuestionar la validez de diferentes prácticas feministas en América Latina.

El carácter contestatario de Si me permiten hablar puede entonces entenderse desde múltiples dimensiones: Como producto discursivo que desafía las convenciones de los géneros, como instrumento de denuncia de una realidad de opresión o como una forma de resistencia a la colonización de un feminismo que pretende "usar" a la mujer marginada con el fin de demostrar su universalidad y no con el propósito de escuchar su voz.

SEGUNDA PARTE

EL ESPACIO DE LA OPRESION

La casa como metáfora de la opresión

En el testimonio de Domitila, la narración de la opresión de la colectividad minera se articula en torno a un espacio considerado universalmente como femenino en la sociedad patriarcal: la casa. La casa como espacio físico concreto en el que se desenvuelve la vida de la familia y en torno al cual se organiza la experiencia vital de la mujer, es por antonomasia el espacio privilegiado de la vida privada, de la cotidianidad. Es en torno a este espacio que se construye la identidad genérica de la mujer, y es allí donde se concentran la mayoría de sus actividades de acuerdo a la división sexual tradicional del trabajo. Podría decirse, por tanto, que convencionalmente la esencia de la feminidad y de la maternidad está inextricablemente ligada al espacio de la casa.

El tema de la casa recorre el relato de Domitila y va constituyendo diferentes metáforas en las que se expresa la opresión de los mineros. Nuestro análisis intenta mostrar cómo a través del espacio físico de la casa -con todas las oposiciones que evoca: público/privado, dentro/fuera, interioridad/ exterioridad, Domitila denuncia la opresión en que viven los trabajadores mineros y paralelamente también la opresión a que están sometidas las mujeres. Es a través del espacio doméstico -su casa- que Domitila evoca espacios públicos marcados por la opresión.

cfr. Marcela Lagarde, "La vida cotidiana", "las madresposas". (pag. 40, 246, 363-440)

La utilización de la casa como metáfora de la opresión, reviste especial interés si se considera a la luz de teorizaciones recientes que cuestionan la organización política y cultural de la casa desde el punto de vista de su arquitectura. Mark Wigley, en su artículo "The Housing of Gender" en el que analiza las implicaciones de la estructura arquitectónica de la casa para la reproducción de la sociedad patriarcal, estudia los mecanismos a través de los cuales la casa contribuye a la reproducción de la ley del padre, develando la violencia sobre la cual se construye el régimen doméstico, es decir, la domesticación de la mujer y el control de su sexualidad, que tienen por objeto proteger los derechos genealógicos del padre. Desde esta perspectiva, al metaforizar la realidad de marginación del minero así como la violencia del Estado represivo a través de imágenes relacionadas con la casa, el texto de Domitila articula de manera interesante la opresión de clase y la de género: la violencia que implica la domesticación de la mujer en el espacio de la casa, se desplaza al cuerpo social para revelar la violencia estatal ejercida sobre las clases subalternas, en un proceso de domesticación de los cuerpos que permita reproducir el sistema de explotación.

El testimonio se inicia con una descripción amplia del país -la gran casa-, enfatizando su geografía y los lugares en que viven sus habitantes, continúa con una descripción del campamento minero -la casa mina-, donde una vez más se pone énfasis en el medio geográfico y la vivienda de los mineros, y culmina con la descripción de la casa en que habita Domitila, desde la que narra su historia.

Esta reducción progresiva del espacio hasta llegar al sitio de donde proviene la voz de la narradora produce un efecto significativo: por una parte, el de acercar al lector al mundo doméstico, femenino, en el que se desarrolla la actividad cotidiana de la mujer y de la familia; por otra, el de establecer la condición de clase y el nivel económico de la mujer que habla:

Nuestra vivienda es muy reducida, o sea que es un cuartito de cinco o seis metros. Ese cuartito tiene que ser sala, comedor, despensa, dormitorio. En mi caso, armamos tres camas en el cuarto, es todo lo que entra. Aquí duermen mis siete hijos, aquí hacen los chicos sus tareas, aquí comemos, aquí juegan los chiquitos...(22).

Es desde este espacio pequeño, pobre, de hacinamiento, despojado de toda comodidad, desde el que nos llega la voz de Domitila. Ella habita "la casa de una sola pieza", por tanto, diferente de la casa "moderna" que habita la mujer de la clase dominante. Marcia Stephenson, en su artículo "Hacia una análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia" analiza el modelo de casa predominante en el país:

La representación predominante de la casa moderna en Bolivia es una que organiza los espacios públicos y privados para enfatizar una lógica criolla basada en conceptos dominantes como la propia propiedad, el individualismo, lo privado." (61)

Es decir, que la "casa hegemónica" es aquella que permite reproducir los valores de la modernidad burguesa, Por tanto, aquella casa habitada por la mujer criolla-blanca. Stephenson añade que:

Las denominadas casas "normativas" y por tanto hegemónicas, domestican tanto cuerpos individuales como familias conduciéndoles a la fuerza, al ámbito de lo familiar; en otras palabras, el funcionamiento de las casas hegemónicas construye procesos de afiliación étnica y racial al tiempo que organiza las construcciones dominantes de género. (61)

En este sentido, en Bolivia, la "Casa normativa" no sólo refuerza los roles genéricos tradicionales, sino que también posibilita la estratificación étnica y de clase de sus ocupantes, por medio de la creación de espacios reservados sólo a los dueños o a la servidumbre y la delimitación de fronteras al interior de la misma. Pensamos que, al no ajustarse a las especificaciones de la casa moderna, la casa de Domitila desdibuja las fronteras que aquella delimita, enfatizando al mismo tiempo las diferencias de clase y socioeconómicas y las distancias que existen entre las mujeres, como ocurre cuando, al dirigirse a una de las representantes mexicanas en el encuentro de mujeres, Domitila expresa: "Estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros tenemos solamente una pequeña vivienda prestada". (223)

La narración se sitúa, entonces, desde el principio en un espacio femenino, marcado por el signo de la pobreza. Domitila no es solamente una representante de la comunidad minera, lo es desde su condición genérica de

"ama de casa", su experiencia vital está marcada por las tareas que tradicionalmente se esperan de ella como esposa y madre, en el ámbito de la casa, donde como hemos visto, la mujer se define en subordinación a la ley del padre. Es desde allí que ella relata la historia de la opresión de su gente. Su interpretación de la historia no puede desligarse de su condición de género.

Bolivia - la casa prestada

Ya al empezar el relato, Domitila caracteriza la situación de desposeimiento del minero refiriéndose a la casa:

A pesar de que los mineros vivimos como gitanos en nuestra propia tierra, porque no tenemos casa, solamente una vivienda prestada por la empresa durante el tiempo en el que el trabajador es activo.(18)

o, cuando expresa:

Nosotros no tenemos siquiera un techo donde morirnos, porque la vivienda en el campamento es prestada y a los noventa días después de la muerte del trabajador estamos en la calle.(83)

Domitila recurre con insistencia al tópico de la casa prestada. La carencia de una vivienda propia no sólo enfatiza la pobreza en la que vive el minero, sino que describe la situación precaria de la clase trabajadora en una nación con un sistema de producción capitalista, donde los trabajadores de las minas son sólo "inquilinos" en una casa que no les pertenece -la casa hegemónica cuyos dueños son los criollos blancos, que viven en las ciudades-. Esta conciencia de ser desposeídos se agudiza cuando Domitila narra la forma en que las familias de

los mineros son echadas de la casa al dejar éstos de pertenecer a la empresa, y sobre todo cuando relata su propia experiencia de desalojo:

Finalmente, hablé fuerte a mis hijos: -nos están botando los dueños. Nosotros somos pobres, y a los pobres los botan así, la casa no es nuestra... Dicen que la tierra es para quien la trabaja. Aquella tierra de la mina que han trabajado nuestros padres era lo único que teníamos. Y sin embargo, nos tuvieron que arrojar de allí. Eramos extraños en nuestro propio país.(152)

Al igual que la casa de la mina en la que los mineros son inquilinos temporales, la tierra boliviana tampoco le pertenece a la clase trabajadora. En la casa boliviana, de propiedad de una clase criolla y burguesa, al minero le pertenece sólo el espacio de la servidumbre, espacio precario que lo sitúa en la marginalidad, como ciudadano de segunda clase.

Desde la perspectiva de su ideología de izquierda, Domitila concibe al país como una gran casa que ha sido expropiada por los explotadores vinculados a intereses extranjeros, y en la que los verdaderos dueños, los que trabajan la tierra, han sido despojados y viven en condiciones de extrema miseria, como "gitanos" o "extraños" en su propio país: "Aparentemente, el pueblo boliviano es dueño de estas riquezas...pero, esa riqueza no nos pertenece. Y en realidad es porque Bolivia se halla sometida a las empresas transnacionales". (18)

En este sentido, Domitila concibe la lucha revolucionaria como una forma de retomar la propiedad de una tierra que por derecho pertenece a la clase

trabajadora, se trata de convertirse en dueños de la casa. Ella expresa el anhelo por la casa propia: "quién no sueña con tener una casita?". Y el mismo anhelo se extiende al sueño de la revolución:

Nosotras consideramos que nuestra liberación consiste primeramente en llegar a que nuestro país sea liberado para siempre del yugo del imperialismo y que un obrero como nosotros esté en el poder y que las leyes, la educación, todo sea controlado por él. Sólo así tendremos las condiciones para nuestra liberación. (43)

Domitila sitúa así la posibilidad de liberación de la mujer en la utopía socialista. Solo cuando el obrero sea dueño de casa, la mujer podrá emprender el camino de su liberación. Sin embargo, como veremos más adelante, la ideología de izquierda que la lleva a subordinar la cuestión de género a la lucha de clases, le impide identificar las desigualdades de género y articularlas con su práctica política.

