

Barrig, Maruja. Introducción. 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/intrudiccion.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>

**Colección Becas de Investigación CLACSO - Asdi**

---

**El mundo al revés**

**Maruja Barrig**

**E**sta publicación de la Colección Becas de Investigación CLACSO/Asdi es el resultado de una iniciativa innovadora de promoción de la labor de los investigadores senior de América Latina y el Caribe que CLACSO viene desarrollando gracias al sostenido y generoso auspicio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Asdi.

## Colección Becas de Investigación CLACSO - Asdi

### Concurso de proyectos de investigación “Mujeres en América Latina y el Caribe: entre la emancipación y la exclusión”

Programa de Becas Senior CLACSO - Asdi  
de promoción de la investigación social

#### Director de la Colección

Dr. Atilio A. Boron  
Secretario Ejecutivo de CLACSO

#### Area Académica de CLACSO

**Coordinador:** Emilio H. Taddei  
**Coordinadora Programa Regional de Becas:** Bettina Levy  
**Asistente Programa Regional de Becas:** Natalia Gianatelli  
**Revisión de Pruebas:** Daniel Kersfeld

#### Area de Difusión de CLACSO

**Coordinador:** Jorge A. Fraga  
**Arte y Diagramación:** Miguel A. Santángelo  
**Edición:** Florencia Enghel

#### Impresión

Gráficas y Servicios S.R.L.

#### Primera edición

“El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena”  
(Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2001)



Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



Agencia Sueca de  
Desarrollo Internacional

#### Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / CLACSO

Callao 875, piso 3° (1023) Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301 - Fax: (54-11) 4812-8459  
e-mail: [clacso@clacso.edu.ar](mailto:clacso@clacso.edu.ar) - <http://www.clacso.edu.ar> - <http://www.clacso.org>

ISBN 950-9231-67-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**El mundo al revés:**  
**imágenes de la Mujer Indígena**

**Maruja Barrig**



## **Agradecimientos**

Este libro no hubiera sido posible sin la iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que con el patrocinio de la agencia sueca de cooperación ASDI/SAREC abrió la posibilidad de acceder a becas de investigación, apoyo que me permitió el tiempo y las condiciones para desarrollarlo. Un agradecimiento especial para Bettina Levy, Coordinadora del Programa de Becas de CLACSO, por su confianza y entusiasmo, y también por su tolerancia ante mis dificultades para cumplir con las plazos establecidos.

Mi reconocimiento también al Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES) por acogerme como investigadora asociada, lo cual facilitó mi postulación a la beca, y al interés y cariño de su personal en esta travesía, particularmente de Juan Rheineck, su director.

En estos meses, e incluso cuando el libro era sólo una idea, las sugerencias y el aliento constantes de María Emma Mannarelli y Patricia Ruiz Bravo fueron invaluable. Las gracias a ellas, y también a María Angela Cánepa y a Sonia Alvarez, quienes me “levantaban la moral” con sus contribuciones. Mi agradecimiento a Mirko Lauer, quien leyó y comentó los borradores iniciales de la investigación y generosamente me abrió su biblioteca sobre indigenismo.

La versión preliminar de este libro fue leída por Angela Arruda, Jeanine Anderson y Carlos Franco, amigos solidarios que me ayudaron con sus comentarios y preguntas. No obstante, como se suele decir, los errores que permanecen en el texto son de mi absoluta responsabilidad.

A lo largo de estos meses, mientras escribía el libro, me dejaron personas cercanas y queridas, entre ellas Ricardo Barrig. A su memoria queda dedicado.

