



DE LA MEMORIA AL DISCURSO: UNA APROXIMACIÓN A ‘SI ME PERMITEN HABLAR...’. TESTIMONIO DE DOMITILA. UNA MUJER DE LAS MINAS DE BOLIVIA (1977), MOEMA VIEZZER

Carla Rodríguez Corrales*

Resumen: El siguiente estudio propone una lectura minuciosa del testimonio ‘*Si me permiten hablar...*’ *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (1977), donde se articulan las características discursivas del texto, los datos históricos oficiales y las experiencias narradas; esto, con el propósito de obtener una aproximación a la cotidianidad del mundo doméstico de Domitila y, con ello, a su género, clase, etnia y circunstancias contextuales.

Palabras claves: Testimonio, interseccionalidad, discurso, revolución, mujeres indígenas, minería, Bolivia, Moema Viezzer, Domitila Barrios.

Abstract: The following study proposes a thorough reading of the testimony ‘*Si me permiten hablar...*’ *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (1977), where discursive text features, official historical data and narrated experiences are articulated in order to obtain an approximation to the everyday domestic world of Domitila and thus to her gender, her class, her ethnicity and her contextual circumstances.

Keywords: testimony, intersectionality, speeches, revolution, indigenous women, mining, Bolivia, Moema Viezzer, Domitila Barrios.

“Cuando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla, más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos. Ella, desde el aire, nos respira. Es contradictoria, como nosotros. Nunca está quieta. Con nosotros, cambia.

Fecha de recepción: 14/08/2015 – *Fecha de aceptación:* 05/10/2015

* Costarricense. Máster en Literatura Latinoamericana (2007), Universidad de Costa Rica (UCR). Docente en la UCR, Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Correo electrónico: caroco_82@yahoo.com

A medida que van pasando los años, y los años nos van cambiando, va cambiando también nuestro recuerdo de lo vivido, lo visto y lo escuchado.

Y a menudo ocurre que ponemos en la memoria lo que en ella queremos encontrar, como suele hacer la policía con los allanamientos. La nostalgia, por ejemplo, que tan gustosa es, y que tan generosamente nos brinda el calorcito de su refugio, es también tramposa: ¿Cuántas veces preferimos el pasado que inventamos al presente que nos desafía y al futuro que nos da miedo? La memoria viva no nació para ancla. Tiene, más bien, vocación de catapulta. Quiere ser puerto de partida, no de llegada. Ella no reniega de la nostalgia, pero prefiere la esperanza, su peligro, su intemperie. Creyeron los griegos que la memoria es hermana del tiempo y de la mar, y no se equivocaron”.

Eduardo Galeano, *La memoria viva*

Preámbulo

Aun cuando nos atrevamos a negarlo, la relación de los sujetos con el pasado es siempre conflictiva. Su vinculación está mediatizada y controlada por el poder, el miedo, la violencia y los discursos. Esto significa que si bien algunos recuerdos y olvidos constituyen una selección personal -condicionada por lo externo y lo emocional-; muchos otros son impuestos histórica e ideológicamente.

Justo en medio de esta encrucijada se abren dos caminos posibles: en primer lugar, aceptar esto sin resistencia alguna y; en segundo lugar, socavar dicha condición. En vista de ello, el siguiente estudio ha optado por seguir esta última vía e intentar con ello evidenciar de qué modo el testimonio '*Si me permiten hablar...*'. *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*, Moema Viezzer¹ constituye un espacio de reivindicación de la memoria y la dimensión subjetiva, así como una fuente histórica para las ciencias sociales.

Y es que la naturaleza misma del testimonio le permite convertirse en un modo no solo de apropiación, sino también de reconocimiento del pasado. La voz testimonial inserta en el discurso realidades y verdades ignoradas o silenciadas por el 'recuerdo oficial'. En este sentido, desde diferentes lugares de la memoria, el testimonio entabla un diálogo con la historia y las colectividades, y procura -desde allí- reconciliarse con el pasado, aniquilar el miedo y acabar con el olvido al invitar a recordar y

1 Moema Viezzer, '*Si me permiten hablar...*'. *Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1977).

a exorcizar fantasmas. De esta manera, el testimonio con su carga pragmática y valor comunicativo no se conforma con creer que “somos lo que hemos sido”; lo encarna, lo revive palabra tras palabra, voz tras voz.

El testimonio: Las múltiples búsquedas y luchas ‘en’ la palabra y ‘por’ ella

La aproximación al testimonio –desde una posición crítica– supone una serie de implicaciones que deben ser tomadas en consideración antes de ahondar en el contenido de este propiamente. En primera instancia, conviene referirse a su naturaleza, la cual lo determina como la articulación discursiva de las experiencias y los hechos pasados, a partir de la memoria. Justamente acá el panorama se vuelve sinuoso. La conexión directa entre testimonio y memoria plantea diversas interrogantes: ¿es posible recordar todo lo vivido?, ¿recordamos del mismo modo en que lo vivimos?, ¿cuál es la distancia que separa lo vivido del recuerdo?, ¿qué factores determinan esa distancia?, ¿es posible llevar al lenguaje los contenidos de la memoria?

El intento de responder los cuestionamientos anteriores evidencia que la relación memoria-testimonio es bastante compleja, ya que esta no implica una continuidad ni en el tiempo ni en el discurso. Los recuerdos cambian con el tiempo y en este, y en el discurso: se escriben, se borran, se reinventan, se olvidan, se entretienen con otros. Por ello, los testimonios serán signo de ruptura, fragmentación y selectividad. Tanto las imágenes como las sensaciones corporales y los pensamientos que los conforman son piezas dispersas en el “espacio” de la memoria, más o menos disfrazadas de coherencia por medio de la palabra, los cuales buscan ‘salir’ y contar ‘la’ verdad, ‘su’ verdad. Esto significa tal y como lo sostiene Renato Prada Oropeza que el testimonio constituye un discurso:

“[...] cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse actor o testigo –mediato o inmediato– de los acontecimientos que narra”.²

Precisamente, de esta naturaleza³ se deriva la credibilidad otorgada al testimonio. Si el sujeto de la enunciación es también protagonista y, por ende,

2 Renato Prada Oropeza, *El discurso-testimonio y otros ensayos* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM, 2001), 119.

