

Barrig, Maruja. Capítulo 4. Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/4.pdf>  
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

## Capítulo 4

### Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares

**E**n el Perú, la ausencia de un discurso feminista sobre lo andino y la mujer andina es una omisión densa de sentidos. Si éste hubiera sido elaborado, posiblemente hubiéramos encontrado una situación binaria: en teoría, un respeto a la diferencia, políticamente correcto, y en la práctica cotidiana, la asimetría de poder entre las feministas (patronas) y sus empleadas domésticas (indígenas). Con esa intuición, y ante la ausencia de un discurso sobre las indígenas, nos propusimos hurgar en el vínculo entre las feministas y las “mujeres andinas” en tanto trabajadoras domésticas, y observar cómo esta proximidad y distancia simultáneas influían en la percepción de la diferencia entre mujeres.

Pero fue un punto de partida erróneo: las empleadas domésticas, migrantes andinas a Lima, habían empezado ellas mismas su camino hacia la “desindigenización”. El solo hecho de mudarse a una ciudad grande y vivir en una casa desde la cual habrían de absorber patrones de la vida urbana, incluso en un trabajo considerado denigrante, implicaba un giro social de ascenso respecto de su comunidad de origen, y de huida de las nociones predominantes de inferioridad de lo andino. Como afirmó una feminista entrevistada, la empleada doméstica “es alguien que se te presenta como que lo que más le interesa en el mundo es asimilarse a patrones culturales urbanos no andinos. Así, la representación pública de este intercambio es la “asimilación”, un proceso de cambio cultural celebrado por todo el mundo”. Impresión compartida por Rebolledo (1995) en su investigación sobre las trabajadoras domésticas mapuche, pues también en ese caso la empleada y la patrona coinciden en la necesaria re-socialización de la primera, lo que hace más confusa la relación contractual y afectiva entre ambas, signada por la necesidad mutua.

Las indagaciones para esta publicación siguieron entonces otros rumbos, recogiendo los recuerdos de las feministas sobre sus “mamas”, cocineras o auxiliares que las acompañaron durante su infancia, migrantes de poblados andinos que en la década de 1950 exhibían aún una pátina de servidumbre de la cual las “nuevas” domésticas parecen haberse sacudido medio siglo después. En otras palabras, los pueblos de la sierra, y por ende sus habitantes, están hoy más integrados

por las vías y medios de comunicación, la expansión de la educación y la presencia del Estado en zonas rurales que en las décadas anteriores, cuando las líderes del movimiento feminista eran niñas. Por tanto, el perfil “indianizado” de las domésticas habría cambiado aunque el servicio se mantenga, con las “cholas”.

Con estas sirvientas de nuevo tipo, por calificarlas de alguna manera, las feministas han intentado ensayar fórmulas que acorten las distancias sociales, principalmente en sus marcadores más flagrantes, y que concilien sus compromisos con la igualdad para todas las mujeres: profesionalizar el trabajo doméstico, y apoyar los primeros –y frustrados– intentos de sindicalización, regresando no obstante a un punto de partida originario que podría resumirse en la frase: “¡Nosotras las tratamos bien!”.

### **Para subir al cielo se necesita una escalera grande y otra chiquita**

A la virtual carencia de investigaciones sobre el servicio doméstico en el Perú se suma una reducida disponibilidad de testimonios de las migrantes/empleadas; los trabajos publicados han sido escasamente analizados. Salvo una investigación de Alberto Ruté (1976) y el ensayo de Gonzalo Portocarrero (1993) sobre los veintitrés testimonios de trabajadoras domésticas del Cuzco, para los académicos peruanos los recuerdos testimoniales de estas mujeres, de su paso por cocinas y habitaciones ajenas, han aparecido desdibujados, como fragmentos de una épica de los migrantes en Lima, como en el estudio de Degregori, Blondet y Lynch (1986), o como un retazo más en la vida de dolor y sufrimiento de los y las pobladoras de los Andes, como en los testimonios de Asunta, la pareja de Gregorio Condori, un “cargador” cuzqueño (Valderrama y Escalante, 1979), y el de la versátil dirigente popular Irene Jara (Denegri, 2000).

