
Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia*

Marcia Stephenson¹

Los estudios críticos sobre la relación entre el género femenino, la maternidad y el hogar en Bolivia, son obra de ensayistas pertenecientes a la clase media o alta y no han sufrido demasiados cambios a lo largo del siglo veinte. Estos estudios presentan la noción de una naturaleza femenina esencial fija e inmutable, determinada biológicamente por la capacidad reproductora femenina.² Según esta forma predominante de representación, el espacio doméstico de la casa

* Agradecemos a *Escarmenar*, revista boliviana de estudios culturales, el permiso para la reproducción de este ensayo que apareció en su núm. 2, 1997.

¹ Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Yolanda Gamboa por su traducción tan hábil del ensayo original, y a Ana María Gómez Bravo por sus valiosos comentarios y sugerencias sobre el trabajo.

² Los trabajos que exploran la construcción cultural del género en Bolivia sólo vienen publicándose desde los años ochenta. Publicaciones de las ONG tales como THOA y CIDEM, así como de otras organizaciones de mujeres, cuestionan la visión tradicional de la mujer y la maternidad. Sin pretender ofrecer una bibliografía exhaustiva, obsérvese por ejemplo, THOA, *La mujer andina en la historia*. La Paz-Chukiyawu: Ediciones del THOA, 1990; THOA, *Mujer y resistencia comunitaria. Historia y memoria*, La Paz: Hisbol, 1986. Para la versión inglesa de esta monografía véase Silvia Rivera Cusicanqui y THOA, "Indigenous Women and Community Resistance: History and Memory" en *Women and Social Change in Latin America*. Ed. Elizabeth Jelin. London and New Jersey: Zed Books, Ltd, 1990, págs. 151-83; véase también el artículo de Rosario León en el volumen de Jelin: "Bartolina Sisa: The Peasant's Women's Organization in Bolivia", págs. 135-50; Lucila Criales Burgos. *Mujer y conflictos socio-culturales: El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz: Aruwiyiri, 1994; Ximena Medinaceli. *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia. 1920-1930*. La Paz: CIDEM, 1989; Beatriz Rosells. *La mujer: una ilusión. Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX*. La Paz: CIDEM, 1988; Julieta Paredes y María Galindo. *¿Y si fuésemos una, espejo de la otra? Por un feminismo no racista*. La Paz: Ediciones Gráficas, 1992. Véase también la obra de Rossana Barragán, entre otros, "Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y cholos en la conformación de la 'Tercera República'". *Tradición y modernidad en los Andes*. Ed. Enrique Urbano. Cusco Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1992, págs 43-73

constituye el núcleo central de la feminidad. Estas descripciones producidas por un grupo social imperante, y por tanto hegemónicas del ámbito privado y doméstico, enfatizan una lógica de la interioridad, un orden espacial, unificado, cerrado e intemporal, en donde la estasis, la nostalgia y la seguridad se vuelven metáfora en la figura de la madre (cfr. Massey 166-67). La esencia de la feminidad, y por lo tanto también de la maternidad, está inextricablemente ligada a esa unidad socio-espacial que es el hogar.

Esta relación metafórica entre la madre y el hogar es ampliada por Alberto Cornejo en *El problema social de la vivienda* (1946), al asociar ambos con el concepto de origen. Se basa Cornejo en la obra de Ramón Clarés, crítico sin duda influido por Freud y su ensayo "Das Unheimliche", donde el psiquiatra austriaco propone que la casa original del ser humano es el vientre materno. Sobre la maternidad Clarés escribe: "Madre es pues, síntesis viva de espacio y tiempo [...] Más allá de la madre, el infante no siente la vida, porque madre es origen [...] La madre es la mujer fundamental, simbólicamente llamada la casa, en el místico lenguaje de los libros sagrados" (Clarés, citado en Cornejo: 6). Clarés vincula el papel fundacional de la casa y la maternidad con el desarrollo del ser humano ya que ambas influyen en la calidad y la condición del carácter humano y la vida misma. Sin embargo, Cornejo lleva las ideas de aquél un paso más allá al establecer una relación determinista entre la vivienda y la sociedad. Refiriéndose específicamente a la falta de viviendas para la población, Cornejo propone la construcción de más casas, pero casas que permitan la reorganización de la sociedad urbana del país y la eliminación de la pluralidad racial: "Los barrios donde el conventillo ofrece capacidad de vivienda para multitudes policromas, va siendo proscrita por las necesidades sociales. Porque, no sólo basta construir casas, sino que ellas deben responder a las necesidades y finalidades de la vivienda" (p. 18). En consecuencia, si la madre es origen y casa, Cornejo claramente preconiza una Casa (Madre) a través de la cual la población necesitada, "policromática," pueda ser eliminada.