3 Conviene referirse acá a la enumeración de los rasgos característicos del discurso testimonial señalados por Carlos A. Badessich, “Testimonios: voces de mujeres hispanoamericanas”, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Volumen III* (Barcelona, España: 1992), 22. 1) Relato en que el sujeto del enunciado es el sujeto de la enunciación. 2) Los hechos narrados adquieren valor de verdad. Este

testigo de lo vivido, nadie se atreve a contradecir su palabra, a menos que discursivamente resulte insostenible. Es decir, la verdad es encarnada por el “yo”, el sujeto testimonial es portador de la verdad, el o ella estuvo allí, en el lugar de los hechos, habla desde ese lugar del pasado –en el tiempo– presente en la memoria. Acá el enunciador persuade al destinatario y se gesta un contrato de veridicción. “Esto produce lo que se podría llamar un ‘efecto de veracidad’ [...] que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario”.⁴ Por esta razón, el testimonio no es concebido como un texto ficcional, su naturaleza lo legitima como verdadero y le confiere un valor histórico, en tanto se inserta dentro de un contexto compartido por una colectividad y en la “macro” historia –historia nacional, historia social...–.

Sumado a lo anterior, otro elemento fundamental en el testimonio es que –en la mayoría de casos– requiere de un mediador para lograr que su historia de vida sea escrita y, por tanto, conocida. La voz testimonial carece de poder para lograr insertarse dentro del discurso y es la escritura de ‘otro’ la que legitima su palabra. Así, para Rossana Nofal es claro que “la escena del testimonio se funda en la exterioridad de un letrado que hace hablar al testigo”;⁵ es decir, el subalterno *per se* carece de voz.

En el caso particular del testimonio ‘*Si me permiten hablar...*’, la escritora, socióloga y militante feminista brasileña Moema Viezzer (1938)⁶ es quien le propone a Domitila Barrios de Chungara (1937-2012)⁷ llevar a cabo dicho relato testimonial, luego de que Domitila participara en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, organizada por las Naciones Unidas, en México, en 1975.

“No es un monólogo de Domitila consigo misma lo que presento aquí. Es el resultado de numerosas entrevistas que tuve con ella en México y en Bolivia, de sus intervenciones en la Tribuna, así como también de exposiciones, charlas y diálogos que desarrolló con grupos de obreros, estudiantes y empleados universitarios, habitantes de barrios populares,

discurso pretende que el valor referencial de sus enunciados tenga una correspondencia en la realidad que testimonia. 3) La intención funcional de este discurso es que el receptor asuma la verdad del mensaje. 4) Ausencia de pretensión estética y de mecanismos literarios que generalmente asociamos con otros géneros. El testimonio tiene una función documental. 5) Aunque se narren hechos pasados, estos están en función de la situación inmediata”.

- 4 John Beverly, “Anatomía del testimonio”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Perú) 25 (1987): 11.
- 5 Rossana Nofal, “‘*Si me permiten hablar...*’. Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia. Hablar y denunciar: Dominios borrosos del contrato testimonial”, *Revista de Literatura Hispánica* (EE. UU.) 49-50 (1999): 241.
- 6 Véase también el texto de Moema Viezzer, *Un granito de arena más: Elementos teórico-metodológicos implícitos en ‘Si me permiten hablar...’* (Panamá, Panamá: Centro de Comunicación Popular, 1980).
- 7 Cabe mencionar que este no es el único testimonio de Domitila. En 1985 se publica *¡Aquí también, Domitila!*, testimonios recopilados por el periodista y catedrático boliviano David Acebey. En esta oportunidad el relato testimonial abarca el período comprendido entre junio de 1976 y febrero de 1984, años en los cuales Domitila permaneció en el exilio, en países como: México, Nicaragua, Brasil, Alemania, Suecia. Véase: *¡Aquí también, Domitila! Testimonios recopilados por David Acebey* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1985).

exiliados latinoamericanos residentes en México y representantes de la prensa, radio y televisión. Todo ese material grabado, como también alguna correspondencia escrita, fue ordenado y posteriormente revisado con Domitila, dando [sic] lugar al presente testimonio".⁸

Siguiendo la cita anterior, es posible notar cómo el poder recae sobre la compiladora del testimonio, Moema Viezzer, ella manifiesta explícitamente ser quien presenta-escibe el texto; no es Domitila quien habla directamente. Viezzer ha recopilado el material sobre Domitila, lo ha articulado -desde su perspectiva- y luego, se lo ha dado para "revisar" y para que le conceda su consentimiento. Acá, conviene subrayar que la mediación discursiva que caracteriza el testimonio de Domitila no resulta nada inocente, ya que inscribe desde arriba -desde la esfera intelectual- la palabra de un sector subalterno: la mujer indígena.