*Maruja Barrig*



# Índice

<b>Introducción</b> .....	11
<b>UNO</b>	
<b>Capítulo 1</b>	
Sucios, macabros e inferiores .....	19
<b>Capítulo 2</b>	
Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico.....	33
<b>Capítulo 3</b>	
Las iluminadas .....	47
<b>Capítulo 4</b>	
Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares.....	59
<b>DOS</b>	
<b>Capítulo 5</b>	
El color de los mitos .....	71
<b>Capítulo 6</b>	
Resistirá por siempre al invasor .....	81
<b>Capítulo 7</b>	
Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres).....	99
<b>Y final (¿es posible concluir?)</b> .....	117
<b>Bibliografía</b> .....	121



## Introducción

¿Qué tienen que decir sobre la mujer indígena en el Perú las feministas y los operadores de proyectos rurales de desarrollo? Un grupo en Lima y las principales ciudades del litoral del país, y el otro asentado en zonas sobre los 3.000 metros a nivel del mar, ambas colectividades supuestamente hermanadas por su amplia preocupación por el bienestar de la mujer pese a las distancias geográficas. Pero no de cualquier mujer, sino de la indígena andina cuya imagen oscila, en las representaciones de los criollos, entre la sonriente cholita de mejillas con rubor y flores en su sombrero de fieltro, y la india cansada, empobrecida y de mirada torva frente a los ojos ajenos. Entre ambos extremos, no obstante, emerge otra figura recreada por los indigenistas, la de una mujer andina que se yergue altiva y sabia, incommovible y férrea en la defensa de las tradiciones culturales de los Andes, una imagen tan poderosa y perdurable como el Reino de los Incas.

Mi propuesta de investigación, sometida al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en 1999, pretendía responder a una curiosidad y a una preocupación, ambas inquietudes difíciles de conciliar, como se verá en las siguientes páginas. La curiosidad obedecía a una suerte de incursión personal en el pasado; se trataba de indagar las causas de las omisiones de las feministas de la década de 1970 respecto a las mujeres de zonas rurales andinas ¿Cómo así, a diferencia de las feministas del Ecuador y Bolivia, las peruanas no habíamos logrado hilvanar un par de ideas coherentes sobre la realidad de estas mujeres ni decodificar la parafernalia de interpretaciones ritualizadas que suelen escucharse en la academia y en las instituciones de promoción del desarrollo sobre ellas? ¿Será quizá porque, al igual que en el caso de la relación entre las feministas (blancas) y sus sirvientas (negras) en el Brasil, el servicio doméstico depositado sobre los hombros de una mujer andina habría abonado también en el Perú lo que la investigadora brasileña Sandra Azeredo calificó de “conspiración del silencio”? ¿Cómo podíamos convivir las feministas, quienes nos preciamos de una sensibilidad exacerbada respecto de la situación de postración de las mujeres,

con una criada, generalmente de procedencia andina, que en las condiciones laborales urbanas se coloca en el último peldaño del prestigio social?

Mi curiosidad iba más allá del mundo feminista, y se extendía también a otras mujeres y hogares: a los espacios segmentados de sus casas, donde el cotidiano es compartido con una mujer ajena, como la empleada doméstica, cuyo desfase de la familia para la cual trabaja se marca porque viste un uniforme, por el tipo de habitación que ocupa, en el uso de elevadores para “la gente” y para el servicio en los edificios residenciales, e incluso en los autos, pues si la patrona lo conduce, la criada viaja atrás. ¿Qué había en la base de esa segregación?

Personalmente, el racismo me ha parecido una respuesta fácil a estas y otras preguntas que se han ido acumulando en los últimos tiempos en la región andina, principalmente desde las efemérides de los 500 años del descubrimiento de América. Al igual que el machismo, las palabras concluyentes pueden terminar por no explicar nada. Más aún, sin ignorar los racistas epítetos que se escuchan a diario en las calles limeñas sobre los “indios de porquería”, los “cholos que nos invaden” y los “negros tal por cual”, suelo disentir de quienes no incorporan en sus análisis sobre el racismo importantes señales de cambio entre los migrantes andinos en la ciudad, especialmente en la forma como el espacio urbano ha comenzado a ser apropiado y reelaborado por ellos, y en el cierto orgullo con que estos “nuevos limeños”, como los bautizó el sociólogo Gonzalo Portocarrero, se están liberando de esa tutela condescendiente que suele victimizarlos.