La migración de los Andes a las ciudades de la costa, pero particularmente a Lima, ha sido considerada como una liberación subjetiva de los pobladores andinos, para quienes la decisión de migrar fue una inclinación por el cambio, por la ruptura tanto con la sociedad rural como con la tradición. En el Perú, desde la década de 1950, éste no fue un proceso esporádico sino masivo, continuo y global, que abrió el escenario a un cambio de campesino-indígena a poblador-urbano, a cholo emergente (Franco, 1991a). Para las mujeres migrantes, a esta huida hacia delante, que implicó salir de sus poblados de origen, y a la pretensión de dejar atrás la pobreza y de progresar, se le agregó la posibilidad de desprenderse de sistemas de control familiar y social sofocantes, de matrimonios “arreglados” y de las estrechas opciones de la vida rural, como lo sugieren las investigaciones de Rebolledo sobre las mapuches chilenas y los testimonios recogidos por Blondet y Denegri ya citados.

En los recuerdos de las pobladoras de un barrio periférico en Lima, su paso por el servicio doméstico aparece como un tributo obligatorio pagado al aprendizaje de códigos urbanos, un tránsito poco feliz pero necesario hacia su autonomía personal que, contrastantemente, se logra con el matrimonio y la fundación de una familia. La vida en la ciudad, pese a su dureza, contiene una

esencia de promesa que desdibuja el sufrimiento cotidiano y acentúa en el recuerdo la postración de la vida en el campo, al servicio de despóticos hacendados. Así, Asunta recuerda las golpizas de su madre y la tiranía de los gamonales en su condición de *ponga*, de hija de siervos en un latifundio cuzqueño en la década de 1940, hasta que, adolescente, un día decide que no puede más, y escapa hacia la ciudad: “que Dios me perdone, ese fue el día que abandoné a mi madre en este sufrimiento y me escapé al Cuzco” (Valderrama & Escalante, 1979: 99).

“Yo antes de viajar a Lima era idiota, era tonta”, asegura Irene, quien también unos cuarenta y cinco años atrás decidió abandonar su villorrio en su nativa Cajamarca, un departamento norandino, escapando de un compromiso nupcial arreglado sin su consentimiento con un hombre a quien ella temía. Pero Irene huye también de las duras condiciones del *pongaje* por las cuales tiene que trabajar en las minas de una adinerada familia terrateniente: desde los ocho años de edad chanca piedras en la mina para cumplir con la contribución en trabajo con que su familia retribuye el cultivo en las tierras ajenas; al paso del ingeniero y del patrón los trabajadores y campesinos se hincan de arrodillas y se sacan el sombrero en señal de respeto. En Lima, Irene Jara advierte que todos esos rasgos de servilismo desaparecen, lo cual la hace exclamar que sólo en la ciudad se respetan los derechos y las gentes son tratadas como “seres humanos” (Denegri, 2000).

Pero este tránsito a las ciudades no es fluido. No se trata sólo de algunos centenares de kilómetros que descienden hacia la costa, sino de un quiebre dramático en los hábitos cotidianos, en las comidas, en el lenguaje, en la vestimenta. Al encontrar por primera vez a un habitante común de la ciudad, Irene comenta: “En mi pueblo no había gente así, todos éramos de pollera, campesinas con llanque y sombrero. Por ejemplo vi que usaban ropa interior las mujeres. Eso también fue nuevo para mí. En mi pueblo usan un pollerón y un vestido, nada más. Sostén no usan, calzón tampoco usan y medias menos” (Denegri, 2000: 108). Así que la recién llegada Irene debe, con la ayuda de unos parientes, comprar nuevas y urbanas ropas para solicitar un empleo como trabajadora doméstica, desandando los pasos de miles de otras mujeres a lo largo de los siglos transcurridos: en el siglo XVII, algunos documentos dan cuenta que a las servidoras domésticas se les señalaba con mucho detalle la ropa que los contratantes les darían cada año, sus vestidos y calzados. Los salarios podían ser bajos, pero los detalles de la ropa que usarían estas nuevas cholas urbanas, quienes desvinculadas de su sociedad nativa iniciaban un largo proceso de aculturación, eran muy específicos (Glave, 1989: 357).