La casa-socavón

Las humillantes condiciones laborales en las que trabaja el minero son denunciadas por Domitila utilizando también el recurso de la casa. En su relato, ella menciona sólo de manera general las precarias condiciones en las que los mineros trabajan en la mina, especialmente en el interior. Sin embargo, al dotar a la casa del minero de características similares a aquellas del socavón, Domitila extiende el espacio de opresión laboral también al ámbito privado de la vida del minero:

Nuestra vivienda es un cuartito de cuatro por cinco o seis metros. En esto consiste la vivienda que nos presta la empresa, pero solamente las cuatro paredes sin ningún servicio de agua o instalación sanitaria. Y así tenemos que vivir con más nuestros hijos en una gran estrechez.(22)

Por cierto, la casa no sólo se parece al socavón por ser un espacio pequeño, estrecho, despojado de cualquier servicio. La atmósfera opresiva de la mina también se traslada a la casa, que es oscura, peligrosa, y que no ofrece protección real a la familia:

Echaba llave a la casa y tenían que quedarse las wawas en la calle, porque la vivienda era oscura, no tenía ventana, y les daba mucho terror cuando se las cerraba, era como una cárcel, solamente con una puerta.
(56)

Como los socavones de la mina, sumidos en la oscuridad y sin ventilación, que no ofrecen a los mineros las más mínimas condiciones para un trabajo digno, así también la casa no las ofrece para que la mujer desarrolle su trabajo doméstico:

La vivienda es pésima, el agua solamente la tenemos en piletas públicas, los baños son colectivos, la energía eléctrica la tenemos las horas que nos da la empresa..." (61)

En estas condiciones, el trabajo doméstico de la mujer se multiplica también hasta adquirir las mismas características de excesiva explotación en las que trabaja el hombre en la mina:



Ellas no sabían como nosotras, lo que es levantarse a las 4 de la mañana y acostarse a las once o doce de la noche solamente para dar cuenta del quehacer doméstico, debido a la falta de condiciones que tenemos nosotras.(226)

Domitila hace sólo una alusión muy breve a las condiciones en que trabajan los mineros, sin embargo, a través de su descripción de la casa y del trabajo femenino, el cuadro se completa para mostrar las condiciones inhumanas que caracterizan al medio laboral del minero y su familia. Las implicaciones del sistema de explotación capitalista son vistas así desde una perspectiva distinta que enfatiza también la explotación de la mujer.

La casa-cárcel y la cárcel casa

A la opresión económica y laboral, se suma la opresión política, opresión que se expresa a través de la represión militar ejercida en los centros mineros. Es ésta quizá la que se describe con más dramatismo desde "la casa". Para Domitila, la casa es, a veces también una cárcel, especialmente en épocas de alta represión:

Cada noche tenías un soldado en tu puerta. En todas las viviendas del campamento era así. Por eso digo: era zona militar... peor que en un campo de concentración hemos estado en Siglo XX en ese tiempo.(106)

A través de esta imagen, el espacio interior de la casa deja de ser un espacio de protección y se convierte en uno de opresión, en espacio que no está

bajo el control de quien lo habita sino de quien lo vigila, que puede ser invadido en cualquier momento. Así, el abuso del poder y la violencia de los militares son relatados por Domitila en anécdotas relacionadas con la casa. Se trata de invasiones, allanamientos de las humildes casas de los mineros a través de las cuáles denuncia la violación del ámbito privado de la familia, del cuerpo:

Un obrero estaba escapando por el desmonte y uno del ejército entró por la puerta de mi casa y se posicionó y de allí empezaron a disparar.(107)

En otra casa, lo propio. Estaba cerrada y tocaron la puerta. La señora estaba yendo a abrir y... !pa!...!pa!, le tiraron, y allí mismo se murió.(107)

Al rememorar los allanamientos, Domitila incluye detalles dramáticos relacionados con el abuso de niños, mujeres, hombres enfermos o discapacitados. La masacre de San Juan, por ejemplo, es narrada desde la perspectiva del sufrimiento de víctimas inocentes: "En una ambulancia ví a una señora que andaba embarazada y a quien le habían tirado un tajo en el vientre. Su hijito se murió....Una otra señora me gritó: "¿Qué le ha pasado a mi hijo? !Auxílienmelo... ¡Auxílienmelo! Yo alcé al chico y lo saqué fuera de su casa. Y cuando estaba por meterlo a la ambulancia lo hice sentar sobre mí... y vi su cráneo vacío". (127)

En su testimonio de la masacre Domitila centra su relato en anécdotas privadas, "marginales" en relación al hecho histórico central constituido por el enfrentamiento entre militares y mineros. Desde esta perspectiva, la masacre

adquiere otros contornos, en ella se ven representadas las víctimas más débiles y el abuso de la violencia se ve exacerbado.

A la casa que se convierte en cárcel se contrapone la cárcel que se convierte en casa. En su primer apresamiento Domitila lleva consigo a su niña de dos años, la misma que comparte su cautiverio. La presencia de la niña junto a su madre convierte la cárcel en casa. Con la presencia de la niña, el espacio privado del hogar se traslada a este recinto, que no sólo cobija un individuo que esta fuera de "la ley" sino a una familia. La huelga de hambre que Domitila inicia en su celda junto a su hija, provoca indignación en la ciudadanía. La cárcel convertida en casa hace patente la dimensión privada del conflicto de los mineros, el sufrimiento de sus familias. La niña se convierte en un arma de negociación, en posibilidad de libertad para Domitila.

La casa-vientre

La violación del ámbito privado se exagera en el relato de la tortura que sufre Domitila. En este, la violación del último espacio reservado al individuo, su propio cuerpo simboliza en grado máximo la violencia de la represión militar. El episodio de la tortura de Domitila está también relacionado con la casa a través de la identificación de ésta con el útero materno. En la visión patriarcal, la casa como ámbito cerrado, incontaminado en el que se origina y desarrolla la vida del ser humano en una atmósfera protegida y segura, remite a la idea de la madre, del origen; en este sentido, el útero de la mujer es también una casa, la casa-vientre.

Con esta óptica, la brutalidad ejercida por el militar que tortura a Domitila adquiere una doble significación, siempre vinculada con la especificidad de género: en ésta se conjugan la violencia social y la violencia contra la mujer, llevadas a un extremo grotesco ya desde el interrogatorio:

Pero su principal objetivo era burlarse de mí. Y como vio que yo estaba esperando familia, me preguntaba si no sabía para qué servían las mujeres. Y para qué nos metíamos a macanas si la mujer estaba hecha solamente para dar placer al hombre. Y me insultaba, así no? (157)

La tortura de Domitila, es como los allanamientos, una violación de la casa-vientre. Del reducto más privado de la vida:

En un momento dado, me puso su rodilla aquí, sobre mi vientre, Me apretó mi cuello y estaba por ahorcarme. Yo gritaba... gritaba. Parecía que quería hacer reventar mi vientre...(159)

Domitila, embarazada de ocho meses, aborta su niño a causa de la tortura. En su narración recuerda sus intentos desesperados por mantener al niño en su vientre: "Empecé a sentir dolores, dolores y dolores. Y a ratos ya me vencía la criatura para nacer y yo me la sujetaba ¡no quería que nazca...!" (163)

En esta situación desesperada, ante la violencia inhumana de su torturador, Domitila opone resistencia. En este relato de su parto-aborto, una experiencia netamente femenina, se conjugan todas las opresiones. El niño desalojado del vientre de la madre representa una vez más de la manera más dramática a todo

un pueblo inocente que sufre la violencia irracional de un estado autoritario. La mujer reducida a simple objeto para el placer masculino, en boca del militar, expresa la opresión de género. La elección de la casa como metáfora principal de la opresión, permite la articulación de lo privado, lo personal, el mundo de los afectos, en breve, la esfera íntima de la vida, con el acontecer histórico. En el testimonio de Domitila lo personal es político. La cotidianidad pasa a formar parte de una historia y la mujer que habita la casa ya no es un ser invisible.

LA VOZ SEXUADA DE DOMITILA

En el capítulo anterior vimos como la voz de Domitila lleva una marca de género. Al narrar la opresión desde la casa y a través de la casa, Domitila inserta este espacio femenino en la realidad histórica permitiendo que las mujeres de la clase trabajadora se hagan visibles al interior de la amplia categoría de "los oprimidos". A continuación enfocaremos los aspectos de género específicos de la opresión que Domitila ubica en el espacio de la casa, haciendo una lectura de los episodios en los que narra su historia personal, la del Comité de Amas de Casa, y su actividad como dirigente de su comunidad. Mostraremos como la opresión de género se manifiesta a través de una ideología de la feminidad que además de confinar a la mujer al mundo privado de la casa, la relega a segundo plano como ciudadana.