Así que concluir en el racismo como sentimiento también compartido por las feministas limeñas a modo de explicación para esta omisión respecto de las indígenas de la sierra y las andinas del servicio doméstico, no era suficiente. Al plantear la pregunta en mi propuesta a CLACSO, intuí algunas respuestas. Habiendo sido yo misma activista del movimiento feminista de los años 1970, estaba consciente de la ausencia de ese interés entre nosotras, y tenía la hipótesis de que nuestra militancia política –en la izquierda primero y en el feminismo después– había oscurecido, si existió, una franja de duda respecto de la validez de nuestras propuestas, tributarias de la Ilustración. Ciertas verdades, que ofrecen una visión empaquetada del mundo, no cobijan particularidades. Desde “el” partido –cualquiera que fuera, maoísta, trotskista o simplemente leninista– tuvimos la convicción de la bondad universal de nuestros postulados; después, en nuestros colectivos feministas, no cupo sospecha de la monolítica y generalizada existencia del patriarcado que oprimía a todas las mujeres por igual. Aunque, claro, estas hipótesis no bastaban para entender la incomodidad con la cual muchas veces lidiábamos con la culpa agazapada de contar con servicio doméstico.

Las primeras mujeres enroladas en el activismo feminista de la década de 1970 teníamos casi un mismo perfil: sectores medios, formación universitaria en humanidades, compromiso con la izquierda, mayoritariamente limeñas. Compartíamos también una cierta endogamia capitalina, ese aire de familia tan proclive en los “viejos limeños” que enarbolaban como un blasón lo que en realidad era un parroquialismo de la Lima que se resistía a ceder territorio a los migrantes andinos en los años de 1960. Fuimos socializadas con las constantes alusiones a una “invasión” de los Andes que iba cambiando el rostro de

la ciudad, y también con la presencia del servicio doméstico en las casas, criadas que estaban ahí “desde que una abría el ojo”, como lo recordó una feminista entrevistada para este libro. Fue entonces difícil, desde el ideario de la igualdad de las mujeres, desandar los pasos en la búsqueda de nuevas formas de relación con las andinas/empleadas. El giro, para quien lo dio, fue complicado. Hubo que lidiar con ideas sedimentadas en el país criollo sobre los indios, imagen corroída por la desconfianza y el temor, aunque sus aristas más afiladas hubieran comenzado a limarse antes, con nuestra militancia en la izquierda y/o en la Teología de la Liberación. Pero a medida que mi investigación fue avanzando, me di cuenta que había cometido un error: la sirvienta (indígena) de los años 1950 y 1960 en Lima, no era la empleada del hogar (chola) de las décadas de 1980 y 1990. Los pueblos de procedencia de las criadas se estaban *desandinizando*, por llamar de alguna manera a los cambios que comenzaron a producirse en pueblos de la serranía hace treinta años, y las migrantes a *desindigenizarse* como resultado de la educación y un mayor contacto con las costumbres urbanas. Como lo recordó una feminista a quien entrevisté para este estudio, nuestra relación con las domésticas fue con las cholos, con este símbolo de tránsito y de síntesis entre dos realidades y dos mundos.