En las últimas décadas, la relación establecida por una feminista limeña con una empleada doméstica andina habría difuminado sus rasgos de vínculo con otra “étnicamente diferente” pues la trabajadora va rescribiendo, como en el *pentimento* los pintores, nuevos patrones culturales, lo cual hizo afirmar a una feminista entrevistada: “Yo nunca he tenido una andina en mi casa. Por supuesto que es migrante, que es andina, pero mi percepción de esa mujer no es la andina, ¡es la chola! Porque se quitó la pollera, porque habla bien el castellano, porque sabe leer y escribir, porque se viste como nosotros, porque va al cine como nosotros, y porque en medio de todo tiene parecidas aspiraciones que las nuestras. Probablemente sus aspiraciones y su mundo ideal, sea más parecido al

nuestro, que el que fue el de su madre en su comunidad. Si es así, esas mujeres ya tienen otro proyecto de vida, y entonces nuestra relación es con las cholitas.”

Posiblemente los vínculos actuales de una feminista con una doméstica sean, como se afirma líneas atrás, con una mujer con aspiraciones semejantes a las suyas, pero no era ésa la situación hace algunas décadas, cuando la presencia de lo andino en las casas limeñas de los sectores medios estaba esencializada en la trabajadora doméstica. Buceando en sus recuerdos infantiles, las feministas peruanas, que fueron niñas en la década de 1950, recuerdan que las domésticas *estaban ahí, desde que una abría el ojo* su memoria las recrea como su primer contacto con lo andino y como una relación de *mucha ternura y cariño*. Pese a los afectos infantiles, según una entrevistada, las empleadas de la casa eran personas percibidas como diferentes, “mujeres de la sierra, que venían de las haciendas, que tenían prácticas sexuales, alimenticias, de vestimenta, diferentes; comían en la cocina, con cuchara y en plato hondo”, por quienes de niñas emergía una enorme curiosidad: *entrar a sus cuartos, ver sus cosas, sus pertenencias* y con quienes se tenía empatía. Algunas de las feministas entrevistadas coinciden en señalar que en sus hogares clasemedios la presunción de la disponibilidad del servicio, a cualquier hora del día y para cualquier tarea, era un *maltrato*, ejercido por sus madres o por los hermanos varones hacia la doméstica, aunque claro, esa comprobación “no hacía que yo, al día siguiente, tendiera mi cama o lavara mi ropa”, como concluyó una feminista.

Como lo recupera la historiadora María Emma Mannarelli, las casas limeñas de los grupos medios y altos a inicios del siglo XX separaban los dormitorios de los adultos de los de los niños, quienes compartían su espacio con las nodrizas y otras criadas. Las ayas se encargaban del cuidado de los niños, pues no era un símbolo de prestigio criar hijos y posponer por su atención las actividades sociales de las madres. En esos años, en Lima la maternidad no era una función que encumbrara a las mujeres y la crianza de los pequeños no infundía valor social, sino que al contrario, significaba que la familia no tenía recursos para contratar sirvientes (Mannarelli, 2000). Pese al esfuerzo de los médicos “higienistas” y a la prédica de las escritoras progresistas de inicios del siglo XX en procurar una educación directa de las madres, más moderna y pulcra que el cuidado de una nodriza, ésta ha sido una figura recurrente que penetra en los recuerdos de algunas entrevistadas y desubica, con su carga afectiva, sus compromisos políticos de diverso signo. Al respecto, y para concluir este acápite, un gráfico testimonio de una feminista: “Yo fui hija de “mamas”. Con mi mamá tenía una relación bastante más distante de la que podemos tener ahora con nuestros hijos, y además yo era la más chiquita de todas mis hermanas. Realmente yo me crié mucho con las “mamas” en la cocina. Pero, por otro lado, fui militante de izquierda, y entonces ahí elaboras tu relación con los pobres, diferente, y al mismo tiempo tenía a Rosa [su empleada doméstica] y con ella tenía una relación muy especial. Rosa es la “mama” de mis hijos que sigue hasta ahora conmigo, y con ella fue un poco la tensión de todas estas experiencias encontradas. Por un lado, era la “mama” de mis hijos, pero por otro lado podía ser potencialmente una “compañera”. Entonces imagino que es por eso que siempre he tenido tantos conflictos y tantos amores con ella, y ella también conmigo. Porque ella lo que quería es que yo fuera una patrona tradicional y quería

un tratamiento que no correspondía con la trayectoria que teníamos nosotros y con las expectativas de vida y de familia que teníamos. Entonces Rosa es el fusible de estas dos historias, mi historia como militante y mi experiencia infantil”.