Ser mujer en las minas

El testimonio de Domitila constituye un documento valioso para comprender la condición de la mujer de la clase trabajadora minera. El relato de su historia de vida pone de manifiesto la desigualdades de género existentes en la cultura minera. El campamento minero en el que nace Domitila se caracteriza por ser una sociedad machista, donde la supremacía

masculina se mantiene no sólo gracias al poder económico, sino a través de la violencia. Un primer aspecto que se reitera a lo largo del relato, es la subvaloración extrema de la mujer en un espacio en el que el trabajo productivo, por sus características, está reservado sólo a los hombres. En efecto, el trabajo en el interior de la mina es desempeñado sólo por hombres y existe una prohibición de que la mujer ingrese a la mina, la misma que se manifiesta a través de la creencia de que la entrada de las mujeres a la mina atrae la mala suerte.² El hecho de que toda la actividad de los campamentos mineros, aislados en sitios remotos, gire en torno a la mina, resulta en perjuicio de las mujeres, quienes difícilmente pueden conseguir un trabajo que les permita vivir con autonomía, viéndose obligadas a vivir en total dependencia de un hombre, sea el padre, el marido, o como en el caso de las hermanas solteras de Domitila, del cuñado:

Mis hermanas, durante mucho tiempo estuvieron buscando trabajo. Pero era bien difícil conseguir, sobre todo siendo mujeres. Y entonces, a tal punto de escasez vivíamos, que de un solo par de calzados teníamos que compartir entre todas. Lo poníamos sólo cuando íbamos a la calle... (mi esposo) me decía que él no se había casado con mis hermanas, que no era su obligación mantenerlas. Así. (69)

² June Nash, en su libro We Eat the Mines, The Mines Eat Us, describe las costumbres de los mineros dentro de las minas, entre ellas, la ofrenda al Tío, deidad que debe ser honrada.

Esta realidad unida a la mentalidad machista que ve en la mujer a un ser inferior,³ permite la que desvalorización de la mujer adquiriera características alarmantes. Huérfana de madre en una familia en la que sólo habían hijas mujeres, Domitila debe enfrentar desde muy niña los prejuicios sociales en relación a la ineptitud de la mujer, y al destino de fracaso que a ésta le aguarda: "Cuando murió mi mamá, la gente nos miraba y decía: "Ay! Pobrecitas, cinco mujeres ningún varón... para qué sirven" mejor si se mueren". (59)

Este comentario ejemplifica la extrema dependencia en la que vive la mujer de las minas. La ausencia de un varón en la familia es vista como una desgracia para las mujeres que en el futuro no tendrán en quien apoyarse. Por otra parte, la infravaloración de la capacidad intelectual de la mujer, muy extendida en la cultura machista latinoamericana, se expresa en la "creencia" a la que Domitila hace referencia: "A pesar de toda la creencia que había en Pulacayo de que a la mujer no se debía enseñar a leer, mi papá siempre quiso que supiésemos por lo menos eso."(59)

Domitila recuerda la actitud positiva de su padre frente a la mujer como uno de los impulsos más importantes para que ella anhelara asistir a la

³ crf. Marcela Lagarde. pag. 419-421

escuela, estudiar, y finalmente aspirar a la misma educación que los hombres:

Y cuando la gente trataba de acooplejamos porque éramos mujeres y no servíamos para gran cosa, él nos decía que todas las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres. Y decía que nosotras podíamos hacer las hazañas que hacen los hombres.(59)

Sin embargo, muerta la madre, es el rol doméstico el que el padre concibe inmediatamente para ella: "Entonces mi padre me dijo que dejara la escuela, porque ya sabía leer y leyendo podía aprender otras cosas. Pero yo no acepté y me puse fuerte y seguí yendo a clases (57). A pesar de la veneración que Domitila tiene por él, el padre de Domitila es un personaje contradictorio. De ideas revolucionarias y vinculado al partido nacionalista en el tiempo de la reforma agraria, Barrios comparte con los demás hombres el machismo que deriva en la violencia contra la mujer:

(al morir mi madre) tuve que ausentarme de la escuela y mi vida se volvió bastante difícil. Primero, porque por la muerte de mi mamá, mi papi se dedicó mucho a tomar... Y cuando venía mareado, nos pegaba bastante. (51)

A pesar de que queda a cargo de sus hermanas menores, y contra la voluntad paterna, Domitila persevera en su educación. Ella describe la miseria en la que pasa ese tiempo de su vida, encontrando en sus experiencias amargas una lección de humanidad y solidaridad: "Ha sido duro vivir con privaciones y toda clase de problemas cuando pequeñas. Pero eso desarrolló algo en nosotras: una gran sensibilidad, un gran deseo de ayudar a toda la gente."
(57)

Además de las penurias de la pobreza y del peso de toda la responsabilidad doméstica sobre sus hombros, Domitila sufre en su niñez y juventud el maltrato expresado en violencia física por parte del padre y más adelante de la madrastra, situación que la obliga a huir de la casa paterna: "Una noche me pegaron fuerte mi papá y ella, habían vuelto de la calle borrachos, los dos" (65). Posteriormente, ya casada, recibe también el maltrato del marido. La "naturalidad" con la que incluye estos episodios de violencia doméstica en su relato nos hace pensar que rememora una realidad cotidiana, enraizada en la cultura y que la mujer soporta como parte inevitable de su identidad de género.

Si bien Domitila cuestiona esta violencia sólo tangencialmente en su testimonio, la recurrencia del tema en la narración de su experiencia

personal, en el contexto de su relato centrado en la denuncia de un sistema de violencia mayor constituido por el Estado autoritario que ejerce represión sobre la clase trabajadora, crea un paralelismo entre el mundo privado y el público. La violencia doméstica ejercida contra la mujer y relacionada generalmente con el abuso del alcohol, tiene su paralelo en la violencia social, completamente irracional de la represión militar. En el episodio de la tortura de Domitila, estas formas de violencia se conjugan: el coronel "que estaba un poco bebido", "me pegaba sin compasión a mí, que estaba esperando familia de ocho meses" (159). De esta manera, el abuso del poder adquiere similares características en el sistema social autoritario y en la familia patriarcal marcada por el machismo.

El comité de Amas de Casa

Domitila encuentra cauce para su vocación de liderazgo en el Comité de Amas de Casa de Siglo XX, organización de mujeres a la que se incorpora dos años después de su fundación y que dirige desde el año 1965. Domitila narra la historia de esta agrupación femenina que nace a partir de la iniciativa de un grupo de esposas de dirigentes mineros que deciden organizarse para reclamar por el encarcelamiento de sus compañeros, en el año 1961. Después de una huelga de hambre gracias a la que consiguen la liberación de sus maridos, las mujeres deciden mantenerse organizadas con el propósito de apoyar la lucha de sus compañeros por mejores condiciones de vida.

Si bien es un acontecimiento político -la acción represiva del gobierno- el que obliga a las mujeres a ocupar el espacio público con su huelga de hambre, podría afirmarse que su movilización no es el resultado principalmente de una conciencia política sino que constituye una reacción frente a la amenaza que representa para sus familias el encarcelamiento de los esposos, proveedores del sustento del hogar. Su movilización es, entonces, una respuesta a cuestiones de urgencia inmediata. Al relatar el origen del

Comité, Domitila enfatiza que es la necesidad de luchar por la supervivencia la que lleva a las mujeres a participar en la vida política:

Este Comité surgió en 1961, por aquel entonces pasábamos por una situación económica bastante pesada: de tres meses adeudaba la empresa a nuestros compañeros, no llegaban víveres, no había medicamentos para la atención médica. (76)

La escasez de alimentos y de medicinas sumada a la represión ejercida contra los dirigentes mineros y por tanto contra sus familias, que quedan completamente desamparadas, afectan directamente la vida familiar obligando a las mujeres a movilizarse. Por tanto, se trata de una motivación vinculada con el rol tradicional asignado a la mujer como esposa y madre, más que de una conciencia política, la que lleva a las mujeres a participar de la vida pública. Javier Sanjinés rescata este rasgo del Comité de Amas de Casa, definiéndolo como: "un movimiento familiar que expresa las preocupaciones e intereses de la colectividad minera dentro de un ámbito social sujeto a enormes restricciones y limitaciones. (158)

Javier Sanjinés analiza el funcionamiento e incidencia del Comité de Amas de Casa dentro de la comunidad minera y frente a la sociedad en su conjunto:

En efecto, dada la incapacidad de los partidos políticos para forjar un proyecto nacional totalizador, la construcción de un orden simbólico queda alejada de las vías tradicionales de producción de significación. En reemplazo de estas vías, son organizaciones como el Comité de Amas de Casa que, nacidas de una subcultura hasta entonces poco visible para el resto de la sociedad, se dirigen, cargadas de sedimentos de cotidianidad y de tematizaciones de alta emotividad y vaguedad discursiva, a la comunidad nacional, sin que medien, como es natural, los refinamientos teóricos de las propuestas elaboradas por los partidos políticos. (158)

Si bien Sanjinés describe con acierto la naturaleza de este movimiento social y su papel relevante en la creación de significación simbólica, no menciona en ningún momento su especificidad genérica. Es más, pareciera que trata de restar importancia al hecho de que esta organización este formada y dirigida solamente por mujeres, al describirla como una organización de "familiares de los detenidos". Pensamos que, al descartar la variable de género dentro de su análisis, Sanjinés reproduce de algún modo la ideología patriarcal dominante que silencia a la mujer y niega su protagonismo en los proyectos de liberación nacional. Por otra parte, pierde la posibilidad de comprender el fenómeno en su totalidad. Por ejemplo, la carga de "cotidianidad íntima y

privada" y las "tematizaciones altamente emotivas" que atribuye a este movimiento, sólo pueden entenderse en toda su dimensión si se articulan con nociones de género. Por otra parte, al no tomar en cuenta la cuestión de género, concibe al Comité como: "una manifestación restringida de la subcultura minera", por tanto como un movimiento aislado.