Al respecto, Rossana Nofal apunta que "[...] el testimonio canónico deja de ser un discurso solidario y se convierte en una institución de dominación, en la que no existe otra relación que no sea la de un letrado frente a un objeto de estudio pasivo y alienado; comprendido, definido y tratado siempre por otros".⁹ Así, el abismo que separa los centros de poder y las marginalidades se metaforiza en el paso del registro oral de Domitila al registro escrito de Viezzer. Tal y como John Beverly lo apunta en "Anatomía del testimonio", "[...] las contradicciones de clase, etnia, sexo o nivel cultural que existen dentro del mundo representado en el testimonio puedan reproducirse en la relación entre narrador y el compilador en la producción del texto [...]".¹⁰ Desde la perspectiva de Silvia Nagy-Zekmi la mediación en el testimonio es una interferencia que puede ser explicada desde el marco ideológico de la posmodernidad, donde el rol del intelectual resulta crucial en el engranaje discursivo que supone la búsqueda de representación de los sujetos, el rechazo a una única verdad, la atención a lo marginal, el borramiento de los límites. Así, Nagy-Zekmi coincide con Sklodowska al afirmar que "el testimonio aprovecha la hibridez de formas discursivas postmodernas para expresar el compromiso socio-político y las aspiraciones estético-ideológicas de las élites progresistas poscoloniales".¹¹

Los posicionamientos anteriores respecto al testimonio son alimentados por el título que da nombre al testimonio, '*Si me permiten hablar...*', donde la partícula gramatical 'si' introduce una condición que sugiere la permisión del empleo de la palabra. ¿A quiénes le solicita Domitila permiso para hablar?: ¿a Viezzer?, ¿al gobierno?, ¿al ejército? Con certeza se puede afirmar que en el testimonio subyace una lucha por la palabra, por la voz. El testimonio implica hacer

8 Viezzer, '*Si me permiten hablar...*'..., 2.

9 Nofal, 243.

10 Beverly, "Anatomía del testimonio", 14.

11 Silvia Nagy-Zekmi, "¿Testimonio o ficción? Actitudes académicas", *Ciberletras*, 5 (2002): <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v05/navy.html>

de conocimiento público vivencias y hechos traumáticos que afectaron no solo a Domitila, sino a una colectividad. En este sentido, el testimonio, al dar luz a lo oculto, desconocido y olvidado, activa la memoria y se convierte en una palabra ‘peligrosa’ y amenazante para unas partes; liberadora y reveladora para otras.

Ahora bien, vinculado con el poder, la palabra y la búsqueda textual, resulta pertinente referirse a la lucha por definir el sujeto lector meta: ¿a quién va dirigido el testimonio? En el caso de ‘*Si me permiten hablar...*’ este se articula alrededor de un juego de ‘estira y encoge’. Se trata de una disputa un tanto “disimulada”, donde las pretensiones y los intereses disímiles de Viezzer y Barrios salen a flote. Mientras Viezzer dirige su texto a la comunidad intelectual, Domitila anhela que su testimonio “[...] llegue a la gente más pobre, [...] a la clase trabajadora y no solamente para gentes intelectuales o para personas que nomás negocian con estas cosas”.¹²

Con base en lo anterior, no es posible eludir las tensiones presentes en el testimonio, ya que –de hecho– serán estas las encargadas de articular el discurso. Por ello, será fundamental no solo prestar atención a lo enunciado, sino también a lo silenciado. Las grietas discursivas serán –quizás– más reveladoras que la palabra misma, pues señalan hacia dónde se dirige la búsqueda ideológica ‘en’ la palabra y ‘por’ ella. En concordancia con las implicaciones de la mediación de Viezzer en las memorias de Domitila, Silvia Soriano Hernández –al analizar las memorias y los testimonios de mujeres durante los conflictos bélicos en Guatemala¹³– rescata una diferenciación clave entre el testimonio y la autobiografía, la cual no debe ser obviada.

“La autobiografía da más tiempo a la reflexión que el testimonio contado a otras personas. Cuando se escribe se lee, se relee, se piensa muchas veces si lo escrito puede ser leído por otros; cuando se habla frente a una grabadora, el tiempo para cambiar la opinión no es igual, y aunque puede hacerse, el resultado no será el mismo. Por otro lado, la confianza que se tenga frente al interlocutor es determinante para hablar o callar”.¹⁴

12 Viezzer, ‘*Si me permiten hablar...*’, ..., 9.

13 El estudio de Silvia Soriano Hernández, “Recuerdos polémicos: memorias y testimonios durante conflictos bélicos en Guatemala”, *Cuadernos Americanos: Nueva Época* (México) 135, n. 1 (2011): 157-185, aborda el análisis de los siguientes textos: *Ese obstinado sobrevivir: Autoetnografía de la mujer guatemalteca* (2000), de Ana Marina Arriola; *Mujeres en la alborada: Guerrilla y participación femenina en Guatemala (1973-1978)* (1998), de Yolanda Colom; *La guerra de los 36 años vista con ojos de mujer de izquierda* (2001), de Chiqui Ramírez.

14 Soriano Hernández, 182.

Domitila Barrios de Chungara: En pos de una doble revolución

El lector de 'Si me permiten hablar...' advertirá, a lo largo del testimonio, que el discurso de Domitila Barrios se articula a partir de dos hilos conductores claramente identificables: su posición social y su lucha política. De hecho, página tras página las experiencias vividas evidencian de qué modo estos ejes van entremezclándose hasta dar lugar a una voz que, si bien narra a título personal sus vivencias, estas no le son exclusivas; por ello, también, pueden llegar a ser expresión de una colectividad.