### **“Así me siento menos culposa”: el buen trato**

Independizadas de su familia de origen y enroladas en el feminismo, las activistas limeñas del movimiento vivieron su dependencia de las empleadas domésticas como una contradicción: si deseaban diferenciarse de sus madres, tener un trabajo asalariado fuera de la casa y asentarse como profesionales, el recurso era contar con un apoyo al trabajo doméstico. Pero como afirmó una de ellas, se advertía que “el servicio doméstico no es cualquier relación contractual, la mujer que tienes al frente es una oprimida, una miembro de un grupo no valorado dentro de las jerarquías de identidades del país y que está dentro de tu casa en una relación de servidumbre. Con el feminismo es una contradicción muy grande”. Estos contrastes fueron más evidentes cuando las primeras propuestas –y apuestas– del feminismo llegaron desde Europa y los Estados Unidos a las costas peruanas, con algunos de sus slogans, que no podían encontrar eco en las prácticas cotidianas de las feministas, como por ejemplo el de la “doble jornada”, expresión que alude al trabajo remunerado de la mujer y también al cumplimiento de las invisibles y devaluadas labores domésticas.

Para algunas investigadoras, hablar en el feminismo latinoamericano de “doble jornada” es repetir mecánicamente una consigna sin fundamento, pues el servicio doméstico la evita o mengua considerablemente sus efectos entre las mujeres de sectores medios, creando además una cadena de subordinación jerárquica entre la feminista y la doméstica que contradice la lucha por la igualdad, además de desestimular a los varones de una casa a compartir las tareas del hogar (Duarte, 1993: 178). Posiblemente por éstas y otras razones, la propuesta de consagrar al trabajo doméstico, y a nivel de la región, un día más en las efemérides feministas cayó en saco roto, como lo recuerda una entrevistada: “Nos sentimos empantanadas con el asunto del trabajo doméstico. Incluso planteamos, en el año ‘83 en el encuentro feminista [se refiere al II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Lima en 1983] que el 22 de julio fuera el día del trabajo doméstico, y la iniciativa no prosperó en América Latina”. De la misma manera como el empleo doméstico jugó un papel importante en la absorción de mujeres de bajo nivel educativo en el mercado laboral y fue también un vehículo de socialización para migrantes campesinas, esa abundante y barata mano de obra disponible, que posibilitó el acceso de las mujeres de sectores medios al trabajo remunerado, indirectamente neutralizó en América Latina la demanda por servicios estatales que, como las guarderías infantiles, facilitarían la salida de las mujeres al mundo laboral (Pereira, 1993).

Reiteradamente, la alusión a la relación patronal de las feministas con sus trabajadoras domésticas sintetiza dos conceptos que se pretenden complementarios. En primer lugar, el contrato con otras mujeres para que asuman las labores domésticas es considerado como un servicio “igual a cualquier

otro”, como aseguró una entrevistada: “Yo creo que es un servicio y como servicio es bastante legítimo. Así como si alguien tiene problemas con su auto lo lleva al taller, yo necesito que alguien en mi casa haga el arroz”. Una de las personas entrevistadas recordó que al recibir visitas de feministas norteamericanas en su casa, éstas se sorprendían al advertir que ella contaba con una doméstica que cocinaba y servía la mesa, pero la sorpresa de sus colegas habría sido producto de su incomprensión de la situación local, pues “ellas [las extranjeras] no llegaban a entender que es un servicio y que hay necesidad también de parte de las “muchachas” de encontrar un trabajo mejor que en otros lados, y en mi casa había condiciones mejores que en otras casas”. En los estudios recopilados por las investigadoras Chaney & García Castro (1993) sobre el trabajo doméstico en diversos países de América Latina y el Caribe, aparece constantemente la referencia al “buen trato” como uno de los paliativos al asomo de sentimientos de culpa de las empleadoras y como una prioridad, incluso sobre el salario, de parte de las contratadas. Y entre las feministas peruanas entrevistadas, las mejores condiciones laborales articuladas a la noción del servicio fueron también esgrimidas como una justificación a lo que se intuye como una contradicción o una inconsistencia. En opinión de una entrevistada, cuando sintió algún tipo de reparo por el asunto, éste fue descartado pues “siempre había el recurso de pensar que contar con el servicio me permitía funcionar, que hay ámbitos para cada uno, y que finalmente lo que yo les puedo dar, a las personas que trabajan en mi casa, es probablemente mejor de lo que le puedan dar los otros. No voy yo a cambiar el sistema”.