No obstante, un enfoque que articule la actividad del Comité de Amas de Casa con el proceso más general de participación de las mujeres en las sociedades latinoamericanas, pone de manifiesto que esta organización no constituye una manifestación aislada. En efecto, si se toma en cuenta la historia de las mujeres en América Latina, es posible afirmar que el Comité de Amas de Casa de Siglo XX es un ejemplo más de aquellos movimientos de mujeres de base que surgieron en América Latina durante las décadas de los años 70 y 80 con el objeto de reivindicar, lo que Helen Safa y Cornelia Butler denominan, en su artículo "Production, Reproduction and the Polity: Women's Strategic and Practical Gender Issues": "intereses prácticos de género"⁴.

Butler y Safa estudian estas formas de acción colectiva en las que las demandas de las mujeres se centran en la lucha por la supervivencia y contra

⁴ Safa y Butler indican que el concepto de "intereses prácticos de género" que ellas aplican fue antes introducido por Maxine Molineux.

la represión del Estado. Según las autoras, tales demandas constituyen "intereses prácticos de género" en la medida en que responden a necesidades inmediatas de las mujeres, las mismas que son legitimadas sobre la base de los roles tradicionales que se les asigna como madres y esposas (110). El surgimiento de este tipo de movimientos en las décadas mencionadas, no sólo ratifica la participación activa en la vida de la comunidad que ha caracterizado a las mujeres latinoamericanas, sino que atestigua la creciente preocupación de la mujer por la realidad política y su incorporación a la sociedad como sujeto que demanda un espacio. En este sentido, la variable de género resulta imprescindible para comprender más acertadamente la incidencia del Comité de Amas de Casa en la sociedad boliviana.

Al ser un movimiento de base que tiene como meta la consecución de intereses prácticos de género, el Comité de Amas de Casa no pone en cuestión los roles tradicionales de género. Las "Amas de Casa" se unen a la lucha desde su condición de compañeras y madres y participan cumpliendo los roles que tradicionalmente se espera de ellas. El nombre mismo del comité describe el espacio específico asignado a las mujeres en la sociedad patriarcal: el mundo doméstico y el trabajo de reproducción. En épocas de relativa tranquilidad, la actividad del Comité se circunscribe generalmente a tareas

propias de la esfera femenina, como reclamar por el buen abastecimiento de la pulpería o la provisión de medicinas en el centro médico:

(las mujeres del Comité) iban a la pulpería para ver que nos despacharan bien, que en las escuelas se atendiera bien a los niños, que el desayuno escolar estuviera bien, que en el hospital se atendiera bien a los enfermos. Así, mucho trabajaron. (80)

En tiempos de represión su labor corresponde también a los roles femeninos tradicionales: cuidar de los heridos, alimentar a los combatientes:

"Empezamos a rastrear el suelo por donde veíamos huellas de sangre y comenzamos a levantar a los heridos" (99).

Sin embargo, la participación activa de las mujeres en su comunidad reivindicando los intereses prácticos de género, trae como consecuencia, el desarrollo de una conciencia política que, en momentos de crisis, las lleva a actuar en la lucha junto a sus compañeros, rebasando los roles tradicionales. Las mujeres hacen guardia, ofrecen resistencia a los militares en huelgas y manifestaciones de protesta o, como en el caso de Domitila, asumen una posición de liderazgo levantando la voz en nombre de su pueblo.

Al referirse a una de las primeras dirigentes del Comité: Norberta Aguilar, Domitila expresa:

Compañeras -dijo-. Como esposas de los trabajadores mineros, tenemos la obligación de solidarizarnos con ellos. Han sido apresados los dirigentes. Y continuó explicando que, para conseguir su libertad, teníamos otros presos que ellas guardaban como rehenes. Y que ella llamaba a todas las mujeres para asegurar la guardia. (87)

Según Safa y Butler, la politización de los intereses prácticos de género puede dar lugar a que éstos se transformen en "intereses estratégicos de género". Estos intereses estratégicos "son derivados deductivamente a través de un análisis de la subordinación de género y desafían la división sexual tradicional del trabajo desde una perspectiva feminista"⁵ (110), es decir que estos intereses se centran en las asimetrías de género que las mujeres perciben a través de su experiencia de participación colectiva. En el caso del Comité de Amas de Casa, a pesar de que no existe un cuestionamiento explícito de los roles de género tradicionales al interior del mismo, y de que el Comité no se plantea como meta la reivindicación de intereses de género estratégicos, la actividad política de las mujeres, especialmente de las dirigentes, revela los obstáculos que ellas deben superar para desempeñarse en un ámbito considerado tradicionalmente "masculino" y los problemas que enfrentan al tratar de conciliar sus roles de madres y esposas, con aquellos de

⁵ "are derived deductively by analyzing gender subordination and challenge the traditional sexual division of labor from a feminist perspective".

dirigentes o activistas políticas, poniendo de manifiesto las tensiones y asimetrías de género, así como las respuestas y soluciones que las mujeres van dando a estos conflictos.

La historia del surgimiento del Comité, narrada por Domitila en su testimonio, contiene varias anécdotas que ejemplifican este hecho:

Las compañeras subieron al balcón del sindicato para hablar. Los compañeros no estaban acostumbrados a escuchar a una mujer junto a ellos. Entonces gritaban: ¡Que se vayan a la casa! ¡a cocinar, a lavar! ¡a hacer sus quehaceres! Y les silbaban. (79)

El contexto en el que este episodio acontece, hace que la desvalorización y subordinación de la mujer se perciba como más aguda: se trata de las mujeres que acaban de terminar una huelga de hambre a través de la cual consiguen la liberación de casi sesenta dirigentes mineros apresados en una marcha de protesta hacia La Paz. A pesar de la empresa política exitosa que acaban de realizar estas mujeres, sus compañeros no les reconocen ningún mérito. Tienen que pasar varios años antes de que los hombres acepten la posibilidad de que las mujeres asuman cargos de liderazgo.

La mentalidad generalizada en torno a la incapacidad de la mujer de desempeñarse en otro ámbito que no sea el doméstico, no corresponde sólo al sexo masculino sino que afecta también a las mismas mujeres, quienes deben superarla poco a poco:

A un principio, nosotras teníamos la mentalidad en que nos habían educado, de que la mujer esta hecha para la casa, para el hogar, para cuidar de los hijos y cocinar y no tiene capacidad de asimilar otras cosas de tipo social, sindical o político, por ejemplo. Pero la necesidad nos llevó a organizarnos. (76)

Domitila narra la tenacidad con que las mujeres del Comité van abriendo un espacio para su participación política, desafiando la mentalidad tradicional sobre la mujer tanto de hombres, como de otras mujeres:

Los hombres no veían la importancia de que las mujeres se organicen, no querían entender, no les parecía bueno, les parecía fuera de lugar. (82)

También por parte de otras organizaciones de mujeres el Comité tuvo problemas a un principio, con las cristianas había choques. (81)

La iniciativa de las mujeres de participar en la vida política de su comunidad implica en primer lugar una confrontación de género. Dado que su actividad constituye un desafío a los roles de género tradicionales, la primera batalla que las mujeres del Comité deben ganar es la de lograr aceptación dentro de su comunidad, donde tanto los hombres como muchas mujeres ven con desconfianza los esfuerzos de las mujeres por organizarse. Demostrar que son capaces de crear una organización y conseguir el reconocimiento de la misma por parte de la comunidad, se convierte entonces en la tarea principal en la primera etapa de vida del Comité. En su testimonio, Domitila recuerda el sarcasmo con el que los hombres comentan la iniciativa de las mujeres:

Pero... había que ver la carcajada que en ese entonces echaron los varones. Y decían: ¡Las mujeres se han organizado en un frente!
¡Déjenlas! Ese frente no va a durar ni 48 horas. Entre ellas se van a hacer el frente y allí mismo va a terminar todo. (79)

La burla y el desdén son las reacciones masculinas frente a los nuevos roles que las mujeres buscan desempeñar. Domitila narra el sentimiento de frustración de las mujeres, que sin embargo logran superar para seguir adelante: "Pero había tanta decisión de organizarse por parte de ellas y tanto

deseo de colaborar, que no desistieron. Lloraron de rabia y de impotencia, eso sí, pero siguieron adelante" (80).

El trabajo tesonero y la constancia de las mujeres hace que después de algún tiempo su organización sea tomada en cuenta dentro de la comunidad. Sin embargo, la mentalidad machista fuertemente enraizada entre los mineros, constituye un obstáculo permanente para la acción de las mujeres. En su testimonio, Domitila narra un episodio que ejemplifica esta realidad:

Hay compañeras que sólo participan cuando algo muy especial ocurre. Por ejemplo, cuando convocamos a una manifestación para reclamar el aumento de cupo, en el 73, unas cinco mil mujeres participaron. Y cuando volvieron a sus casas, muchos trabajadores las pegaron y dijeron que ellas eran amas de casa y que no tenían nada que ver con política. (84)

Este incidente, ocurre doce años después de la fundación del Comité, sin embargo, a pesar de que la organización ya ocupa un lugar de importancia dentro de la comunidad. la resistencia masculina es todavía muy fuerte. Empero, en esta ocasión, las mujeres ya organizadas, responden a la violencia masculina a través de una campaña radial que tiene por objeto concientizar a

los hombres de la necesidad de que consideren a sus mujeres como iguales en la lucha:

Nosotras dijimos que íbamos a hacer una crítica por la radio. Y la hicimos. Y dijimos: "Aquellos compañeros que pegaron a sus esposas deben ser agentes del gobierno, sólo así se justifica que ellos estén en contra de que sus compañeras hayan pedido lo que en justicia nos corresponde. Y ¿cómo es posible que se hayan molestado por una propuesta que hicimos en forma general y donde todos se han beneficiado? (84)

Evaluando los logros de la organización en el momento de ser entrevistada por Viezzler Domitila comenta: "De los hombres yo pienso que un 40 por ciento todavía se resisten a que sus compañeras se comprometan. Algunos por temor a que se los retire de la empresa. Otros tienen miedo que hablen mal de sus esposas" (84).