Partiendo de estas ideas introductorias, me propongo explorar en este ensayo la relación entre el género femenino, la casa y la sociedad racial y culturalmente heterogénea. Estos conceptos son preocupaciones fundamentales porque no sólo posibilitan, sino que estructuran la representación hegemónica de la modernidad boliviana. Mi análisis toma como punto de partida la teoría arquitectónica de la casa como instrumento para determinar el modo en que la casa normativa delimita

ta y organiza las construcciones dominantes de género y raza. Esta organización, a su vez, estructura la representación predominante de la modernidad ya que produce y reproduce el binarismo de “dentro/fuera”. Para ilustrar este proceso incluiré en la segunda parte de este trabajo una lectura del testimonio *Nayan Uñatatawi. Mi despertar*, de Ana María Condori.

En los últimos años, las obras críticas basadas en la teoría arquitectónica fundamentada en la práctica de la desconstrucción derrideana, la teoría psicoanalítica y los estudios sobre el género, han empezado a cuestionar la organización política, cultural y espacial de la casa. Por ejemplo, Mark Wigley ha analizado cómo llega a crearse el género partiendo del examen de actividades espaciales, estructurales y emocionales de la casa. Esta obra crítica de Wigley, a su vez, pasa a constituir un detenido análisis del modo en que la metafísica occidental construye un “régimen doméstico” al apropiarse y delimitar la lógica de su ámbito. En el caso de los estudios genéricos, Wigley arguye que la casa no ha sido sujeto de análisis, puesto que se la ha dejado de lado en los recientes debates que intentan replantear o ir más allá de las fronteras que distinguen lo privado de lo público: “De hecho, la retórica espacial utilizada [en la teoría feminista] —‘fue mas allá’, ‘surgió de’, ‘sitúa’, ‘cabe dentro de’, ‘cerrado’, ‘abierto’, ‘aisla’— restaura el mismo espacio que intenta criticar; reconstruye la casa como el paradigma de la definición del espacio en el intento mismo de dejarla de lado, intacta, inocente respecto a la violencia que parece enmarcar” (1992:331). Por consiguiente, continúa Wigley, “la casa es en sí un tercer término. Deben de cuestionarse los mecanismos concretos con los cuales ésta construye el espacio antes de que sea posible resistirse a sus efectos” (p. 331).

Tanto Wigley como Anthony Vidler señalan la violencia de la casa, la cual se construye por medio del acto de domesticación mismo. De este modo, esta domesticación delimita el ámbito de lo familiar al mismo tiempo que reprime lo no familiar, lo no hogareño. Por otra parte, el trabajo de Heidi J. Nast y Mabel O. Wilson, partiendo de modelos psicoanalíticos, ha contribuido a los debates feministas. Nast y Wilson hacen patentes las maneras mediante las cuales la “ley de la Casa”, que construye lo entendido de modo hegemónico respecto a qué debiera ser una casa y qué tipo de familia debiera habitarla, puede subvertirse. Esta subversión puede realizarse dado que la casa, en definitiva, funciona “como andamiaje, escenario o accesorio que sirve para actuar nuevos tipos de interacciones sociales bajo el manto de la ley” (p. 54).

El cuestionamiento crítico de la casa desde el punto de vista de su arquitectura y las implicaciones que conlleva para la comprensión de relaciones sociales, políticas y económicas, se convierte en una lente útil con la cual voy a leer la creación de fronteras en el contexto de Bolivia. Partiendo de estos debates actuales, propongo la idea de que en Bolivia las representaciones hegemónicas de la modernidad se han construido por medio de una retórica de la casa en la cual la casa funciona como una metáfora espacial con la que se puede controlar o domesticar el “rebelde acto de la representación” precisamente porque define y diferencia el (moderno o civilizado) interior del (incivilizado) exterior (Wigley, 1993:106-7). La retórica arquitectónica utilizada insistentemente por el Estado con la ansiosa reiteración de fronteras sugiere que este régimen doméstico constituye tanto la condición necesaria como la misma posibilidad de un estado hegemónico. Por consiguiente, las descripciones predominantes de la casa se vuelven un importante mecanismo por medio del cual a lo largo de la segunda mitad del siglo XX los discursos hegemónicos tratan repetidamente de ordenar y disciplinar ese cuerpo social racialmente heterogéneo. Las denominadas casas “normativas” y por lo tanto hegemónicas, domesticar tanto cuerpos individuales como familias conduciéndolos 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.³ Además, debi-