Tal y como lo sostiene John Beverly, "[...] el testimonio no puede afirmar una identidad propia distinta de la clase, grupo, tribu, etnia, etc., a la que pertenece el narrador; si no es así, si es el triunfo personal en vez de una "narración de urgencia" colectiva, el testimonio se convierte precisamente en autobiografía".¹⁵ Por este motivo, el testimonio produce "un efecto metonímico", la parte sustituye al todo: cada texto "particular evoca en ausencia una polifonía de otras voces posibles, otras "vidas".¹⁶ Esto se vincula asimismo con la búsqueda del texto testimonial en América Latina: protestar contra las condiciones de explotación y marginalidad, mostrar la resistencia de las diferentes poblaciones y grupos sociales.¹⁷

De hecho, la primera aproximación a la vida de Domitila Barrios de Chungara se realiza, en el texto, desde su propia condición social, mujer indígena –nacida en 1937, en Bolivia–, madre de siete hijos, esposa de un minero, habitante del campamento Siglo XX. De cierto modo, la voz narrativa remarca que su destino está determinado –en gran medida– por su lugar social y la zona geográfica donde vive. Por esta razón, Domitila intenta poner al tanto, a quien lea, de la realidad económica de su país y la relación de esta con sus condiciones de vida; por ello alude a las características de la tierra donde vive, el clima, la organización social, las condiciones de vida –alimentación, vivienda, educación, salud, vestido–, así como las oportunidades y fuentes de trabajo.

Resulta pertinente enmarcar el discurso de Domitila en un contexto internacional convulsionado por los avances de los distintos procesos revolucionarios y el descontento popular ante las decisiones gubernamentales partidarias del capitalismo y el crecimiento económico para el beneficio de una clase particular. En este panorama, Bolivia no será la excepción, ciertos sectores sociales demandarán respuestas y acciones para romper con las restricciones del sistema, en términos de derechos humanos, garantías sociales y movilidad social.

En el caso particular de Domitila, las condiciones de miseria y explotación a las cuales están sometidos su familia y el pueblo la instan a tomar dos caminos:

15 John Beverly, "El testimonio en la encrucijada", *Revista Iberoamericana* (IILI) (EE. UU.) 164-165 (julio-diciembre 1993): 492.

16 Beverly, "Anatomía del testimonio", 12.

17 Alejandra Restrepo, "El testimonio: género fronterizo", *Cuadernos Americanos: Nueva Época* (México) 127 (2009): 101-123.

en primer lugar, trabajar fuera de la casa, vendiendo salteñas –empanada típica– y, en segundo lugar, organizándose socialmente para protestar contra las injusticias del gobierno y así alcanzar mejores condiciones. Es así como Domitila Barrios de Chungara lleva a cabo dos luchas revolucionarias: la primera en su propia casa-familia y la segunda, en la calle, con el pueblo minero.

“Y mientras seguimos en el sistema actual, siempre las cosas van a ser así. Por eso me parece importante que todos los revolucionarios ganemos la primera batalla en nuestro hogar. Y la primera batalla a [*sic*] ganar es la de dejar participar a la compañera, al compañero, a los hijos, en la lucha de la clase trabajadora [...] Por eso es bien necesario [...] desechar para siempre esta idea burguesa de que la mujer debe quedarse en el hogar y no meterse en otras cosas, en asuntos sindicales y políticos, por ejemplo. Porque, aunque esté solamente en la casa, de todos modos está metida en todo el sistema de explotación en que vive su compañero que trabaja en la mina o en la fábrica o en lo que sea, ¿no es cierto?”¹⁸

Tal y como lo muestra la cita anterior, Domitila aboga por alcanzar la participación de las mujeres tanto en la economía familiar como en la política. No concibe que se continúe anulando a las mujeres ni que estas sean confinadas al hogar, pues considera que son parte del sistema y poseen el derecho de responder y levantarse en contra de este. En este sentido, para ella, la reivindicación femenina debe comenzar por la familia y de allí, prolongarse hacia la sociedad. “[...] todos somos importantes en la lucha revolucionaria [...] Somos una maquinaria tan grande y cada uno de nosotros somos un engranaje. Y por falta de un engranaje, la maquinaria puede dejar de funcionar”¹⁹

Al analizar con detenimiento la postura de Barrios de Chungara, puede notarse que su pretensión no es colocar a las mujeres en el lugar de los hombres; no se trata de una competencia entre los sexos, sino de una alianza, de la unión entre hombres y mujeres a favor de la liberación política de su país. En otras palabras, Domitila no se refiere a hombres ni a mujeres, sino a seres humanos, a la ciudadanía, a la clase obrera. “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”²⁰ Por este motivo, desde su perspectiva, la mujer logrará mejores condiciones cuando la clase obrera obtenga el poder, antes no lo considera posible, ya que seguirá prevaleciendo el imperialismo. Por

18 Viezzer, ‘Si me permiten hablar...’..., 25.

19 *Ibid.*, 32.

20 *Ibid.*, 30.

ello, “[...] la liberación de la mujer está fundamentalmente ligada a la liberación socioeconómica, política y cultural del pueblo [...]”.²¹

Conviene subrayar en este punto que la labor de las mujeres en el planteamiento de Domitila se mueve en dos direcciones: 1) Ser amas de casa informadas, con participación política activa, capaces de formar a sus hijas e hijos, a partir de un pensamiento revolucionario-anticapitalista y, 2) Llegar a ser consideradas parte de la clase obrera y formar parte de su lucha. Precisamente, ‘*Si me permiten hablar...*’ es, de principio a fin, un espacio para esa visibilización: “[...] el socialismo, en Bolivia, como en cualquier país, será el mecanismo que creará las condiciones para que la mujer alcance su nivel. Y lo hará a través de la lucha, a través de la participación. Y será obra de ella misma también su liberación”.²²

Claramente, lo planteado por Domitila intenta subvertir la complicidad existente entre el control de los espacios –público-privado– y el establecimiento de las relaciones sociales y de género. Tal y como lo sostiene Marcia Stephenson, la casa delimita y organiza las construcciones hegemónicas asociadas a los espacios y a la participación en ellos. “[...] en Bolivia las representaciones hegemónicas de la modernidad se han construido por medio de la retórica de la casa en la cual [...] [esta] funciona como una metáfora espacial con la que puede controlar o domesticar al ‘rebelde acto de la representación’ precisamente porque define y diferencia el –moderno o civilizado– interior del –incivilizado– exterior”.²³ Esto “revela la violencia sobre la cual se construye el régimen doméstico, es decir, la domesticación de la mujer y el control de su sexualidad”.²⁴

Por lo anterior, no será nada sencilla la “salida de la casa” y la incorporación política anhelada e impulsada por Domitila, pues el sistema esperaba que la mujer posea –en– cerrado su cuerpo, su boca y su casa; quienes vayan en contra de esto serán blanco de inspección y disciplinamientos. El precio que tendrá que pagar Domitila por ello será –como se verá más adelante– bastante alto.