Desde las casas de las feministas, el “buen trato” también se expresa en una apuesta por la igualdad de formas con las trabajadoras domésticas. Algunas de las entrevistadas mantienen la norma que instalaron cuando fundaron sus propios hogares y pudieron romper con las costumbres de sus casas familiares, eliminando el uso del uniforme. Para otra feminista esta decisión no se mantuvo, pues en su opinión el uniforme de doméstica es necesario porque ellas usan para el trabajo en casa “una ropa horrible, vieja, desteñida, la chompa sin botones, incluso hay hasta una cuestión estética en pedir que usen uniforme. Yo he vivido toda mi vida con empleadas domésticas sin uniforme, porque era justamente esa representación de que el uniforme era ponerla en su sitio: “no seas igualada, tú eres la empleada”. Y por eso no les ponía uniforme, pero la verdad es que ya me liberé de esas presiones”. Las “presiones” por la democratización de las formas podrían también haber sido resistidas por las propias domésticas, o por lo menos por una de ellas, con quien “el uniforme fue toda la vida un punto de discusión fuertísimo y cuando yo tenía que concederle algo, era comprarle un uniforme nuevo. Su expectativa era ésa, tener el mejor uniforme de todo el barrio. Era un símbolo de status para ella, sin duda en relación con las otras “mamas”, y además correspondía con su rol de empleada doméstica; en su imaginario, ella tenía que aparecer más linda, más limpia, más cuidada y mejor protegida por su patrona y esto se expresaba hacia fuera, en el uso del mejor uniforme”.

Junto con la eliminación del uniforme, para algunas feministas, una de las expresiones de esta relación que se pretendió horizontal con las empleadas fue

compartir la mesa a la hora de las comidas: “Para mí, una cuestión principista era no tener empleada, pero cuando la tuve, el trato tenía que ser diferente: vamos a compartir la mesa, los platos, los cubiertos, etcétera, porque cuando yo era chica, ni hablar, en la casa de mi mamá tenían hasta sus propias cucharas y comían después que nosotros. Así que establezco estos vínculos de igualdad [con su empleada doméstica] en esas cosas aparentemente mínimas, el sentarnos juntas a la mesa es una forma de mitigar un poco la desigualdad y me hace sentir menos culposa”. No deja de ser curioso que se haya subrayado en las entrevistas la existencia de una cierta “sororidad”: algunas de las feministas que comparten la mesa con sus empleadas domésticas lo hacen sólo cuando están “entre mujeres” y no cuando están presentes la pareja, los hermanos o un hijo mayor.

Para la mayoría, compartir la mesa y eliminar el uso del “uniforme” en tanto marcador cultural y social, fue uno de los cambios –en relación a sus madres, a la generación anterior– cuyo origen es impreciso: ¿fue la influencia del feminismo o de los compromisos de la militancia de izquierda?. Como intuyó una entrevistada: “Creo que en esos tiempos, más que una identidad feminista lo que estaba en juego era retar un orden que jerarquizaba, que ponía al explotado en un nivel inferior”. No obstante, varias de las que un par de décadas atrás tendieron esos puentes con sus empleadas domésticas fueron abandonando esos gestos igualitarios, con el razonamiento implícito de que estarían creando islas de horizontalidad que no eran acogidas ni por su entorno inmediato ni por algunas de las empleadas. Uno de los argumentos esgrimidos fue la “violencia” tácita en una situación artificial: “Yo nunca tuve una casa grande. Comía con mis hijos, de preferencia en la cocina o en el patio que era el lugar común, y con la empleada. Pero tenía problemas cuando iba con mis hijos donde mi mamá. Y allí ella [la doméstica] se sentaba en la cocina y nosotros en el comedor, porque a mi mamá no le entraba en la cabeza que se siente con nosotros. Entonces yo sentía la violencia que se estaba provocando, pero no podía hacer otra cosa, y me di cuenta que [al persistir en compartir la mesa] era exponerlas a una situación que no era la mejor”.