³ 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, etc. Por ejemplo, el arquitecto Jorge Saravia Valle en *Planificación de aldeas rurales* (La Paz: Librería Editorial “Juventud”, 1986) contrasta el dibujo de una supuesta casa indígena rural con un segundo diseño de una casa modernizada. En la primera figura, denominada “vivienda actual,” se ve una casa destartalada enfrente de la cual una vaca anda libremente esparciendo su estiércol. Al lado de la casa se ve un montón de basura. Más allá del corral un hombre defeca al aire libre a plena vista de todos. El segundo dibujo contrasta con el primero en que el hombre y los animales están ausentes. La casa modernizada subraya la importancia de los cuartos privados, la letrina encerrada, el corral encerrado, y un estado de limpieza ausente en el primer dibujo. Según el arquitecto, el diseño de la casa modernizada quiere resaltar que el “MEJORAMIENTO con asistencia técnica que requiere la vivienda campesina tiene como objetivo principal hacer de ella un ‘ambiente’ cómodo, higiénico, agradable y orgánico dentro de su crecimiento progresivo” (p. 82).

do a que las casas normativas delinear insistentemente una serie de fronteras entre el interior y el exterior, la interioridad y la exterioridad, se observa que a los grupos racialmente diversos se les coloca en relación a esas mismas fronteras en una posición diferente a aquélla en la que ellos mismos se colocarían. De hecho, las casas diferentes o no hegemónicas cuestionan las fronteras mismas. Entonces, si la Casa es de hecho “una metonimia de la Madre prototípica”, tal como mantienen Nast y Wilson (p. 49), en Bolivia la madre prototípica, la que habita la casa normativa, es blanca y de la clase alta. Por consiguiente, arguyo aquí que el Estado se constituye a sí mismo por medio de unas construcciones concretas que no sólo dan lugar a roles genéricos tradicionales, sino que también promueven la afiliación racial al privilegiar la normativa blanca occidental. Por lo tanto, los hogares de la resistencia no hegemónicos tienen ciertas implicaciones no sólo respecto al rol genérico, sino respecto a la identidad racial y política.

Biddy Martin y Chandra Mohanty han sugerido que la representación monolítica del hogar garantiza su propia capacidad de repetición (fijeza/inmovilismo) dado que reproduce además de participar en una serie de “exclusiones y represiones que apoyan la aparente homogeneidad, estabilidad y auto-evidencia de la ‘identidad blanca [criolla]’ que se deriva y depende de la marginalización de las diferencias tanto desde dentro como ‘desde fuera’” (p. 193). Esta tensión entre representación y represión es lo que Homi Bhabha identifica como la paradoja central de la idea de repetición precisamente por el hecho de que como signo de diferencia en la “construcción ideológica de la otredad,” connota tanto un “orden inmutable” como “un desorden” (p. 18). Así, cuando las mujeres indígenas y cholos de la clase trabajadora urbana circulan libremente fuera de sus casas, como lo hacen en el caso de los militantes anarquistas de los años treinta y cuarenta, sus cuerpos constituyen una amenaza contra el orden social, dado que están fuera de lugar (el hogar) y por las calles. De acuerdo con la oligarquía criolla, entonces, esos cuerpos de mujeres, raciales, desordenados, y, por tanto, contaminados y contaminantes, se identifican con la inestabilidad (política) y consiguientemente son sujetos a inspección y disciplina.⁴ En los años sesenta y setenta, la

