

Barrig, Maruja. Capítulo 2: Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico. 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/p2.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 2

Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico

*“Los blancos no podemos vivir sin cholos, Joaquín.
Porque entonces ¿quién trabaja para nosotros,
quiénes son nuestros obreros, nuestra mano de obra?
Tienen que ser los cholos, pues. ¿Y quiénes son
nuestras empleadas, nuestras cocineras, nuestras
lavanderas? Tienen que ser las cholos, pues.”*

Jaime Bayly, “No se lo Digas a Nadie”

Hasta hace relativamente poco tiempo, era habitual encontrar carteles que pendían de la puerta de las casas de sectores medios, solicitando una empleada doméstica en los siguientes términos: *Se Necesita Muchacha, Cama Adentro, Sin Colegio*

“Muchacha”, apelativo frecuente para las domésticas, no alude a su edad, sino a su condición social: personas permanentemente menores, requeridas de tutelaje dado su limitado juicio. La “cama adentro” (en otros países llamada “puertas adentro”) insinúa la dudosa ventaja para la doméstica de un ahorro en la vivienda, pero al mismo tiempo el enclaustramiento encubierto, que permite una disponibilidad sin límite de tiempo al servicio de la familia contratante. Y “sin colegio”, pues la escuela puede restar horas a la atención de los patrones.

En América Latina, el servicio doméstico ha sido una de las formas más importantes de empleo femenino, y en contraste, también la ocupación menos regulada legalmente e incluso menos susceptible de ser fiscalizada, lo cual en la práctica deja al albedrío de los empleadores cuestiones laborales tan elementales como la duración de la jornada, las vacaciones, la seguridad médica, etcétera (Kuznesof, 1993). Para algunas investigadoras, esta actividad ofrece ventajas tanto a mujeres migrantes jóvenes, que tienen así una puerta de entrada a los usos urbanos, ocasionalmente a la escolaridad y a una vivienda temporal, como también a quienes las contratan, pues respaldan las necesidades laborales y aspiraciones profesionales de las latinoamericanas de sectores medios. Para otros, la relación entre patrona y empleada puede exhibir visos de “dominación total”: se aísla a la empleada en la casa, atemorizándola por los peligros y asechanzas del mundo exterior; se ejerce una apropiación sistemática de su tiempo libre; y por último, se despliega sobre ella violencia verbal, y eventualmente física (Portocarrero, 1993).

Como se verá en las páginas siguientes, las nociones de tutela y protección a los pueblos indígenas conquistados partieron, entre otras consideraciones,

de su ignorancia y de su estado primitivo: eran almas que necesitaban ser moldeadas en el temor a Dios y en los usos del progreso. Se trata de un río subterráneo de representaciones que gotea aún en la relación con el servicio doméstico, atravesado de contradicciones y, en el mejor de los casos, de ambigüedades. Por otro lado, para un observador externo es difícil conciliar las declaraciones de las patronas, quienes aseguran que tratan a la empleada como un miembro más de la familia, con las condiciones cotidianas de este peculiar familiar, que duerme en un pequeño cuarto, come en la cocina con vajilla distinta a la de sus patronas y viste uniforme, como anotó una antropóloga norteamericana en su investigación sobre el servicio doméstico en Lima, treinta años atrás (Smith, 1971).

Unos nacen para servir y otros para ser servidos

Según la historiadora Karen Spalding, los conquistadores españoles trasladaron a la colonia una diferenciación entre la nobleza y los comunes, uno de cuyos criterios principales de distinción era el del servicio. La sociedad se dividía entre aquellos que servían a otros y los que eran servidos, o que por lo menos no eran sirvientes de nadie. El concepto de servicio fue un signo inequívoco de posición social, incluso, en opinión de Spalding, en un grado mayor que el trabajo manual en sí. Pero la relación servil del indio con el español adquirió formas coloniales específicas: la población indígena debía pagar tributo y realizar servicios de trabajo –la *mita*– justificados como su retribución hacia los conquistadores por los dudosos beneficios que recibía de la colonización, como la religión y la civilización.