Las cosas fueron cambiando. De un lado, por la sombra regresiva de las madres sancionando gestos incompresibles de sus hijas para con las empleadas, pero también por el “envejecimiento” de la familia pues, como aseguró una entrevistada, los hijos ya adolescentes estaban socializados con las prácticas de otros hogares que mandaban a las empleadas a la cocina, y ellos pretendían una intimidad familiar a la hora de las comidas que no encontraban con la “muchacha” compartiendo la mesa. Y así: “era muy violento para ellas [las empleadas] sentarse en la mesa. Comían ellas mejor, más cómodas, solas en la cocina, después de que todo el mundo se había ido. Yo lo entendí, estaban muy arrinconadas, con cara de “qué hago yo acá”. No era cómodo para ellas”. Los signos de igualdad entre las mujeres se diluirían también en las resistencias de las otras, las domésticas, que se niegan a un rescate que las violenta e incomoda. En otras palabras, según algunas de las entrevistas, las omisiones para romper las jerarquías entre mujeres se deberían también a los muros invisibles levantados por siglos de sumisión. Al respecto, una feminista comenta la negativa de su empleada doméstica a compartir la mesa: “No, de hecho es algo que jamás aceptó ella, la incomodaba mucho. Ella es una mujer

que viene de una familia de pongos de una hacienda de Cuzco, entonces era quebrarle mucho los esquemas pretender sentarla a la mesa conmigo”.

Las madres o los hijos, pero también otras amigas –incluso feministas que no compartían este cambio de normas– llegaron a sancionar esa práctica, como lo recuerda una de las entrevistadas a propósito de sus compañeras del movimiento en la década de 1970: “Simplemente, eso me parecía a mí atroz, porque las mujeres [las trabajadoras domésticas] se sienten incómodas. Además comen asquerosamente, con cuchara y todo, y se te revuelve el estómago de ver cómo comen. Yo me sentía “recontra” incómoda”. Este desasosiego sería entonces compartido por ambos grupos de mujeres. Unas, tratando de desprender el anclaje de subordinación en el que quedaron fijadas las domésticas en sus contactos infantiles, pero finalmente rendidas ante la imposibilidad de coser solidaridades feministas en torno a las comidas pues, para retomar la metáfora de Mary Douglas ya citada, en el orden de esa casa la doméstica es como un zapato sobre una mesa, sucio, fuera de lugar. Y otras, las *pongatornilladas* en su servidumbre y resistentes a los gestos de salvataje que las feministas les tendieron desde la otra orilla para escalar invisibles barreras.

Pero más allá del rechazo social que se guarece en los “modales impropios”, y en donde se agazapa una brecha racial y cultural que ni el feminismo pudo saltar, emerge en los testimonios recogidos un sentido común que se asienta en el Perú –no en vano sede del reino de los Incas y cabecera del Virreinato español– respecto de las estáticas e inamovibles posiciones que determinan a los individuos desde su nacimiento y a la inviabilidad, por tanto, de la mezcla entre grupos sociales diferentes. Es la “clase”, como lo denomina Susan *darling* personaje central de la novela “Un Mundo para Julius” de Alfredo Bryce, o la “cuna”, como lo recuerda la mamá del protagonista del relato “Yo Amo a mi Mami” de Jaime Bayly, repitiendo un gesto infinito que siglos atrás aludió a la pureza de la sangre española como elemento clasificador de categorías sociales en la colonia y a la nobleza nativa cuyas prerrogativas se acrecentaban con su cercanía a los Hijos del Sol.