⁴ Ver por ejemplo *Agitadoras de buen gusto. Historia del sindicato de culinarias (1935-1958)* de Ana Cecilia Wadsworth e Ineke Dibbits, La Paz, TAHIPAMU-HISBOL, 1989, *Polleras*

feminidad hegemónica de los sectores altos todavía continúa construyéndose según una lógica racial y económica organizada espacialmente de acuerdo con una constelación de significantes que oscilan entre el “orden” y el “hogar” (la propiedad), y que es similar a lo que las feministas francesas han identificado como una progresión de significados que van desde *propre* a *propriété*.⁵

Para Hélène Cixous, la multiplicidad de significados contenida en el continuum entre *propre-propriété*⁶ está ligada inextricablemente a la construcción de la economía del deseo masculino y al intento de asegurar su capacidad de repetición:

La oposición adecuado/inadecuado, propio/impropio, limpio/sucio, mío/no mío (la valoración de la propia propiedad) organiza la oposición identidad/diferencia. Todo ocurre como si, en medio segundo, el hombre y el ser se hubieran apropiado el uno del otro. Y como si su relación con la mujer todavía estuviera en juego como la posibilidad —si bien, amenazante, de lo impropio, sucio, no-mío: el deseo se inscribe como el deseo de reapropiar para sí aquello que parece escapársele (p. 80).

En un influyente estudio sobre la relación recíproca entre género y arquitectura, Mark Wigley arguye que esta economía del deseo masculino de la propia propiedad, expresada por medio del juego de significados en el *propre-propriété* de Cixous, Luce Irigaray y otros, se produce y reproduce espacialmente a través de la propia estructura física del hogar, la casa. En otras palabras, “el rol principal (de la casa) es proteger los derechos genealógicos del padre al aislar a las mujeres de otros hombres. La reproducción se entiende como reproducción del padre. La ley

libertarias. Federación obrera femenina, 1927-1964, La Paz, TAHIPAMU, 1986; y *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, de Zulema Lehm A. y Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Editorial “Gamma”, 1988.

⁵ Este mismo grupo de significados es el que ha sido desconstruido por las feministas francesas. Véase por ejemplo Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, y Hélène Cixous y Catherine Clément, *The Newly Born Woman*. En el contexto boliviano, esta constelación de significados no sólo se refiere a la construcción del género sino también a la temática económica, racial o de clase, que aparece implicada, de modo similar, en las representaciones del “orden,” “lo propio,” “lo impropio,” etc.

⁶ Betsy Wing, la traductora de *The Newly Born Woman* dice que traduce el término francés “propre” como “Selfsame (propio ser) en el sentido de ‘ownself’ (uno mismo). Despierta alusiones a la propiedad y la apropiación. Significa además ‘propio’, ‘adecuado’ y ‘limpio’” (167). En español al traducir ‘propre’ por ‘propio’ se mantienen las alusiones a ‘adecuado’ y ‘propiedad’ y se añade ‘natural’, lo cual resulta de interés en el contexto de la domesticación de este artículo, sin embargo, se pierde la alusión a limpio.

de la casa sin duda no es otra cosa que la ley del padre. La casa física representa la posibilidad del orden patriarcal que parece aplicarse a ella" (1992:336). La posibilidad del orden patriarcal depende de que la sexualidad de la mujer quede encerrada dentro de los confines de la casa. Por lo tanto, continúa Wigley, "la casa así asume el rol del autocontrol del hombre. La mujer virtuosa se convierte en mujer-y-casa o, más bien, mujer-en-casa, de modo que no pueda separarse su virtud de ese espacio físico" (1992:337). Es de notar que Peter Stallybrass ha comentado de modo similar en otro contexto (la Inglaterra renacentista) que una vigilancia cuidadosa y la supervisión de la mujer ponen de relieve "la boca, la castidad, la entrada a la casa. Estas tres áreas a menudo se convertían en una" (p. 126). La ley del padre, entendida como reproducción de la propia propiedad, requiere que se mantengan y protejan los confines de la casa por medio de un complejo sistema de vigilancia que incluya tanto métodos de control tangibles (paredes, puertas, ventanas cerradas) como intangibles (vestido, modales, códigos legales y culturales, etc.) (Wigley, 1992:338). Para Wigley, la ley del padre es, por consiguiente, siempre ya arquitectónica: "se entiende en sí misma como la intersección de un sistema espacial y un sistema de vigilancia" (1992:339).