“Las mujeres militantes [...] cambiaron radicalmente su perspectiva de la vida y su identidad de género. Vivieron la muerte muy de cerca, sacrificaron su cotidianeidad [...] que las llevaría a nuevas relaciones que trastocarían irreversiblemente su subordinación de género al romper con el clasismo, con el racismo y con tradiciones seculares que comenzaban a sentir como una carga”.²⁵

21 *Ibid.*, 2.

22 *Ibid.*, 7.

23 Marcia Stephenson, “Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia”, *Debate Feminista* (México) 17, año 9 (1998): 61.

24 María Elva Echenique, “La casa y la domesticación como metáforas de la opresión social: El testimonio de Domitila Barrios”, *Revista Iberoamericana* (ILLI) (EE. UU.) 206 (2004): 276.

25 Soriano Hernández, 182.

Entre la memoria y la denuncia

El testimonio cuenta con una sección titulada “Su vida”, donde Domitila, a lo largo de 150 páginas aproximadamente, se detiene a narrar hechos de su niñez, así como memorias asociadas a la revolución del 1952 y las masacres en el campamento minero Siglo XX en 1965 y en 1967. Este apartado –sin duda alguna– está cargado de emotividad, puesto que las secuencias de eventos se vuelven imágenes, cual si fuera un filme y ello llega a situar al lector o lectora en el epicentro de la acción. Y es que tal y como advierte Silvia Soriano, las voces femeninas de los testimonios son las voces de:

“Mujeres políticas y como tales sus testimonios tienen una perspectiva política. Narrados en primera persona y como ejercicio oral que se traduce a la escritura, los textos invitan a los lectores a penetrar una vida que va de la niñez al momento de la enunciación, pasando por emociones, experiencias y militancias que desembocan en la búsqueda de un cambio de la vida colectiva. Hablan en presente de una lucha actual”.²⁶

Por lo anterior, aun cuando el texto no recurre a figuras o estrategias literarias complejas, la condensación de “escenas” constituye un recurso muy bien logrado en la diégesis narrativa, pues logra mover hacia la compasión –en términos aristotélicos– o bien, a la identificación con los sentimientos más humanos y universales. Precisamente, la fuerza y crudeza de los hechos narrados le confiere al testimonio no solo la posibilidad de evocar y recrear las experiencias, sino también, denunciar. Mediante la apelación emotiva se logran articular memoria y denuncia, hasta el punto de llegarlas a concebir como una amalgama, caras de una misma moneda.

Así, en 1961, a raíz de que la empresa minera les adeudaba tres meses de salario a sus trabajadores, no había víveres ni medicamentos para la atención médica, los mineros se organizaron para marchar hacia la capital, La Paz. Sin embargo, el gobierno apresó a los dirigentes antes de que pudieran llegar y los encarceló. Ante este panorama, las mujeres –principalmente, amas de casa– decidieron realizar una huelga de hambre, hasta que el gobierno liberara a sus compañeros, les pagaran los sueldos pendientes, les surtieran las pulperías y les brindaran las medicinas a los hospitales. La huelga se prolongó durante diez días, hasta que se logró el cometido.²⁷ El triunfo de las mujeres sirvió de aliciente para consolidar una organización llamada: Comité de Amas de Casa de Siglo XX, al cual pertenecerá Domitila a partir de 1963.

²⁶ *Ibid*, 158.

²⁷ Conviene destacar que algunas de estas mujeres murieron en la huelga o incluso tuvieron que abortar.

Conviene rescatar que la pretensión de las mujeres de organizarse y participar en un movimiento político no fue bien recibida por la sociedad. En primer lugar, los hombres lo consideraron una especie de delirio, un hecho inconcebible; en segundo lugar, hubo despidos laborales de los mineros cuyas esposas estuvieran vinculadas con la política²⁸ y, en tercer lugar, la Iglesia señaló a las mujeres activistas como herejes, comunistas y emisarias del diablo, de allí que las excomulgaran. Estos factores obstaculizaron tanto la participación de las mujeres como la unidad y solidaridad de ellas dentro del grupo.

Pese a las múltiples resistencias, la realidad pesó más y las mujeres se sintieron en la obligación de reaccionar. Así lo narra Domitila al referirse a la participación femenina en 1963, cuando los dirigentes sindicales fueron apresados y ellas pusieron resistencia, mediante una manifestación donde se amenazó al ejército con dinamita, lo cual le demostró al gobierno que las mujeres no se rendían con facilidad.

Este panorama se agrava con el golpe de Estado de Estenssoro el 4 de noviembre de 1964, cuando Barrientos toma el poder y en mayo de 1965 decreta la rebaja salarial, al aducir que la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) se encuentra en quiebra y que toda la población boliviana debe sacrificarse: “[...] por un año nomás les voy a quitar la mitad de sus salarios y luego de un año, cuando ha de estar bien capitalizada la COMIBOL, vamos a devolver. Y si ha de haber ganancias, van a ser repartidas entre ustedes”.²⁹ Sin lugar a dudas, el pueblo de Siglo XX se levantó contra dicha política y con ello inició la cacería...