Así, no es de extrañar entonces la sincera prosa de uno de los más notables narradores contemporáneos, Julio Ramón Ribeyro, quien perteneciendo a una antigua familia de Lima, vivió por varias décadas en París y desde ahí, recreó al Perú en sus relatos. En 1975 el escritor publicó sus “Prosas Apátridas”, una de las cuales recuerda cómo, cenando de madrugada en una fonda con un grupo de obreros, advierte que lo que separa a las clases sociales “no son tanto las ideas como los modales”. El estaba de acuerdo con lo que esos hombres hablaban y habría podido respaldar la huelga que planeaban, pero lo que los alejaba “irremediablemente era la manera de coger el tenedor, y su forma de masticar, de hablar, la vulgaridad de sus ademanes” pues esas forman creaban un “abismo más grande que cualquier discrepancia ideológica”. El escritor, asegura, hubiera comido su bistec mejor frente a un “oligarca podrido, pero que hubiera sabido desdoblar correctamente su servilleta”. Para Ribeyro, los modales son un *legado* y llama la atención sobre la inutilidad del gesto de los *huachafos* que en el Perú son quienes tratan de *saltar de una clase a otra* a través de la imitación de los modales, lo cual “los expone generalmente al ridículo. Pues los modales no se calcan, sino que se conquistan, son como una acumulación de capital, un producto, fruto del esfuerzo y la repetición, tan válido co-



mo cualquier creación de la energía humana. Son el santo y seña que permite a una clase identificarse, frecuentarse, convivir y sostenerse, más allá de sus pugnas y discordias ocasionales” (Ribeyro, 1986: 81-82). No hay resolución entonces, porque el capital acumulado de las buenas maneras, aquello que facilita la contraseña, detecta las suplantaciones. Ante esto, Ribeyro sólo propone una salida, una auténtica revolución que *nivele* los modales inventando otros, *más naturales y soportables*

### Una verdadera profesional

En los primeros años de la segunda ola del feminismo peruano, se adoptaron algunas estrategias para vencer la inconsistencia de su relación con el servicio doméstico: “Nosotras sabíamos que como feministas era una contradicción [contar con servicio doméstico] así que nuestra opción fue la “profesionalización”, darles seguro social, atención médica, horario de trabajo”<sup>2</sup>. Los otros cambios, como ya se mencionó, se establecieron con relación al “buen trato”, pues al igual que lo sugieren las investigaciones ya citadas de Rebolledo para las mapuche y las de Azeredo para las trabajadoras domésticas negras en Brasil, en el Perú las feministas subrayan que la relación que se establece con sus domésticas migrantes andinas es de afecto y de familiaridad. Como aseguró una entrevistada, en tanto se optara por proveer condiciones de trabajo adecuadas y por reconocer la calidad de trabajadoras de las domésticas, se iría desvaneciendo su condición de *muchachas*, lo cual fue también *en defensa de nuestra conciencia de culpa*. Finalmente, articulada a un discurso de derechos, la resolución de esos conflictos internos pareciera resumirse en una conciliación: “Mi feminismo en relación a mis empleadas, ha ido más por el lado de interesarme por ellas, por sus hijos, darles un buen trato, tratar de respetarles sus derechos, sus salidas, de tener una relación profesionalizada, o sea ellas cumplen un trabajo y yo les pago”.

Según algunas investigaciones, en América Latina la profesionalización del servicio doméstico fue un intento de quitarle su pátina de servidumbre, pero incluso esa pretensión mantuvo intocada en la práctica la prédica feminista de la división sexual del trabajo, en la medida que permitió el descargo, desde las feministas, de las tareas domésticas en otra mujer, creando así una nueva cadena de subordinación. Pero además, convertir a las trabajadoras domésticas en “profesionales” es un intento que se hace en –y con los recursos privados de– cada unidad familiar, pasando por el albedrío de las patronas y generando, por tanto, respuestas privadas desiguales (León, 1993: 283).