En tanto que el artículo de Wigley analiza convincentemente la complicidad entre la arquitectura y la construcción del género, la obra de Peter Stallybrass vincula la relación entre arquitectura y género a la producción y mantenimiento de las estructuras del Estado. Partiendo de Bakhtin, Stallybrass sugiere que los signos fundamentales de Mujer son "el cuerpo encerrado, la boca cerrada, la casa cerrada" (p.127). Por consiguiente, "'la Mujer normativa' podría convertirse en el emblema del recipiente perfecto e impermeable y, así en el mapa de la integridad del Estado" (p. 129).⁷ La retórica arquitectónica que permite que estas imágenes de recipiente, encierro e interioridad se deslicen desde Hogar a Mujer a Estado, promueve la noción de seguridad como la condición del estar en casa, con todo lo que ello implica (lo familiar, la histo-

⁷ Ileana Rodríguez ha desarrollado recientemente la relación entre género, casa y nación en el contexto de Latinoamérica en su libro *House/Garden/Nation. Space, Gender, and Ethnicity in Post-Colonial Latin American Literatures by Women*. Trans. Robert Carr Ileana Rodríguez. Durham y London: Duke U P, 1994.

ria familiar, la nostalgia, etc.) (*cfr.* Vidler: 17); esta retórica, por lo tanto, se basa en el reconocimiento de la propia propiedad y se apoya en el despliegue de una multiplicidad de fronteras que necesariamente refuerzan las diferencias entre dentro y fuera.

Silvia Rivera Cusicanqui y Tristán Platt han propuesto que el binarismo dentro/fuera ha constituido la ley espacial de la civilización-ciudadanía de Bolivia desde el siglo XIX hasta el momento presente. Platt, por ejemplo, vincula el discurso de la civilización a la retórica positivista que equiparó la participación en el sistema de mercado liberal con la ciudadanía misma: “la incorporación del indio al mercado aparece como una medida humanitaria para lograr su incorporación a la sociedad ‘civilizada’” (p. 96). Este proceso “humanitario” fue sancionado mediante la Ley de Exvinculación de 1874, la cual legalizó la abrogación de los ayllus indígenas e implementó un nuevo sistema tributario. De acuerdo con el primer Revisor, Narciso de la Riva, la ley era crucial, puesto que iba a lograr la disolución de “esos grupos de individuos rezagados’ (los ayllus)” (citado en Platt: 96). Por consiguiente, de la Riva concibió la ley como un medio capaz de permitir una forma de “salir de afuera”, un paso entre umbrales:

[La Ley de exvinculación] es un instrumento esencialmente móvil, que semejante al mar produzca flujos y reflujos, con cuyo poder el aborígen salga de las grutas donde habita, se interpole con las masas ilustradas del país, y despierte a la vida del progreso (citado en Platt 96).

Para de la Riva, los indios, al salir de sus grutas, pasaban a entrar dentro del ámbito del conocimiento y de la civilización. Tal como ha observado Diana Fuss (en relación con la identidad homosexual): “estar afuera [del clóset] [...] significa precisamente no estar ya más afuera; estar afuera es estar finalmente fuera del exterior y de todas las exclusiones y privaciones que tal exterioridad impone. O, en otras palabras, estar afuera es realmente estar dentro— dentro del ámbito de lo visible, lo decible, lo inteligible culturalmente” (1991: 4).

Rivera Cusicanqui propone que dentro de este preciso contexto histórico, la ciudadanía ha constituido un listón cultural y racial con el cual se puede medir el estatus “ontológico” del individuo. En vez de constituir un pacto social democrático genuino, la ciudadanía liberal ha funcionado como una forma de disciplina cultural que se manifiesta con una violencia que va en aumento a medida que uno se va acercando más al polo indígena en ese eje horizontal de la identidad (1993: 76). El ciudadano, aquel que está “dentro” del contrato social (un mestizo

afiliado), está situado en el lugar directamente opuesto al del no ciudadano (las poblaciones indígenas), quien está "fuera" del contrato social. Esta oposición fundamental entre "dentro/fuera" está estrechamente relacionada con la cuestión de la arquitectura y, concretamente, con la construcción de la casa. La ley espacial de la ciudadanía (dentro/fuera) se garantiza y refuerza mediante la representación arquitectónica de la casa (cfr. Wigley, 1993: 219). La casa no precede este argumento; más bien a la vez constituye y está constituida con la condición de que existan ambas caras del binarismo (cfr. Wigley, 1993: 2229). Mientras que se la representa como el orden mismo, la casa, de hecho, representa un orden criollo concreto (cfr. Wigley, 1992: 380). La casa hegemónica es, por consiguiente, el "marco constructor" o la "conciencia arquitectónica" del estado criollo (Ingraham: 12).