Si las ideas anteriores respondían a mi curiosidad, la preocupación a la que aludí líneas arriba tenía que ver con mi experiencia de más de diez años como consultora, principalmente de organizaciones no gubernamentales de desarrollo, evaluando proyectos, asesorando al personal para la “incorporación de la perspectiva de género” en los programas, y organizando talleres para funcionarios, hombres y mujeres, de lo que en la jerga se conoce como “planificación con perspectiva de género”. Cuando una o más de estas actividades eran realizadas con instituciones que operaban en pueblos rurales andinos de Perú, Bolivia y Ecuador, tarde o temprano aparecían reparos entre los profesionales, generalmente hombres, que mostraban su escepticismo respecto de la validez de las relaciones de género como categoría analítica en los Andes. Los argumentos en los que dichos reparos se apoyaban eran varios: hombres y mujeres trabajan por igual en su parcela; son las esposas las que administran los recursos de la familia; no importa que ellas no participen en las asambleas comunales, pues tienen más poder al influir en sus parejas; en la cosmovisión andina no existen relaciones de subordinación sino de complementariedad entre los sexos. Hace unos años, en una reunión de trabajo en Llallagua (Potosí-Bolivia) en la que me encontraba presente, el abogado asesor de una federación campesina se indignó ante la intromisión de un concepto de moda –el género– importado de Europa y de los Estados Unidos que “no tenía nada que hacer” en la realidad aymará, y que lo único que lograba, en su opinión, era alterar la relación de la familia indígena, al igual que la Ley de Violencia Familiar, que constituía un atentado contra la mujer pues pretendía despojarla de la protección de su marido.

En Ecuador, un proyecto “políticamente correcto” de una ONG, dirigido a las mujeres rurales, había partido del diagnóstico de la experiencia femenina en el tejido, asesorando con nuevas técnicas de teñido de la lana, perfeccionamiento de la confección y diseños de sacos. La intención era fortalecer a un grupo de tejedoras en la comunidad, permitirles ingresos monetarios, e indirectamente

elevant así su posición social y autoestima. Hasta ahí, el proyecto era impecable en su formulación. Pero una vez que los sacos estuvieron listos, la institución encontró varios problemas no previstos: las mujeres eran monolingües quechuas o con escaso manejo del español, lo cual les impedía comercializar ellas mismas sus productos en el poblado urbano más cercano, dado que el español es la lengua del mercado. Por otra parte, existía una tácita sanción social hacia las mujeres que viajaban fuera de su comunidad, y por lo tanto, aún cuando hablaran castellano, difícilmente se hubieran animado a desafiar la costumbre. Finalmente, eran analfabetas, y por ende pasibles de ser “engañadas” por los intermediarios comercializadores. Como consecuencia, fueron los varones, cónyuges y autoridades de la comunidad quienes viajaron a la ciudad, vendieron los productos y redistribuyeron las ganancias a su albedrío. Las tejedoras se desalentaron, y el proyecto languideció. Este es sólo un caso de los varios encontrados durante mi trabajo, y cuya evidencia no motivó entre los operadores de proyectos una reflexión más minuciosa sobre cómo el virtual enclaustramiento de las mujeres andinas en sus comunidades y el restringido acceso a una serie de recursos institucionales aceptaban una lectura de discriminación. La igualdad entre hombres y mujeres campesinos persiste en el imaginario de muchísimos operadores de proyectos rurales en zonas andinas, y el rechazo al concepto de género, en tanto “moda occidental”, se ve facilitado por esa percepción.

Al unir mi curiosidad en un caso con mi preocupación en otro, fueron surgiendo dos imágenes irreconciliables sobre la mujer andina que me hicieron dudar: ¿me encontraba frente a una investigación, o ante dos? Por un lado, la lectura de bibliografía sobre el servicio doméstico en América Latina me resultaba insuficiente para comprender esta relación especial entre una criada (andina) y una feminista (criolla). Parecía necesario conocer más acerca de los discursos sobre los y las indias que ahondar en la relación laboral con las trabajadoras del hogar. Hurgando en libros sobre racismo y en viejos folletos que trataban de explicar “el problema del indio”, fue emergiendo esta imagen del indio traicionero e inferior, y por tanto condenado a estar al servicio de otros, junto con otra persistente concepción del indígena como minusválido. Simultáneamente, otro discurso, indeleble desde el siglo XVII, nos conducía a una visión autárquica del mundo andino: una pureza esencialmente bondadosa de los indígenas, que intentaba preservarse de la trasgresión del mundo occidental. La mujer andina, sucia, ignorante, irredimible frente a la civilización y al progreso, convivía con la indígena altiva y orgullosa de sus tradiciones que rechazaba al invasor de cualquier signo y siglo. ¿Cómo conciliar ambos discursos?