En efecto, el temor a la sanción social predomina entre los varones. Por su parte, las mujeres del comité, especialmente las dirigentes son realmente víctimas de la mentalidad machista que valora la actuación de la mujer sólo en términos de su sexualidad:

Siempre, a pesar de nuestra conducta, y a pesar de que los compañeros que están en la dirección nos respetan, todavía hay gente que habla mal de nosotras, especialmente la gente que no comprende, esos que son machistas, ¿no? Esa gente anticuada, siempre anda inventando historias. Por ejemplo, a nosotros nos decían que éramos amantes de los dirigentes, que por hallarnos una aventura amorosa habíamos ido al sindicato. (85)

En una sociedad machista en la que la sexualidad femenina ha sido expropiada por el varón⁶, la incursión de la mujer en la esfera pública sólo puede ser comprendida como una forma de adulterio. Abandonar el espacio doméstico, el reino de la madre y esposa virtuosa, implica una traición al marido y por tanto la caída de la mujer y su transformación en una mala mujer. Esta lógica está detrás de la mala reputación que adquieren las dirigentes del Comité en boca de la "gente anticuada" y es también usada para amedrentar a las mujeres e impedir su participación así como para herir el orgullo masculino: "¿Quién es pues, tu mujer?... ¿esa comunista?... ¡Ah!... seguro que se ha ido con toda la plata... Si, seguro se ha ido con su amante." (169)

⁶ cfr. Marcela Lagarde. Pag. 175

Empero, no son sólo los roles no tradicionales que asumen las mujeres los que ponen de manifiesto las desigualdades de género. La labor que el Comité -liderizado por Domitila- emprende para conseguir fuentes de trabajo para las mujeres que viven en Siglo XX, ejemplifica la realidad de extrema subordinación en la que vive la mayoría de las mujeres de las minas a la que nos referimos ya anteriormente. Las gestiones que hace el Comité para lograr que estas mujeres trabajen como "palliris"⁷, son una respuesta concreta ante la desigualdad de género en términos de participación en el trabajo productivo. Las palliris que la empresa contrata, sin embargo, no son nunca incluídas definitivamente en las planillas de la empresa y su labor es sólo temporal.

Otra de las tareas relevantes que emprende el Comité es la de revalorizar el trabajo doméstico de las mujeres, que tradicionalmente es un trabajo invisible, por no ser remunerado. Al respecto Domitila comenta: "a pesar de todo lo que hacemos, todavía hay la idea de que las mujeres no realizan ningún trabajo, porque no aportan económicamente al hogar, que solamente trabaja el esposo porque él sí percibe un salario" (35). Ante esta realidad las mujeres del Comité idean una manera de calcular el valor monetario del trabajo que realizan en el hogar, basándose en el salario que

⁷ Mujeres que extraen restos de mineral en los relaves de las minas.

reciben las trabajadoras domésticas de las ciudades: "para hacer comprender a nuestros maridos que también aportamos al hogar" (35), expresa Domitila.

En resumen, es posible afirmar que si bien es cierto que el Comité de Amas de casa se inscribe como un movimiento de mujeres que persigue intereses prácticos de género, durante su evolución, las mujeres que participan en él, especialmente sus dirigentes, se ven enfrentadas a la realidad de las asimetrías de género. Estas desigualdades ponen de manifiesto la subordinación de la mujer en una sociedad machista, en la que además de estar relegada al mundo estrictamente privado, se duda de la capacidad intelectual de la mujer para desempeñarse en tareas que no sean las domésticas. En este medio adverso, las mujeres deben luchar en primer lugar por reivindicar intereses de género, como el derecho de desempeñarse en roles no tradicionales, a tener voz como dirigentes, a participar de la vida pública saliendo del mundo privado que la ideología les asigna. Sin embargo, debido a que la consecución de estas metas no está ligada a una conciencia de género desde una perspectiva feminista, la conquista de estos intereses estratégicos pasa desapercibida aunque no por ello sea inexistente. En efecto, la "lucha de género", se desarrolla paralelamente a aquella otra que, como miembros de una clase explotada, las mujeres emprenden enfrentándose al

Estado en un momento de crisis, estando ambas de tal manera imbricadas que no considerar la una implica no comprender la otra.



Mujer y dirigencia

A través de su actividad a la cabeza del Comité de Amas de Casa, Domitila logra acceder al espacio en el que se desenvuelven los líderes de su comunidad, y que tiene su sede en el sindicato. Sin embargo, a pesar de su destacada actuación y de que en determinados momentos su persona simboliza la resistencia de los trabajadores mineros frente a la dictadura de la época, su posición como dirigente es siempre marginal, pues el Comité funciona como una organización paralela de apoyo al sindicato y, por lo tanto, en realidad no pertenece al mismo. Esto se evidencia en el testimonio de Domitila cuando se refiere al breve gobierno del General Juan José Tórrez:

Se decía que la Asamblea Popular significaba que estaban en el poder los obreros. En ella participaban todas las federaciones afiliadas a la Central Obrera Boliviana, como son los fabriles, mineros, constructores, campesinos, universitarios, así. También participaban los partidos políticos populares. Yo escuché comentarios sobre la Asamblea pero el Comité de Amas de Casa no fue invitado a participar en ella. Así que yo no estuve presente. (189)

No obstante, a pesar de la función subsidiaria del Comité con respecto al sindicato, Domitila se considera a sí misma como dirigente sindical y, al

pertenecer a una comunidad con una gran tradición de dirigencia sindical y con líderes de amplia trayectoria política, Domitila cuenta con abundantes modelos de liderazgo, ejemplificados por dirigentes mineros a los que ella admira y de quienes aprende. En su testimonio nombra a algunos de ellos:

Hemos tenido compañeros que han preferido morir a traicionarnos.

Muchos dirigentes han sido deportados, torturados, muertos.

Solamente para citar a algunos quisiera nombrar a Federico Escobar

Zapata, Rosendo García Maisman, César Lora, Isac Camacho. (39)

Sin embargo, los modelos de dirigencia con los que Domitila cuenta, son en su gran mayoría masculinos, y por su condición de género, ella se ve enfrentada a situaciones diferentes que la obligan a construir su identidad como dirigente a través de su propia experiencia. En este sentido, sus roles de esposa y madre se ven profundamente afectados por su participación en la vida pública y ella se ve obligada a reflexionar y redefinir constantemente estas relaciones. Por medio de su testimonio podemos apreciar las contradicciones que va enfrentando desde el momento en que empieza a participar en la esfera pública, primero con el marido, con quien debe negociar constantemente la posibilidad de participar en el Comité; con los hijos a los que se ve obligada a abandonar en varias circunstancias y hasta

llegar a poner en riesgo su vida, con el sufrimiento que conllevan todas estas situaciones para ella.

Es así que los pasajes más dramáticos de su testimonio están relacionados con aspectos de su maternidad. Uno de estos episodios es el de su primer encarcelamiento, en el que Domitila es reclusa junto a su niña de dos años quedando sus hijos mayores desamparados. Al peligro de muerte que corre su hija en esa circunstancia se añade la desazón por sus otros hijos que son utilizados como arma para amedrentarla. Domitila experimenta agudamente la contradicción de su rol como madre y dirigente sindical cuando se ve en la disyuntiva de sacrificar a sus hijos para no traicionar su causa política. Domitila narra este episodio volcando toda su emotividad, describiendo los sentimientos de culpa y las dudas que la invadían y la llevaban a la desesperación: "Mi hijita estaba en estado agónico y yo me decía: "tu hija se va morir... tampoco me aclaraban la muerte de mis otros hijos... Era tan doloroso" (144). Una vez terminado su cautiverio, relata con la misma exaltación el encuentro con sus hijos: "¡Me sentía tan feliz! ¿Te puedes imaginar? ¡una cosa grande! Era como si hubiese resucitado... Era una cosa tan hermosa aquel momento, que no existía más que mis hijos y gritar y besarlos y apretarlos y sentirlos junto a mi... ¡vivos! (14)

El otro episodio relacionado con su maternidad es el de la tortura, al que ya nos referimos antes. En éste, el nacimiento prematuro y la muerte de su niño a causa de la golpiza del militar sumen a Domitila en un estado de desesperación que hasta la lleva a pensar en el suicidio:

Me sentí una criminal... yo vivía con un terrible sentimiento de culpa. me arrepentía de haberme metido en todo lo del Comité. Y me desesperaba. A veces añoraba tener un cartucho de dinamita para hacerme volar con mis hijos y acabar con todo. ¡Era tan doloroso! (174)

No sólo su maternidad entra en conflicto como consecuencia de su actividad política sino también su relación conyugal. Las sanciones del poder en contra de Domitila se convierten en sanciones contra el marido quien es el que oficialmente representa a la familia frente al Estado. Al romper los esquemas tradicionales por los que el liderazgo está reservado a los hombres, Domitila desestabiliza el sistema social pero también la estructura de su propia familia. En este sentido, Domitila debe negociar constantemente con su pareja un nuevo tipo de relación que le permita desenvolverse como dirigente.