La concepción hegemónica del criollo respecto a la modernidad pone énfasis en la línea divisoria que señala el paso desde la casa aymara al espacio interior del hogar burgués. Para las mujeres jóvenes y niñas aymara este paso ocurre, generalmente, debido a la necesidad económica puesto que migran hacia las ciudades en busca de trabajo como empleadas domésticas. El testimonio de Ana María Condori, *Nayan Uñatatawi. Mi despertar* (1988), constituye un recuento apremiante de este viaje a través de umbrales, desde la casa de sus padres situada en la provincia rural de Carangas a la casa de sus patronos en la ciudad de Oruro, y más adelante en La Paz.

A Condori le es asignado el primer trabajo como la entrada en el contrato socio-simbólico cuando su padre la deja en la casa de los patronos después de que la señora le haya asegurado que se le tratará como si fuera otro miembro más de la familia: "Nosotros le vamos a tratar como a una hija, no le va a faltar nada, ni comida ni ropa. Todo lo que comen mis hijos ella ha de servirse, el trato va a ser muy bueno" (p. 56). Pasando por alto las diferencias tanto socioculturales como económicas que en este caso constituyen la relación patrón-empleado, la señora de la casa insiste en esa relación de tipo familiar y hogareña en la que supuestamente consistirá la interacción; igual que cualquier otra hija de la familia, Condori se sentirá "en casa" en el nuevo ambiente. Así, el paso a través de umbrales, se presenta como si fuera continuo y sin fragmentaciones; Condori era hija en la casa de sus padres y será hija en la casa de su patrón.

Tal como ha señalado Anthony Vidler, la casa hogareña se asocia con la domesticidad y con la sensación de estar "en casa" (p. 24-5). Por

consiguiente, el aparentemente seguro e inocente espacio de la casa se convierte, según dice Wigley, en "paradigma de interioridad" (1993: 4). Sin embargo, la casa criolla doméstica precisamente porque construye con insistencia los espacios interiores y exteriores determinando así los lugares que son propios (lo familiar y la propia propiedad) e impropios (lo no familiar, lo irreconocible) (cfr. Wigley, 1993: 106-7). Más aún, ni todos los interiores son iguales ni cada persona habita el interior del mismo modo. Tal como demuestra el testimonio de Condori, uno puede estar simultáneamente dentro y fuera. El testimonio de Condori de su vida como empleada doméstica insiste en lo que Catherine Ingraham identifica como "el drama arquitectónico de la institución y revelación de lo propio" (1988: 10). Así, lo que al principio parece ser una transición sin rupturas entre casas, a medida que Condori empieza a aprender cuál es su propio lugar, va dando paso progresivamente a la violencia de la domesticación: "Al principio yo me imaginaba que almorzaría y cenaría con ellos en un solo lugar y que el plato también iba a ser de los que usaba toda la familia, pero después vi que yo tenía que comer en la cocina, separada de todos, que para mí el plato era reservado" (p. 59). Condori no sólo debe aprender a comer separada de los demás sino que también descubre que ni puede sentarse en las sillas ni en el sofá de la familia, ni en ninguna de las camas; ni tampoco puede hacer uso de su ducha o de su jabón. Entonces, paradójicamente, aunque ocupe su propio lugar es siempre ya impropia: "Ellos creen que porque una es campesina es cochina, sucia y por eso dicen: 'No te sientes, no uses, me lo vas a ensuciar...' " (p. 60-1). Este interior, por lo tanto, no es un espacio homogéneo habitado igualmente por todos. Dentro de la casa, a Condori se le restringe el acceso a otros espacios tales como la cocina, más allá de los cuales se aventura sólo para limpiar y ordenar otras habitaciones. La frase "la empleada tiene que estar en su lugar" resuena como una letanía a través de las páginas de *Mi despertar*.