El concepto de representaciones sociales vino en mi auxilio. Estas, aseguran los teóricos, son imágenes que condensan un conjunto de significados, de sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede. Son también categorías que clasifican las circunstancias, los fenómenos e incluso a las personas con las que nos vinculamos. Las representaciones sociales, para algunos equivalentes al sentido común, pueden incluso convertirse en teorías. Pero al ser una forma de conocimiento social, las representaciones están relacionadas con el contexto y los códigos, los valores e ideologías, las posiciones y pertenencias sociales específicas de los sujetos que las formulan. Así, no sería entonces de ex-

trañar que entre las élites, e incluso entre sectores de la clase media criolla, los discursos sobre los indígenas segreguen argumentos coloniales respecto de su incompetencia e inferioridad, rasgos que los constituyen y determinan. Pero dado que la representación social debe ser consistente con el sistema de evaluación del individuo, esta reconstrucción puede adoptar otra figura, incluso opuesta, si son “amigos de los indios” quienes hablan sobre ellos. Un objeto, entonces, no existiría en sí mismo, sino por la relación que una persona o grupo establece con él; y es esta relación sujeto-objeto lo que determina el objeto mismo, y se constituye en la realidad (Jodelet 1988: 472-475; Abric, 1994: 12-14).

Si es el código de valores y la posición de las personas lo que determina la representación, no fue insólito entonces el hallazgo de la pervivencia de los discursos arriba reseñados sobre las mujeres indígenas: por un lado, los criollos verdaderos y los actuales, por denominar de alguna manera a la gente de las ciudades de la costa, anclando su representación en las espantosas imágenes de los nativos sin alma a la espera de ser civilizados; del otro, los y las profesionales de ONGs andinas, andinos ellos mismos, glorificando el legado pre-hispánico y cautelando la supervivencia de la “raza”, pues así se aludía a los indígenas peruanos. En ambos casos, si tratara de identificar un temor común, antiguo y enquistado en las personas que hablaron o escribieron sobre las y los indígenas, el puente que une a ambas orillas sería el miedo a la contaminación. Es ésta una aprehensión explícita de los viejos limeños frente a los andinos que penetran en los espacios urbanos a manera de invasiones de migrantes, y en sus casas sirviendo las tareas domésticas; el uniforme de servicio y los espacios segmentados dentro de los hogares fungen de conjuro. Hay temor a la contaminación también entre quienes idealizan la pureza de las comunidades de altura ante la invasión del mercado, de las costumbres ciudadinas, de las modas occidentales como el concepto de género, y ciertamente rechazo al mestizo, ese híbrido que pone en riesgo la continuidad de la “raza”. Como afirmó la antropóloga Mary Douglas, lo sucio representa la materia fuera de lugar, la amenaza del orden.

He tenido dificultades para vincular en el libro ambos segmentos, quizá también porque con su presentación en dos partes indirectamente estoy demostrando ser prisionera de esta representación dicotómica de la cual, en el Perú, somos varios tributarios. He debido también evitar la tentación de ir refutando a los autores antologados, y no perder de vista que no escribía sobre la realidad sino sobre las ideas, unas veces confluyentes y otras antagónicas, acerca de la realidad. Si el temor a la contaminación es el puente que me permitió transitar ambos grupos de representaciones, la otra imagen recurrente que surgía al confrontarlos era la del Mundo al Revés; la reiterada frase del cronista indio Guamán Poma de Ayala, para describir los efectos de la invasión española: los indios eran ignorantes y traicioneros para unos, guerreros y nobles para otros; las mujeres indígenas son sabias y trabajadoras para ciertos peruanos, sucias e inferiores para otros. Estas representaciones binarias, en varias ocasiones, emergían ante mí como imágenes “al revés”. En este libro, que no pretende ser más que una crónica de los discursos, recurrí a la literatura de ficción y también a los ensayos, incluso de autores no muy difundidos pero cuyas ideas graficaron en su tiempo el sentido común acerca de los indígenas. En esta última empresa