Domitila Barrios detalla en las páginas de su testimonio la masacre de septiembre de 1965, donde describe cómo el ejército llegaba en aviones a ametrallar al pueblo, cómo los soldados “custodiaban” las casas y las invadían para “limpiarlas”, porque buscaban: armamento, dinamita y propaganda comunista. Sus crudas descripciones tienen por objetivo denunciar y evidenciar la brutalidad del gobierno para reprimir a los mineros que protestaban por sus derechos. Y como si el cinismo no tuviera límite, Domitila apunta que el gobierno culpó al pueblo de las acciones del ejército; mas no solo eso, como muestra de la más despiadada bajeza tuvo la osadía de querer ayudar a los sobrevivientes.

“Y, como forma burlona, el mismo ejército trajo víveres y los repartió. Son de esas cosas que realmente duelen, duelen. Pero así pasó. Repartió víveres el ejército después de masacrar. Y lo peor es que la gente vive tan miserablemente, que muchos, sobre todo de la población civil, hicieron colas, pelearon para recibir aquellos víveres. Hasta

28 Por ejemplo, así despiden de su trabajo al esposo de Domitila: “Te estamos retirando de la empresa por culpa de tu mujer porque tú eres un cornudo que no sabes amarrarte los pantalones. Ahora vas a aprender a dominar a tu mujer [...] ¿Para qué vas a necesitar tú de una mujer política? Andá, pues, bótala por ahí... yo te voy a devolver tu trabajo. Una mujer así no sirve de nada”. Viezzer, “*Si me permiten hablar*”..., 110.

29 Viezzer, *‘Si me permiten hablar...’*, 73.

era humillante y doloroso ver aquella cosa. Siempre me acuerdo. Han matado a tanta gente y ahora venían [*sic*] hacernos callar con un pedazo de pan, una lata de sardina”.³⁰

En adición a estos repudiables hechos se encuentra la masacre de San Juan el 24 de junio de 1967, donde Domitila fue apresada luego de ser acusada por haber matado –supuestamente– a un teniente del ejército. Las medidas coercitivas contra Domitila van desde la persecución hasta el encarcelamiento, la expulsión de su pueblo, la tortura, la violencia física y psicológica.

Indudablemente, una de las experiencias más traumáticas del testimonio la constituye la pérdida del hijo que llevaba en su vientre, a causa de la tortura perpetrada por un militar. La narración de este “episodio” expone la marca del dolor sobre el cuerpo de Domitila y la coloca en el nivel más bajo de la alineación, hasta el punto de que quien lee no puede escapar de la interpelación. “Y sacó un cuchillo y lo comenzó a afilar delante de mí... Y me decía que tenía bastante tiempo para esperar a que naciera mi hijo y que, con aquel cuchillo, le iba a hacer picadillo a mi hijo”.³¹ En el cuerpo femenino torturado “se conectan todas las opresiones. A la violencia del Estado autoritario se suma la violencia contra la mujer en una sociedad machista expresada en boca del militar que tortura a Barrios”.³²

El haber perdido a su hijo de ese modo causa en Domitila un gran sentimiento de culpa y la lleva a retirarse al campo por voluntad propia y presión de las fuerzas militares. En ese momento, considera que debe abandonar la militancia; no obstante, sucede todo lo contrario, su experiencia de migración le permite conocer la realidad de otros sectores populares y la dotan de conciencia política; por ello, de allí en adelante, su militancia se amplía a otros sectores subalternos: el campesinado. “Nadie consigue nada si no está alineado al pueblo. Esto es lo fundamental. No debemos jamás olvidar que la clase trabajadora, el campesino, somos los dos pilares fundamentales sobre los cuales se va a edificar el socialismo”.³³

Máscaras y disfraces: En la Tribuna del Año Internacional de la Mujer

Tal y como se mencionó en uno de los apartados de este análisis, el testimonio de Domitila Barrios de Chungara se justifica por su participación en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, organizado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en México, del 19 de junio al 2 de julio de 1975. Dicha conferencia tenía por objetivo analizar -por primera vez- a escala global las circunstancias enfrentadas por las mujeres en distintas partes del mundo, para evaluar con base en ello el Plan de Acción Mundial redactado por la ONU.

30 *Ibid.*, 81.

31 *Ibid.*, 119.

32 Elva Echenique, “La casa y la domesticidad...”, 281.

33 Viezzer, ‘*Si me permiten hablar...*’, ..., 136.

En primer lugar, se debe aclarar que para dicha convención se extendieron dos tipos de invitaciones o representaciones: una para la Conferencia, donde se ubicaban las mujeres de clase alta, representantes oficiales de los gobiernos; y otra, para la Tribuna, que correspondía a las clases sociales marginales, representantes de los organismos no gubernamentales, de la cual formó parte Domitila.

Este sesgo social y étnico no es novedoso. Mansilla y Stephenson³⁴ afirman que, tras la Revolución de 1952, se inició la consolidación del Estado moderno en Bolivia, para lo cual la hegemonía recurrió a un discurso nacionalista basado en la identidad cultural homogénea. De acuerdo con Mansilla el purismo étnico-cultural rozó ideas irracionales y despiadadas como el fomento de la inmigración masiva de europeos, la aniquilación y expulsión de los indígenas.³⁵

Aunado a ello, Stephenson alude al discurso de la feminidad, sustentado no solo en los valores étnicos, sino también en los clasistas. En esta línea, la ideología dominante tejó una red de poder donde dispuso que la mujer “blanca” y de clase alta era la encargada de negociar sobre las condiciones de la mujer ante las instancias gubernamentales. Esta medida “privilegió” a estas mujeres y las colocó por encima de las mestizas, las cholos, las indígenas y las negras. De este modo, desde los centros de poder se articuló una noción de feminidad jerárquica no solo vinculada con el género, sino también con condiciones económico-sociales y étnicas.