El nuevo lugar de Condori aparece también señalado por un idioma que hasta entonces era extraño, un idioma ejemplificado con la frase "pon la mesa": "Después, 'pon la mesa' me decía, pero yo no sabía que era poner la mesa" (p. 57). Poco a poco, explica, tiene que aprender este nuevo idioma. Sin embargo, no es un idioma al que ella accede como sujeto hablante. Ella misma no puede pronunciar la frase "pon la mesa." Al contrario, Condori sólo necesita aprender lo suficiente como para poder ser mandada. Siempre es únicamente el objeto de este idioma, su

otro, y nunca ocupará el lugar de subjetividad; nunca puede estar “en casa” en este idioma de domesticación. Su lugar es el del silencio. Reflexionando sobre su silencio, Condori sitúa el origen del mismo en su educación: “Lo positivo del niño campesino es que conoce su realidad, está integrado en el trabajo de la familia y además no se cría muy mimado de los padres; aprendemos a soportar muchas cosas. Pero lo negativo es que a veces uno se acostumbra a no protestar. Así era yo al principio: no decía nada en mi trabajo; calladita nomás aceptaba, tenía miedo de hablar de lo que quería” (p. 60). Si la relación entre lenguaje y silencio que recuerda de su propio hogar tiene sus raíces en procesos por los cuales el niño pasa a ser parte de prácticas familiares y comunales, su silencio en la casa del patrón es resultado de una diferente estructura de relaciones de poder. Analizando su (im)propio lugar como trabajadora doméstica, Condori reconoce que este interior, supuestamente familiar y hogareño, de hecho no es ni familiar ni hogareño: “Ya no esperaba comer con ellos; me di cuenta de que me hubiera sentido incómoda, de que se hagan la burla de mí: de lo que como, de mi manera de hablar. Sentarse en la mesa con ellos no es lo mismo que estar con un amigo o un familiar, sino que es tener que comer delante del patrón, del que manda” (p. 60). Ella se encuentra sin hogar en un hogar que continuamente reitera lo propio. A pesar de la aparente inocencia de la invitación a atravesar el umbral como una hija, continuamente se pone de manifiesto su (im)propio lugar dentro de la casa. Nunca puede olvidar que su (im)propio lugar —ese lugar de dependencia económica y diferencia racial— está aparte de la familia y lo familiar.

Cuando Condori habla, cuando va a finalizar la época en que estuvo empleada como trabajadora doméstica, es para contestar a la señora. bell hooks define “contestar” a la transición del silencio al habla para el oprimido, como un “gesto de desafío que cicatriza, que hace posible una nueva vida y un nuevo crecimiento”. Es ese acto de hablar, de “contestar”, que no es un mero gesto de palabras vacías, el que constituye la expresión de nuestro movimiento de objeto a sujeto, “la voz liberada” (1989: 9). Condori explica cómo discutió con la señora durante dos horas respecto al sueldo que no le habían concedido en varios meses. La señora intentó silenciarla en varias ocasiones gritando “Esta india..., ¡vos eres una campesina que no sabes nada!” (p. 103). El repetido uso que hace la señora de la frase “esta india” llama la atención respecto a diferencias raciales y constituye un intento de resaltar la inadecuación de Condori dentro de la casa. De todos modos, Condori se

resiste a ser silenciada, y continúa contestando, insistiendo en las relaciones que sancionan económica y racialmente la propiedad/adecuación de la señora y su propia supuesta inadecuación: “—Gracias a la india, gracias al campesino, tienes mercado aquí, que tienes donde comprar; gracias a todos los campesinos tienes toda la comodidad porque al final son ellos los que trabajan. —Así he empezado a hablar y ¡uhh! se ha desmayado” (p. 104). La señora, sin duda trastornada por la inoportuna toma de posición de Condori como sujeto hablante, desmayándose se niega a sí misma el habla.