me auxilió una dosis de *serendipity* aquellos hallazgos afortunados que en las bibliotecas se convierten en descubrimientos alentadores para la investigación, sobre los cuales escribió el documentalista Gustavo von Bischoffhausen.

Este libro se divide en dos partes. En la Parte Uno, el primer capítulo es un intento de responder a la pregunta de quién es el “indio” peruano y se refiere a las dificultades para definirlo, más aún si tenemos en cuenta las diferencias y dinámicas regionales: físicamente no son iguales los morochucos de las pampas ayacuchanas a los campesinos de Andahuaylas, y ser indígena en el rico Valle del Mantaro no es lo mismo que serlo en las heladas alturas de Huancavelica. En el segundo capítulo, intento establecer las relaciones entre la representación homogeneizante de la población indígena andina y el servicio doméstico, sus reglamentaciones y el traslado de la segmentación territorial a las fronteras reducidas de una casa. El tercer capítulo se refiere a los orígenes del feminismo en el país y recoge las opiniones de ocho feministas, mujeres profesionales entre los 45 y los 55 años de edad que viven en Lima y que en las últimas décadas se perfilaron como activistas o investigadoras en el campo de las relaciones de género. En sus intentos de conciliar su militancia feminista y su necesidad de contar con servicio doméstico, estas mujeres desarrollaron diversas estrategias de acercamiento a las “andinas”, que se resumen en el capítulo cuarto.

En la Parte Dos, el quinto capítulo del libro recorre algunas de las fuentes de la construcción del mito de un Imperio Incaico unificado, benevolente y próspero, cuyas bases de armonía habrían sido destruidas por la conquista española del siglo XVI. Este parece ser el origen de un proceso inverso, que invoca para su rechazo a la contaminación viejos discursos en contra del colonialismo: corroyó todo lo bueno que existía, y trajo todo lo malo; rechazamos, por tanto, lo foráneo. Fuente de orgullo para los peruanos, pero en particular para los habitantes de los departamentos serranos, este mundo idealizado que preserva el equilibrio entre hombres y mujeres es recreado también por algunos de los profesionales de cuatro ONGs que están asentadas en el departamento de Cuzco y que irradian sus acciones a la mayoría de sus provincias. Dieciocho funcionarios, hombres y mujeres, entre promotores y directivos de esas instituciones, aceptaron ayudarme en esta investigación, prestándose a entrevistas largas e informales. Salvo tres de ellos, los demás eran cuzqueños, bilingües en el idioma quechua, y por la construcción gramatical de su español posiblemente el quechua fuera su lengua materna.

Si este capítulo seis se centra en la preservación de la pureza, el siguiente aborda las resistencias, tanto de las mujeres andinas para aceptar su marginación, como de los funcionarios, principalmente varones, para asumir que las relaciones de género son una dimensión imprescindible del desarrollo. Si el juego de imágenes refleja un mundo en armonía, los cuestionamientos a la desigualdad en la distribución de poder entre hombres y mujeres andinos abren las dudas sobre la validez de esa representación. Y más aún, lo extraño a la comunidad –el género y las nociones de subordinación femenina en Occidente– alterará esa armonía. Quizá las últimas páginas puedan parecer una especie de aterrizaje forzoso en la realidad cotidiana de las organizaciones no gubernamentales y en las cavilaciones de las agencias de cooperación internacional pero, como se mencionó al inicio, la preocupación que dio origen a este libro tiene también que ver con el mundo real.