“Se construyó entonces una frontera esencial o natural entre el espacio público oficial donde regía el hombre de los sectores dominantes, portador de la “civilización” y la “razón”, y la esfera privada o doméstica donde regía la mujer-madre [...]. Las categorías “naturales” del cuerpo estaban ligadas, además, a diferencias étnico-sociales para privilegio de ciertos grupos. Las obreras al ser representadas como “categoría límite” de la feminidad, es decir, si bien eran “mujeres”, no eran “señoras”, se quedaban aún más distanciadas de la esfera pública oficial”.³⁶

De hecho, según el testimonio de Domitila, en 1975 las delegadas enviadas por el gobierno boliviano “[...] viajaron con bombos y platillos, diciendo que, en Bolivia, como en ningún otro lugar, la mujer había alcanzado la igualdad con el varón”.³⁷ Esta falsedad fue desmentida por Domitila, quien descubrió que las discusiones teóricas que allí se gestaban se encontraban a años luz de la realidad; lo que ocurría en su país era ignorado, enmascarado. En aquella oportunidad, por acierto del destino, las discusiones no tendrían solamente una cara, sino

34 Marcia Stephenson, “Faldas y polleras: Las ideologías de la feminidad y la conquista de nuevos espacios públicos en Bolivia (1920-1950)”, *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* (EE. UU.) 26, n. 1 (1997).

35 Hugo Celso Felipe Mansilla, “Identidades colectivas y proceso de modernización. Los indígenas, El Estado y los cambios contemporáneos en el caso boliviano”, *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Argentina) 16 (1999): 30-31.

36 Marcia Stephenson, “Faldas y polleras...”, 17-18.

37 Viezzer, ‘Si me permiten hablar...’..., 161.

dos. Ella tomó la palabra y apuntó dos aspectos básicamente: la ignorancia sobre la realidad boliviana y la desigualdad existente entre las mujeres. A continuación, dos fragmentos del testimonio que lo evidencian:

“Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente, y son embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, 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 y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle.

Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotros no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?”³⁸

“[...] les hice ver que ellas no viven en el mundo que es el nuestro. Les hice ver que en Bolivia no se respetan los derechos humanos y se aplica lo que nosotros llamamos “la ley del embudo”: ancho para algunos, angosto para otros”.³⁹

Los extractos anteriormente citados permiten dimensionar el abismo que separa a las mujeres y sus respectivas realidades. Una diferencia tan marcada y perpetuada desde el poder impide que las alianzas entre las mujeres se consoliden, pues las diferencias internas debilitan la unión. Y es que no se trata únicamente de diferencias, sino de luchas y búsquedas distintas. Por ejemplo, Stephenson⁴⁰ indica que las organizaciones femeninas de los años 20, 30 y 40 en Bolivia perseguían fines disímiles: las de clase alta deseaban obtener el derecho a estudiar, trabajar y votar; mientras, las de la clase trabajadora pretendían alcanzar reformas laborales.

En esta línea, Pamela Fuentes, al analizar las nociones de ‘mujer’ presentes en los discursos de las participantes del Año Internacional de la Mujer, encuentra que “las mujeres de las naciones económicamente desarrolladas fueron

38 *Ibid.*, 166.

39 *Ibid.*, 166.

40 Stephenson, “Faldas y polleras”.

percibidas por la prensa y por algunas delegadas latinoamericanas como interesadas únicamente en asuntos sexuales, como el lesbianismo, el aborto y la prostitución. Por el contrario, el ideal de mujer del Tercer Mundo estaba relacionado con la justicia social y la igualdad económica”.⁴¹ En consonancia con ello, según Fuentes, Domitila se convirtió en la representante de la mujer del “Tercer Mundo”; mientras, la estadounidense Betty Friedman se perfiló como la representante del feminismo imperialista, la mujer del “Primer Mundo”. Si bien este discurso-identificación implicó extenuantes disputas en la Conferencia y la diferenciación-separación entre las mujeres, el balance final de la Convención no fue del todo negativo, pues:

“[...] estos debates pusieron en el escenario político internacional la pluralidad de formas de ser mujer que existían en el mundo y que no podían abstraerse del contexto económico, político e ideológico. Hasta ese momento la categoría “mujer” se concebía como una noción fija y universal, como si todas las mujeres estuvieran atravesadas por los mismos problemas. [...] [Ello permitió introducir] una visión que permitió reconocer la diversidad de problemáticas relacionadas con las mujeres, mismas [*sic*] que están determinadas por la clase social, la raza, la formación política, religiosa o cultural”.⁴²

Resulta pertinente, en este punto, establecer una conexión directa entre el desarrollo del Año Internacional de la Mujer descrito anteriormente y la perspectiva teórica interseccional planteada por Mara Viveros, Ochy Curiel, Doris Lamus. Dicho enfoque parte de la premisa de que las relaciones sociales son transversales y simultáneas, por ende, no pueden ser abordadas aisladamente, exigen ser concebidas desde intersecciones de clase-género-raza. De hecho, cada actor social –mujeres, indígenas, homosexuales, afrodescendientes, movimientos sociales, pueblos– es producido –necesariamente– por la imbricación/superposición de dichas interrelaciones. De este modo, estas categorías analíticas y políticas permiten analizar tanto las relaciones como las estructuras de poder, al tiempo que no solo desnaturalizan los “roles” construidos social e históricamente, sino también, evidencian cómo se articulan las jerarquías.

“[...] la apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que llaman Candace West y Sarah Fentersmaker, ‘realizaciones situadas’, es decir, contextos en los cuales las interacciones

41 Pamela Fuentes, “Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: Divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, México 1975”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales* (México) 89 (mayo-agosto 2014): 163.