Mientras a Condori se la invitó a la casa con base en la propiedad, como hija, partiendo del análisis de Catherine Ingraham de lo que ella identifica como las faltas de la arquitectura o las “fisuras y roturas en la base de la propiedad” (p. 7), propongo que el testimonio de Condori es sobre la ruptura de lo propio y sobre cómo lo propio sólo puede domesticar impropriamente. En palabras de Wigley “La arquitectura no es más que el efecto estratégico de la supresión de la contradicción interna. No es simplemente un mecanismo que reprime ciertas cosas. Más bien, es la señal misma de la represión” (1993: 209). Por ejemplo, a Condori se le avisa repetidamente de los peligros a los que se enfrenta una mujer joven que se aventura a salir sola de la casa. Las trabajadoras domésticas viven como pájaros enjaulados, explica. La puerta que da al exterior a menudo está cerrada para ellas “y aunque esté abierta y una podría irse el rato que quisiera, hay muchos obstáculos que impiden: el desconocimiento, el temor, el aislamiento” (p. 84). Admite que al principio tenía miedo de salir de la casa: “Era muy acomplexada siempre; tenía miedo que me pase algo, que pueda aparecer embarazada. . .” (p. 73). Sus patrones se aprovecharon de que estuviera poco dispuesta a salir porque así trabajaba más para ellos. Ellos le confirmaron sus temores al contrastar la seguridad del interior con los peligros del exterior: “Entonces ellos también me decían: ‘No hay que salir..., no hay que tomar amistad..., no conviene porque con otras ha pasado que...’ ...Miles de cosas contaban y más me acomplexaban con eso” (p. 74). Lo que descubre, sin embargo, es que el verdadero peligro reside dentro de la casa, cuando en varias ocasiones los padres de las familias para las que trabaja la acosan sexualmente. Al revelar el intento de los padres de asaltarla físicamente, Condori derriba la descripción hegemónica de la casa como “paradigma de seguridad” y como el “ámbito de lo familiar” (Wigley, 1993: 118). Al no ser ya más la “imagen inocente de la inocen-

cia" (117) la casa criolla es incapaz de esconder la violencia que reside en su interior (120-1). En la terminología de Wigley, "el paradigma de la seguridad se convierte en el lugar de la más radical inseguridad — de hecho en la propia fuente de la inseguridad—" (1993: 118-9). Por consiguiente, el testimonio de Condori subraya insistentemente la violencia con la que se supervisa el interior a fin de que se mantengan siempre la ley y propiedad del Padre (Estado).

Bibliografía

- Bhabha, Homi K., "The Other Question...", *Screen* 24, 6 (1983), pp. 18-36.
- Cixous, Hélène y Clément Catherine, *The Newly Born Woman*, trad. Betsy Wing. *Theory and History of Literature*, vol. 24, Minneapolis, University of Minnesota P., 1986.
- Condori, Ana María, con Dibbits Ineke y Peredo Elizabeth, *Nayan Uñatatawi. Mi despertar*, La Paz, Hisbol/Tahipamu, 1988.
- Cornejo S., Alberto, *El problema social de la vivienda*, Cochabamba, Imprenta Universitaria, 1949.
- Fuss, Diana, "Inside/Out" en *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Ed. Diana Fuss, Nueva York y Londres, Routledge, 1991, pp. 1-10.
- hooks, bell, *Talking Back, Thinking Feminist, Thinking Black*, Boston, South End P., 1989.
- Ingraham, Catherine, "The Faults of Architecture, Troping the Proper", en *Assemblage*, 7 (1988), pp. 7-13.
- Biddy, Martin, y Talpade Mohanty Chandra, "Feminist Politics: What's Home Got to Do With It?", *Feminist Studies/Critical Studies*, Ed. Teresa de Lauretis, Bloomington, Indiana UP, 1986, pp. 191-212.
- Massey, Doreen, *Space, Place and Gender*, Minneapolis, U. de Minnesota P., 1994.
- Nast, Heidi H., y Wilson Mabel O., "Lawful Transgressions: This is the House that Jackie Built..." *Assemblage*, 24 (1994), pp. 48-55.

- Platt, Tristán, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "La raíz, colonizadores y colonizados", en *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1 Cultura y política, coordinadores Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993, pp. 25-139.
- Stallybrass, Peter, "Patriarchal Territories, The Body Enclosed", en *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, eds. Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan, y Nancy Vickers, Chicago y Londres, U. de Chicago P., 1986, pp. 123-142.
- Vidler, Anthony, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, Cambridge, Ma, The MIT P. 1992.
- Wigley, Mark, *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Cambridge, Mass y Londres, The MIT P., 1993.
- Wigley, Mark, "Untitled, The Housing of Gender", en *Sexuality and Space*, ed. Beatriz Colomina, Princeton Papers on Architecture, Princeton, Princeton U. School of Architecture, 1992, pp. 327-389.