En el testimonio, resulta evidente que la trayectoria de Domitila como dirigente es al mismo tiempo un itinerario de su sufrimiento como madre y

esposa. La maternidad y la relación conyugal se ponen en cuestión en esta circunstancia en la que la mujer asume un rol de liderazgo. Domitila se ve obligada a reflexionar sobre estas relaciones y a replantearlas a medida que la situación se lo exige. El esfuerzo que realiza Domitila por conciliar su realidad de madre y esposa con aquella de líder de su comunidad, puede leerse como una propuesta de un modelo de dirigencia femenina, pues incorpora aspectos peculiares vinculados al género.

Un primer aspecto se refiere a la necesidad de redefinir las relaciones familiares y por tanto la idea misma de familia. En este sentido, Domitila extiende el concepto de maternidad, poniendo la responsabilidad de la misma no sólo en manos de la madre y del padre, como es tradicionalmente, sino también en manos de la familia extendida y de la comunidad. En su testimonio apela constantemente a la solidaridad de su comunidad. Esto es evidente, por ejemplo, cuando se refiere a la solidaridad que debe existir en situaciones de emergencia para con los dirigentes: "Uno se olvida del sufrimiento personal que ha tenido en la cárcel... cuando llega a la casa y los hijos le dicen: papá, mamá, el sindicato, los compañeros nos han dado pancita" (172). Domitila plantea así la posibilidad de una maternidad compartida, de una comunidad que vele por las necesidades de los hijos de aquellos que los dirigen.

Otro aspecto que marca su dirigencia en términos de género es la incorporación de los hijos. Domitila afirma en todo momento la necesidad de que los hijos tomen también parte en la lucha y desarrollen una conciencia revolucionaria. Por ejemplo, cuando otros detenidos se lamentan de ver a Domitila arrestada con su niña, ella expresa: "Yo trataba de calmarles diciéndoles que de todo eso mi hija no se olvidaría nunca. Y que era bueno para ella que se forje y que se dé cuenta de la injusticia desde su infancia (132). En este sentido, su misión de educadora consiste en hacer partícipes a sus hijos de su propia práctica política, despertando su conciencia frente a la injusticia.

La reflexión de Domitila sobre la necesidad que tiene la dirigente de delegar su rol maternal a otros miembros de su comunidad, así como de incorporar a los hijos a la lucha en todo momento, tiene que ver con el rol prioritario que tiene la maternidad en su vida. En este sentido, este es un rasgo que Domitila comparte con la mujer latinoamericana en general, el mismo que ha condicionado el desarrollo del feminismo en América Latina, donde la incursión de la mujer en la esfera pública no está asociada a la posibilidad de no definirse en torno a la maternidad como sucede en países del primer mundo.

Finalmente, la relación conyugal de la mujer dirigente exige también ser repensada. En este contexto, en su testimonio Domitila plantea la posibilidad de una relación que no se sujete a los estereotipos tradicionales, donde hombre y mujer actúen en términos de igualdad realizando la labor que sea más adecuada al servicio de su causa. Se trata de una propuesta de liderazgo en el que el aspecto esencial es la solidaridad de la comunidad. Los lazos de solidaridad entre las mujeres, los familiares, los vecinos, son indispensables para que la dirigente pueda llevar adelante su labor. Domitila insiste en el carácter colectivo de la lucha revolucionaria, donde el dirigente desempeña un servicio más entre los muchos necesarios para conseguir la liberación.

Identidad, experiencia vital e ideología

En varias instancias de su testimonio, Domitila hace alusión a su propia identidad de género y a la identidad femenina en general, así como al rol de la mujer en la sociedad. Al hablar de su participación en la lucha revolucionaria por ejemplo, declara:

Lo importante para nosotras, es la participación del compañero y de la compañera en conjunto. Porque si la mujer va a seguir ocupándose solamente del hogar y permaneciendo ignorante de las otras cosas de nuestra realidad, nunca vamos a tener ciudadanos que puedan dirigir a nuestra patria. Porque la formación empieza desde la cuna. Y si pensamos en el papel primordial que juega la mujer como madre que tiene que forjar a los futuros ciudadanos, entonces, ella no está capacitada, ella va a forjar solamente ciudadanos mediocres". (43)

A lo largo de su testimonio, Domitila se identifica a sí misma como "compañera" del hombre y ubica su rol dentro del espacio que la ideología dominante confiere tradicionalmente a la mujer: la maternidad y la educación de los hijos. Esta reafirmación de su rol tradicional es evidente también cuando se presenta ante la audiencia de la tribuna de la mujer como "la esposa de un trabajador minero de Bolivia", o si pensamos en el nombre de la

organización de mujeres que dirige: el Comité de Amas de Casa. Tales definiciones avalan la concepción patriarcal tradicional de la familia, la misma que implica la subordinación de la mujer al mundo privado, donde se le reconoce un grado de influencia como educadora y guardiana de los valores morales. Esta función asignada a la mujer, define su relación frente al estado como "forjadora de los nuevos ciudadanos".

Doris Sommer, en su libro Fundational Fictions, analiza la importancia que tiene el rol de educadora asignado a la mujer en la conformación de la ideología nacional, en la primera etapa de existencia de las nuevas repúblicas latinoamericanas. Según esta autora, la familia, como institución que garantizaba el sistema democrático, estaba llamada a reproducir los valores necesarios para la convivencia social, valores que la mujer encarnaba. Sin embargo, los proyectos que dieron origen a las naciones latinoamericanas, asignaban esta función específica a las mujeres pertenecientes a la élite dominante, por tanto a la mujer criolla o "Mamá" sin considerar a mujeres de otros sectores sociales.

En el caso de Bolivia, Marcia Stephenson, en el artículo "Faldas y Polleras: Las ideologías de la feminidad y la conquista de nuevos espacios públicos en Bolivia", analiza como opera la ideología de la feminidad, heredada de la etapa de fundación de la nación, en una sociedad

rigurosamente estratificada como la boliviana, en la que las diferencias étnicas determinan las funciones y privilegios de las mujeres. En este contexto, Stephenson opone la ideología de la feminidad, heredada del siglo XIX y encarnada por las mujeres pertenecientes al grupo social dominante, a la ideología contestataria de la chola, mujer mestiza que desafía en muchos aspectos esa ideología dominante. Según Stephenson, las cholos resisten de varias maneras la ideología dominante al ser trabajadoras independientes, aceptar relaciones de concubinato en lugar de matrimonio, y al negarse a depender de un marido, desestabilizando así la relación "natural" mujer-hogar.

El discurso de Domitila en relación a la misión de la mujer parece avalar la ideología de la feminidad del grupo dominante. Esto resulta contradictorio, si pensamos que por su condición social y étnica se acerca más a mujeres que pueden asumir una posición contestataria, como las cholos. En este sentido proponemos que existe una distancia entre la experiencia vital de Domitila, que desafía constantemente la ideología de la feminidad dominante, y su discurso que reafirma esa ideología. Un primer aspecto a través del cual se podría explicar esta contradicción está relacionado con la formación de izquierda de Domitila, quien, a través de su discurso, defiende un proyecto socialista en el que se rescata a la familia como "célula revolucionaria".

En su testimonio Domitila declara: "Por eso me parece importante que los revolucionarios ganemos la primera batalla en nuestro hogar. La primera batalla a ganar es la de dejar participar a la compañera, al compañero, a los hijos en la lucha de la clase trabajadora" (36). En este sentido, al considerar a la familia como núcleo de su proyecto, sin cuestionar la división tradicional de los roles de género, el proyecto revolucionario deja intacta la estructura básica que posibilita la reproducción del orden patriarcal. El comentario de Javier Sanjinés en relación a la frase de Domitila antes citada, es un buen ejemplo de la manera en que la ideología revolucionaria reproduce la ideología nacionalista de la feminidad que confina a la mujer al ámbito de la actividad reproductiva. Sanjinés anota: "Al recalcar la importancia política de la unión familiar, Domitila ubica certeramente el rol fundacional de la mujer en el proceso de liberación nacional" (157). Evidentemente, este "rol fundacional" es muy similar al del discurso liberal que confiere a la mujer la misión de educar a los futuros ciudadanos. En este caso ella forjará a los futuros revolucionarios y velará por la "unión familiar" que garantiza la reproducción de la ley del padre.

La reproducción de la estructura patriarcal de la familia en el modelo revolucionario, que margina a la mujer a segundo plano como "compañera" del revolucionario, es un punto clave de la crítica feminista a la ideología

revolucionaria. Esta problemática se hizo patente especialmente ante la realidad de participación militante de mujeres en partidos de izquierda y en la lucha revolucionaria armada. Un ejemplo interesante de este debate se encuentra en el libro de Ileana Rodríguez: Women, Guerrillas and Love. En éste, la autora analiza la narrativa ficcional y no ficcional de líderes de la revolución, desde la perspectiva de la constitución del sujeto revolucionario y del pueblo o las masas a las que éste representa. Sobre esta base, Rodríguez postula que:

La literatura sobre la revolución no registra la intención de otorgar un espacio a la mujer, o de hacernos parte de la nueva república, de la nueva democracia. La formulación del nuevo sujeto en términos de género como "el Hombre Nuevo" viene a ser, entonces, una declaración directa de los principios revolucionarios. La constitución del sujeto como revolucionario resulta ser una copia en papel carbón de la constitución del sujeto burgués que se convierte en el Hombre Nuevo. La caracterización de la mujer como "reposeo del guerrero", o "coño revolucionario" revela nuestra exclusión. (XVII)

⁸ "The literature of the revolution does not record the intention to enfranchise women, or to make us a part of the new republic, of the new democracy. The phrasing of the new subject in gendered terms as "The New Man" is then a forthright statement of revolutionary principles. The constitution of self as revolutionary becomes a carbon copy of the constitution of the bourgeois self becoming the New Man. The plotting of women now as "repose of the warrior", now as "revolutionary pussy" betrays our exclusion."