Otro intento de mitigar la desigualdad fue el apoyo, desde los nacientes núcleos feministas, a la sindicalización de las trabajadoras domésticas. En Brasil, según refiere una investigadora, dos décadas atrás las confluencias entre organizaciones de sirvientas y feministas fueron experiencias frustradas: la lucha de las empleadas domésticas chocaba contra los intereses de las feministas. Las primeras estaban resentidas por identificar a las segundas con un grupo social que las oprimía cotidianamente, y mientras las mujeres del movimiento encontraban en el trabajo remunerado una cierta “liberación” que podían realizar con alguna facilidad por contar con empleadas, para ellas éste era una obligación necesaria para la sobre-

vivencia (Pereira, 1993). Dos sindicatos de trabajadoras domésticas existían en la ciudad de Lima hacia 1970, y los primeros centros feministas entraron en contacto con ellos apoyando un espacio que, aunque reducido por el número de adherentes, permitía transmitir información básica sobre legislación y sobre *cómo negociar mejor con la patrona* como recordó una de sus animadoras. Pero la permeabilidad hacia las ideas feministas viajaba con distintas intensidades y, en lo que respecta a las empleadas domésticas, fue motivo de varias tensiones: una de las feministas voluntarias había organizado un grupo con mujeres que en ese tiempo fueron calificadas de “mayores”, pues estaban alrededor de los cincuenta años de edad. Como lo recuerda una protagonista de ese tiempo, “el colectivo de estas mujeres llevaba funcionando como ocho meses y colaborábamos en muchísimas cosas, hasta que decidimos apoyar una movilización por las calles del Sindicato [de Trabajadoras del Hogar] y se fueron todas, pues nos dijeron que estábamos “soliviantando” a las cholitas y se armó una discusión muy interesante que tenía que ver con la clase social pero también con este desprecio a las migrantes. Era racismo puro”. Y hasta ahí llegó la colaboración entre las feministas de este grupo diverso.

El feminismo, aseguran, trajo consigo un cambio en las conductas individuales de las activistas del movimiento respecto del servicio doméstico. Pero lo que se pretende mostrar, hilvanando anécdotas y recuerdos de algunas de las líderes del movimiento que concedieron los testimonios recogidos en estas páginas, es que pese a los esfuerzos y a los intentos de alivianar las conciencias, los espíritus conversos de las feministas no pudieron sustraerse a las escisiones implícitas en la historia nacional. Los indigenistas de inicios del siglo XX arguyeron que levantaban su voz en defensa de quienes no la tenían, y convirtieron la imagen del indio en un emblema que les facilitó un lugar en el escenario político local, perfil que en muchos de ellos contrastaba con la relación cotidiana de servilismo a la que tenían sujetos a los indígenas de sus casas y sus haciendas. Este contrapunto no tuvo resolución feliz en el paso del tiempo como tampoco lo tuvieron las protagonistas del feminismo, al no poder subvertir el inmovilismo de los roles de las trabajadoras domésticas en sus espacios cotidianos. Quizá porque en ambos casos estamos ante una suerte de laberinto sin Ariadna: los hilos de la madeja están en otras manos, tejiendo en silencio su propia historia.

## Notas

1 Estos recuerdos no parecen privativos de las mujeres. El escritor Fernando Ampuero (Lima, 1949) reflexiona en su artículo “La Teoría de la Malagüa. Narradores Peruanos de Fin de Siglo”: “Mi lado andino, como en la mayoría de los limeños cuya infancia transcurrió en los cincuenta, fue nutrido por los viajes turísticos a la Sierra y sobre todo, por las historias que oía de boca de las empleadas domésticas. Estas últimas, desde luego, dejarían en mí huellas indelebles. La familiaridad que tuvimos los limeños como yo con el mundo andino se debió fundamentalmente a aquellos contactos entrañables con las nodrizas, las amas y las empleadas domésticas que nos han acompañado toda la vida” (El Dominical, Suplemento Cultural del diario El Comercio, Lima, 14.11.99).

2 La primera ley progresista para reglamentar el trabajo doméstico fue dictada en el Gobierno Militar de Juan Velasco en la década de 1970; en ella se establecía la denominación de “trabajadoras/empleadas del hogar” para las criadas, con un énfasis en su condición laboral para contrarrestar la noción de servidumbre, la obligatoriedad de los seguros y beneficios sociales (jubilación, atención médica, vacaciones, etc.), aunque no se determinaba la duración de la jornada de trabajo diaria.