42 *Ibid*, 190.

de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado”.⁴³

Esto significa –por ejemplo– que desde posiciones marginales como la de Domitila en la Tribuna se logra cuestionar la construcción de las identidades hegemónicas femeninas y mostrar cómo funcionan los mecanismos de exclusión para mujeres indígenas y mujeres de clase baja –obreras, campesinas, amas de casa–. Al respecto, arguye Viveros: “la génesis de la feminidad moderna, tal y como se construyó a lo largo del siglo XIX, debe buscarse no en oposición a la masculinidad, sino a una doble oposición de raza y clase”.⁴⁴ En vista de ello, el testimonio *‘Si me permiten hablar...’* vendría a conformar uno de los antecedentes del debate sobre el sujeto del feminismo en América Latina, donde las “mujeres disidentes” –indígenas, lesbianas– comprobaron que ese sujeto no las incluía ni –mucho menos– las identificaba porque solo designaba exclusivamente a la mujer blanco-mestiza-clase media-heterosexual. Los giros teórico-políticos del feminismo se revistieron de urgencia.

De acuerdo con lo anterior, tanto la presencia como la toma de la palabra de Domitila en el Año Internacional de la Mujer pueden ser leídas desde distintas posiciones. En primer lugar, podría considerarse un “avance” el contar con la participación de una mujer perteneciente a un sector social subalterno; no obstante, la organización misma ya ha segregado a sus participantes: gubernamentales y no gubernamentales, con todas las implicaciones que esto pueda contener. En segundo lugar, su intervención puede resultar “problemática” en tanto visibiliza realidades distintas y heterogéneas en un espacio donde se persigue la homogeneización y la máscara. En tercer lugar, opuesta a la posición anterior, la participación de Domitila al denunciar, contradecir y atacar el sistema puede alertar a otros actores sociales.

Ahora bien, la asociación de la búsqueda revolucionaria de Domitila⁴⁵ con lo evidenciado en el Año Internacional de la Mujer genera ciertas interrogantes: ¿es posible que la clase obrera –al llegar al poder por medio de la revolución– haga desaparecer esas diferencias de clase entre las mujeres?, ¿no será que se está caminando hacia la utopía? Los esfuerzos posibles para responder a estas preguntas pueden conducirnos a considerar que el pensamiento de Domitila está teñido –en cierta forma– de idealismo, lo cual le impide asimilar que, si bien la lucha femenina y la revolucionaria están vinculadas, no son la misma. La lucha por la participación de las mujeres y la reivindicación de sus derechos debe reali-

43 Mara Viveros Vigoya, “La interseccionalidad: Perspectivas sociológicas y políticas”. Disponible en: http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_2/nociones_teoricas/s_13/mara_viveros_la_interseccionalidad.pdf

44 *Ibid*, 8.

45 Entendida como liberación del pueblo boliviano del imperialismo aunado a la liberación de la mujer.

zarse en todo régimen político. Un sistema político no va a resolver eso de forma definitiva. Los hilos que mantienen a las mujeres en una posición subordinada son múltiples, no se desprenden de lo político exclusivamente; lo ideológico es clave y esto se extiende a todas las esferas. Lo anterior no constituye un ataque a la postura de Domitila, sino una invitación a reflexionar sobre los posibles o imposibles alcances de las luchas feministas, la revolución y el socialismo.

A modo de cierre

El ejercicio de lectura del testimonio de Domitila permite comprobar que su texto –efectivamente como lo advierte Viezzer– no contiene teorización alguna sobre el régimen socialista ni tampoco presenta referencias históricas, aunque bien puede trazarse una escueta línea temporal. La búsqueda o pretensión de Barrios de Chungara a través de la palabra dista del establecimiento de verdades conceptuales, su sitio de enunciación se halla en otra parte: en la cotidianidad de su mundo doméstico.⁴⁶

Precisamente, este *locus* espacio-temporal les permite, a los lectores y lectoras del testimonio, esbozar –desde lo cotidiano-familiar– cómo Domitila vive en las minas y participa del socialismo, y cómo se entretienen e interactúan en las relaciones político-sociales bolivianas –¿y por qué no, latinoamericanas?– género, etnia y clase social. En este sentido, la palabra testimonial, al ser recordada/narrada desde el espacio privado, perfila elementos que “conforman no solo su feminidad, sino también la politicidad de su resistencia”.⁴⁷ Por ello, su testimonio no debe ser leído únicamente como una historia contada desde la perspectiva de género, pues unido el elemento étnico y de clase le confieren tridimensionalidad a la configuración de los sujetos tanto individuales como colectivos y los coloca en diálogo y lucha con distintos agentes y fenómenos sociales.

En este sentido, '*Si me permiten hablar...*' constituye una reivindicación de la memoria de las mujeres indígenas mineras, un modo de reconciliarse con el pasado y un mecanismo de denuncia contra el subyugante sistema patriarcal, la demagogia del sistema político boliviano, las contradicciones arbitradas en los distintos movimientos feministas y los vacíos-cuestionamientos que acompañan la teoría y la puesta en práctica del socialismo en América Latina. Por ello, pese a la nefasta intención

46 “[...] al privilegiar el espacio doméstico como sitio desde el cual enuncia su narración, Barrios se ubica en un lugar estratégico en el que se intersectan variables de clase y género. Desde esta posición, su discurso consigue articular su visión de la opresión de la clase minera boliviana y la de la condición de la mujer de clase trabajadora, [sic] denunciando de esta manera, no sólo la violencia ejercida sobre la comunidad minera, sino también la violencia a que están sometidas las mujeres de clase trabajadora en una cultura patriarcal machista”. Echenique, “La casa y la domesticidad...”.

47 María Lourdes Zabala, *Nos/otras en democracia. Minerías, cholas y feministas (1976-1994)* (La Paz, Bolivia: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 1995).