La constitución del sujeto revolucionario como un sujeto netamente masculino implica la inclusión de la mujer dentro de la categoría de "las bases" en oposición a las cuales esta narrativa construye la identidad del líder revolucionario. En este sentido, Rodríguez afirma:

Es entonces desde posiciones de autoridad, frecuentemente la de Comandante en Jefe, que los documentos políticos se elaboran. Es de esta manera que las narrativas revolucionarias han constituido al pueblo, al poder y a la nación. Mi hipótesis es que, en estas narrativas, las mujeres, los niños y los viejos ocupan el mismo espacio que el pueblo, las masas, las tropas, las bases.⁹ (XV)

Si el líder revolucionario construye su identidad en oposición a las masas, entonces la distancia entre él y ellas está marcada por el signo del poder. Al igual que en la sociedad capitalista, el proyecto revolucionario reafirma un poder patriarcal excluyendo a la mujer. Si bien Ileana Rodríguez enfoca su estudio en la situación centroamericana, algunas de sus conclusiones pueden

⁹ "It is them from position of authority, often of Comander-in-chief, that political documents are engineered. This is the way in which revolutionary narratives have constituted people, power and nation. My hypothesis is that, in these narratives, women, children and the elderly occupy the same space as people, masses, troops, bases."

extenderse al resto de América Latina si consideramos la influencia que la ideología revolucionaria cubana imprimió a todo el continente.

La tesis de Ileana Rodríguez resulta relevante para nuestro trabajo en varios sentidos. Por una parte, refuerza nuestro planteamiento de que la voz de Domitila es una voz que nos llega efectivamente desde un espacio subalterno. Como afirma Rodríguez, al ser identificada con "las masas o las bases", la mujer queda relegada nuevamente a una situación de inferioridad en relación al líder revolucionario que representa a esas "masas". Esta realidad se hace evidente en el testimonio de Domitila si se considera el carácter siempre aleatorio del Comité de Amas de Casa con respecto al sindicato y la exclusión de las organizaciones de mujeres en la Asamblea del Pueblo, durante el breve gobierno del General Juan José Tórrez, aspectos a los que nos referimos antes.¹⁰ Afirmar con Rodríguez que el modelo revolucionario es también un modelo patriarcal, nos ayuda a explicar el discurso de Domitila, quien imbuída por la ideología revolucionaria asume el rol secundario de "compañera" del revolucionario. Sin embargo, más allá de su discurso enmarcado dentro de los parámetros de la ideología de izquierda revolucionaria, su experiencia personal demuestra que la concientización

¹⁰ En el libro Mujeres en las minas de Bolivia se documentan las reiterativas demandas de las mujeres mineras para formar parte de la FSTMB, y las constantes negativas de esa organización de recibirlas oficialmente en su seno. Según los autores, sólo en 1991, cuando la clase minera se ha dispersado como efecto de la relocalización: "en un mermado Congreso

política de la mujer deriva inevitablemente en una conciencia de su subalternidad de género.

En nuestro criterio, es a través de esta experiencia vital que ella cuestiona y propone soluciones para las desigualdades de género, redefiniendo implícitamente su identidad en función de sus circunstancias, en un continuo proceso de transformación. A pesar de que no derivar de una conciencia de las desigualdades de género, la actividad del Comité de Amas de Casa se orienta hacia la promoción de la mujer. El esfuerzo de las fundadoras por abrir un espacio para la participación de las mujeres en la vida política, las acciones emprendidas para concientizar a las mujeres sobre el valor de su trabajo doméstico, o contra la violencia doméstica, las gestiones para incorporar a las mujeres a la actividad productiva, y la participación activa de las mujeres en la lucha contra la represión del Estado, son inequívocamente prácticas feministas, en tanto que contribuyen a modificar la ideología de la feminidad dominante, y a mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

Mas aún, el testimonio de Domitila nos permite leer su experiencia vital como una práctica feminista. A pesar de su posición crítica frente al

Minero... los obreros aprobaron por fin considerar a los Comités de Amas de Casa como miembros plenos de la organización sindical matriz, la FSTMB." (169).

feminismo, toda su trayectoria ejemplifica las maneras en que lo personal se hace político. Su compromiso incondicional para con "su pueblo", especialmente para con los más débiles, su valentía que la impulsa a hablar denunciando la injusticia y desafiando la norma que confina a la mujer al silencio, su permanente búsqueda de mejores condiciones de vida para las mujeres, expresada en su preocupación por la vivienda, por el trabajo de las mujeres, su labor de dirigente y su reflexión sobre la dirigencia, avalan su compromiso con la causa femenina.

Conclusiones

Debemos empezar enfatizando que nuestra lectura del testimonio de Domitila no ha pretendido ser exhaustiva, pues el texto ofrece múltiples posibilidades de análisis desde una perspectiva de género. Por lo tanto, consideramos que el valor de esta investigación consiste principalmente en revelar la actualidad de ciertas problemáticas planteadas por Domitila en su narración, así como en señalar ciertas líneas de trabajo abiertas para la investigación en el futuro, recuperando de esta manera un texto de gran importancia en la historia literaria boliviana contemporánea.

Un primer aspecto importante en la actualidad se relaciona con la reflexión en torno al testimonio femenino como subgénero literario de vital importancia en América Latina. En este contexto, esta investigación ha intentado situar el testimonio de Domitila como un hito importante en el desarrollo del subgénero, pues tanto por las peculiaridades de su producción como por su temática y sus características discursivas, Si me permiten hablar se inscribe dentro del ámbito de aquellos discursos de origen contestatario que permiten oír la voz del subalterno. Es más, el testimonio de Domitila es precursor de otros textos de gran importancia en Latinoamérica como los testimonios de Rigoberta Menchú y de Claribel Alegría.

Por otra parte, en el contexto boliviano, el testimonio de Domitila es quizá el primer trabajo significativo de este género y podría ser considerado como el punto de partida en un estudio que intente investigar el desarrollo del subgénero en el país. Si consideramos que, al igual que en el resto de América Latina, en Bolivia el testimonio personal se ha convertido en un instrumento ampliamente utilizado con el objetivo de documentar la condición de vida de las mujeres, especialmente de aquellas pertenecientes a los sectores más deprimidos, existe un amplio campo de investigación abierto en éste ámbito.

En efecto, aunque existe una larga distancia temporal entre la publicación del testimonio de Domitila, y la popularización del discurso testimonial en Bolivia' es posible encontrar ecos de Si me permiten hablar, en discursos testimoniales posteriores, que si bien no han sido catalogados en el rango de "lo literario" y se inscriben más bien en al ámbito de otras disciplinas como la historia, la sociología y la antropología, comparten ciertos rasgos comunes que en nuestro criterio permitirían su inclusión en el subgénero del testimonio femenino. Como ejemplos podemos citar los testimonios: Mi despertar, de Ana Maria Condori, sobre la condición de la mujer aymara; Agitadoras de buen gusto, testimonio colectivo que recupera la historia del

Los testimonios de mujeres empiezan a multiplicarse recién durante la segunda mitad de la década de los ochenta, es decir casi 10 años después de la publicación de *Si me permiten hablar*.

sindicato de culinarias. Estos testimonios se parecen al de Domitila tanto en lo que hace al proceso de su producción -al ser un trabajo colaborativo entre mujeres de diferentes clases sociales- como en la recuperación de la experiencia de las mujeres enfatizando la vida cotidiana. Además de estos trabajos estructurados sobre la base de testimonios de mujeres de clase subalterna, existen otros muchos que incorporan testimonios de mujeres con diferentes propósitos. Para citar sólo algunos podemos mencionar: Mujeres, historia de una experiencia, que recoge la experiencia de mujeres participantes en un proyecto de promoción de la mujer en la ciudad de La Paz; Testimonios orales de mujeres guaraníes, documento sociológico antropológico que documenta la condición de vida de las mujeres de esa etnia. Mujer, costumbre y violencia en la ciudad de El alto, en torno al tema de la violencia doméstica. Estos trabajos incorporan sólo parcialmente los testimonios de mujeres recogidos a través de encuestas o entrevistas, con el objeto de fundamentar el tema que desarrollan, en este sentido, se separan de los que citamos anteriormente.

Es más, el trabajo cooperativo que implica la producción del testimonio es parte de un sistema más amplio de cooperación entre las mujeres, que se expresa en la creación, en los últimos veinte años, de numerosas organizaciones dedicadas a la promoción de las mujeres de sectores marginales. En este sentido, la relación entre intelectuales y grupos feministas con mujeres y movimientos de mujeres de clase subalterna ha sido crucial para el desarrollo

del feminismo en América Latina donde, como afirma Marissa Navarro: "En contraste con la mayoría de los movimientos feministas de otras partes del mundo, (el feminismo latinoamericano) tiene una amplia base social construida a través de un largo proceso de intensa interacción, no exenta de fricciones, entre activistas de base y feministas"² (137). Más aún, con frecuencia, grupos feministas asumen el liderazgo de movimientos de mujeres de base buscando articular los intereses prácticos de estos grupos subalternos con los intereses estratégicos de género.

Por lo tanto, al explorar la paradójica relación de Domitila con el feminismo en nuestra investigación, intentamos explicar algunas de las posibles causas de fricción entre líderes de base y feministas. En el caso de Si me permiten hablar, Domitila rechaza abiertamente un feminismo focalizado sólo en la diferencia sexual, originario de sociedades del Primer Mundo, que borra las diferencias entre las mujeres en nombre de una identidad de género universal. Como señalamos en nuestro trabajo, este gesto de Domitila fue adoptado algunos años después por grupos de mujeres pertenecientes a minorías en países industrializados, dando lugar a un debate que se extiende hasta hoy.

"In contrast to most feminist movements in other parts of the world (Latin American feminism) has a broad social base built on long-standing and intense interaction -at times marked by frictions- between grass roots activists and feminists".

Por otra parte, nuestra lectura de la experiencia vital de Domitila como una "práctica feminista" apunta a mostrar los posibles espacios de articulación entre las demandas de grupos de mujeres de base y los intereses estratégicos de género. En el caso concreto del testimonio de Domitila, vimos que son varios los aspectos en los que la actividad de Domitila y del Comité de Amas de Casa de Siglo XX reivindica intereses estratégicos de género, entre éstos, el derecho de la mujer a participar de la vida política, la revalorización del trabajo doméstico, la lucha contra la violencia doméstica, la conquista de fuentes de trabajo que permitan la independencia económica de las mujeres, el desarrollo de una tradición de dirigencia femenina que contemple aspectos esenciales de la vida de las mujeres, como la maternidad. Si se toma en cuenta el papel cada vez más activo que las mujeres asumen dentro de la sociedad boliviana y la relación dinámica entre grupos feministas y movimientos de mujeres de base, la recuperación de la práctica feminista de Domitila adquiere un valor histórico en el contexto de la lucha de las mujeres por una sociedad más igualitaria.

Finalmente, en nuestra investigación, intentamos explicar el aporte del testimonio de Domitila a la historia del período que narra, describiendo la manera en que incorpora la dimensión de la vida cotidiana en la historia de opresión política y económica de la clase minera. En este sentido postulamos que la elección de la casa como metáfora principal de la opresión permite la

articulación de lo personal, de lo privado, del ámbito de los afectos tradicionalmente vinculado a lo femenino, con el acontecer histórico, rescatando así a la mujer de su silencio e invisibilidad. Es más, esta irrupción de la cotidianeidad en la historia podría ser analizada desde la perspectiva de las transformaciones sociales que sufre Bolivia en los últimos veinte años.

Desde ya, la posibilidad de oír la voz femenina subalterna está relacionada con la incorporación de las mujeres a la sociedad como nuevos actores sociales. El testimonio de Domitila puede ser leído entonces como un ejemplo de la manera en que las mujeres abandonan el espacio privado y ejercen su ciudadanía exigiendo derechos básicos a través de un discurso que enfatiza la experiencia vital, por encima de los discursos teóricos de los partidos políticos. Desde esta perspectiva, es evidente que el testimonio de Domitila se constituye en una forma nueva de interpelación que marca el comienzo de una etapa de transición hacia una sociedad más diversificada, sobre la que se asienta la nueva democracia. Una sociedad que exige otro tipo de respuestas que aquellas propuestas por los partidos de izquierda tradicional. La contradicción entre la ideología política de Domitila y su experiencia vital podría entenderse entonces como resultado de una realidad cambiante que pone de manifiesto las limitaciones de los discursos tradicionales para responder a las demandas de nuevos actores sociales, planteando la necesidad de transformar estos discursos con la inclusión de la categoría de género.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrios de Chungara, Domitila. Si me permiten hablar. México: Siglo XXI, 1978.
- . Aquí también Domitila. La Paz: 1992.
- Beverley, John. Introducción. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Vol 18, No. 36. California: Berkeley, 1992.
- . "The Margin at the Center on Testimonio" Gender in Women's Autobiography. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1992..
- . "El testimonio en la Encrucijada". Revista Iberoamericana. Vol 59. No. 164-165. Pittsburg, 1993
- Beverley, John y Hugo Achugar. La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Lima: Latinoamericana Eds., 1992.
- Beverley, John y José Oviedo, "Introducción a: The Postmodernism Debate in Latin America". Boundary 2. Vol. 20. No. 3. Otoño, 1993.
- Cajías de la Vega, Magdalena e Iván Jiménez Chávez. Mujeres en las minas de Bolivia. Serie Protagonistas de la Historia. La Paz: Bolivia 2000 SRL, 1997.
- Condori, Ana María et al. Nayan Uñatatawi: Mi despertar. Serie Testimonios. La Paz: Hisbol, 1988
- De Lauretis, Teresa. Technologies of Gender. Blommington: Indiana University Press, 1987.

Dibbtis; Ineke y Ana Cecilia Wadsworth. Agitadoras de buen gusto (Historia del sindicato de culinarias 1935 — 1958), Serie Mujer y Participación. La Paz: Hisbol, 1989.

Franco, Jean. "Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo" Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Vol. 18, No. 36. Berkeley: 1992..

---. Marcar diferencias, cruzar fronteras. Chile: Cuarto Propio, 1996.

Grewal, Inderpal y Caren Kaplan. Scattered Hegemonies: Posmodernity and Transnational Feminist Practices. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1994.

Jara, René. "Testimonio y Literatura". en Jara, René y Hernán Vidal. Testimonio y Literatura. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Kaplan, Caren. "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Reminist Subjects". En Smith Sidonie y Julia Watson, Eds. De-Colonizing the Subject. Minneapolis: U. of Minnesota Press, 1992.

Lagarde, Marcela. Los cautiverios de las mujeres, madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: UNAM, 1993.

Logan, Kathleen. "Personal Testimony: Latin American Women Telling Their Lives". Latín American Research Review. Vol 32. No. 1, 1997.

- Muñoz, Willy O. "La conciencia de sí como arma política en *Si me permiten hablar* . .: Testimonio de Domitila". Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura. Vol. 2 no. 2. Niwot, CO: Primavera 1987.
- Nash, June. We Eat the Mines and The Mines Eat Us. New York: Columbia UP, 1979.
- Navarro-Aranguren, Maryssa. "The Construction of a Latin American Feminist Identity". en Stepan, Alfred, Ed. Americas: New Interpretative Essays. New York: Oxford University Press, 1992.
- Penner, Irma. Testimonios orales de mujeres guaraníes. Camiri: 1993
- Prada Oropeza, Renato. "De lo testimonial al testimonio: Notas para un deslinde del discurso testimonio", en Jara, René y Hernán Vidal. Testimonio y Literatura. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Revollo, Marcela. Mujer, costumbre y violencia en la ciudad de El Alto. La Paz: CIDEM, 1996
- Rice-Sayre, Laura. "Witnessing History: Diplomacy versus Testimony", en René Jara y Hernán Vidal Eds. Testimonio y Literatura. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Rodríguez, Ileana. Women, Guerrillas and Love: Understanding War in Central America. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Safa, Helen y Cornelia Butler Flora. "Production, Reproduction, and the Polity: Women's Strategic and Practical Gender Issues" en Stepan,

- Alfred, Ed. Americas: New Interpretative Essays. New York: Oxford University Press, 1992.
- Salinas, Silvia, Ed. Mujeres, historia de una experiencia. La Paz: CEDEFOA, 1993.
- Sanjinés, Javier. "From Domitilia to los relocalizados: Testimony and Marginality in Bolivia". Inti: Revista de literatura hispánica. Vol. 32-33. Cranston: RI, 1990.
- . Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia. La Paz: ILDIS-Fundación BHN, 1992.
- "Beyond testimonial discourse: New popular trends in Bolivia". The real thing: Testimonial discourse and Latin America Durham: Duke University Press, 1996.
- Sepúlveda, Emma y Joy Logan. El testimonio femenino como escritura contestataria. Santiago: Asterión, 1995.
- Shea, Maureen. "Latin American Women and the Oral Tradition: Giving Voice to the Voiceless". Critique: Studies in Contemporary Fiction. Vol. 34, No.3. Washington D.C.: Heldref, 1993.
- Skłodowska, Elsbietta. "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano". Siglo XX. Vol. 8.No. 1-2. Boulder: University of Colorado, 1990-1991.
- Sommer, Doris. "Not Just a Personal Story: Women's Testimonios and the Plural Self". Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Beela Brodzki y Celeste Schenck, Eds. Ithaca: Cornell UP, 1988.

Fundational Fictions: The National Romances of Latin America.

Berkeley: University of California Press, 1991.

---. "No secrets" The real thing: Testimonial discourse and Latin America

Durham: Duke University Press, 1996.

Stephenson, Marcia. "Faldas y polleras: Las ideologías de la feminidad y la conquista de nuevos espacios públicos en Bolivia". Chasqui: Revista de literatura latinoamericana, Vol. 26, No. 1. Arizona State University, Mayo, 1997.

---. "Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia". Escarmenar: Revista Boliviana de Estudios Culturales. No. 2. La Paz: Plural, 1997.

Vega, Magaly. Mujeres. IRPA. Centro de Estudios de la Realidad Boliviana. 1991.

Viezzler, Moema. "Alternative communication for women's movements in Latin America". The Myth of the Information Revolution. London: SAGE Publications, 1986.

Wigley, Mark. "The Housing of Gender". Sexuality and Space. Princeton: U School of Architecture, 1992.

Yudice, George. "Testimonio y Concientización", Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Vol. 18, No. 36. Berkeley: 1992.