Estas obligaciones, no obstante, no se impusieron a todos los habitantes nativos. Los nobles indios y los mestizos quedaron exonerados de esta forma de trabajo forzado, lo cual en la práctica derivó en que el indio común estuviese estrechamente asociado a –e identificado con– las formas más serviles de trabajo manual. Los indígenas fueron el único grupo de la sociedad colonial al que se podía obligar regularmente a cumplir tareas que nadie quería hacer, a realizar trabajos físicos pesados para otros. Eran los trabajadores serviles de la colonia, los peones de la hacienda, los trabajadores no calificados en las minas, y el sirviente o *pongo* del español. En opinión de Spalding, esta situación condujo a que, en el siglo XVII, el hecho de que los indígenas se ocuparan de las tareas más denigrantes no fuera considerado el resultado de la conquista y la dominación, sino una consecuencia de su natural servilismo e inferioridad, conclusión acompañada por el desprecio hacia quienes eran distintos e inherentemente inferiores (Spalding 1974: 151-170).

Quizá una de las conclusiones más pertinentes del análisis de Spalding para los propósitos de estas páginas sea el revelar que la urdimbre de la dominación colonial no se tejía entre individuos sino entre sociedades, sellando la estructura jerárquica entre los indios y los no-indios, y engomando la imagen del indígena con los trabajos serviles, como lo recuerda el epígrafe de la novela de Jaime Bayly al inicio de este capítulo, expresado por el padre del protagonista:

“quiénes sino los cholos son nuestra mano de obra, nuestros obreros, cocine-
ras, lavanderas”. Esta humillada subordinación de un grupo humano resultó
más permanente que la marca grabada a fuego en el cuerpo de un esclavo ne-
gro, pues en la medida que éste tenía una relación de subordinación individua-
lizada con su amo, su liberación dependía de una serie de transacciones, tam-
bién personalizadas, donde el cuerpo de las esclavas solía ser una pieza de in-
tercambio para su libertad y movilidad social, como lo han estudiado para el
Perú las historiadoras Christine Hunefeldt y María Emma Mannarelli.

Si la inferioridad de la población indígena no la capacitaba más que para
la servidumbre, también la inhabilitaba para “crecer”: según la legislación col-
onial, el indio era un menor de edad. Como lo recuerda Roulet (1998), desde
el siglo XVI se había desarrollado la doctrina de la tutela, según la cual unas
naciones, en virtud de su “condición de cristianos y por su superior madurez”,
gobernaban a los pueblos colonizados procurando su bienestar. Era la barba-
rie de los indígenas, puesta en evidencia por su diferencia cultural, lo que per-
mitió limitar o desconocer sus atributos soberanos y tender una capa protecto-
ra sobre ellos, tildados de ignorantes. La ignorancia que se le atribuye al indí-
gena –y por extensión al cholo– en los tiempos que corren, residiría entonces
no en su condición de iletrado, sino en los resabios de su estado primitivo, una
suerte de pecado original que obliga a tutelarlos y por lo tanto a infantilizarlos.

Esta representación de los indígenas, mimetizados con la servidumbre
–condición donde habrían sido conducidos por su corto entendimiento– se
mantuvo hasta inicios del siglo XX. Así, en una descriptiva “Sociología de Li-
ma” publicada en 1902, Joaquín Capelo detalla minuciosamente la vida de la
ciudad, sus casas, y las relaciones con el servicio compuesto, además de por
algunos indios, por negros y otros grupos raciales “inferiores”. Los servidores
domésticos, colectivo principalmente femenino, constituían para el autor una
“clase” que aceptaba su estado inferior, siendo improbable que renunciaran a
él “sea en razón de estar habituados a esa vida, sea en razón de su nivel in-
tellectual muy bajo y de lo estrecho del horizonte de sus aspiraciones; sea en fin
por cierta pereza moral” (Capelo, 1902; citado en Mannarelli, 2000).

Entonces, al canto de la imagen de un indio feroz y traicionero, convive
otra no menos sesgada e igualmente persuasiva: la de un infeliz de limitado en-
tendimiento. Las causas de esta desventaja podrían ser múltiples, como lo re-
cuerda un extraordinario pasaje de la novela “Aves sin Nido”, de la escritora in-
digenista Clorinda Matto de Turner, a fines del siglo XIX. Don Fernando, un
sensible empresario costeño que accidentalmente se encuentra viviendo en un
pueblo andino, le explica a su esposa las razones del actual estado de “la raza”:

“[...] está probado que el sistema de la alimentación ha degenerado las fun-
ciones cerebrales de los indios. Como habrás notado ya, estos deshereda-
dos rarísima vez comen carne, y los adelantos de la ciencia moderna nos
prueban que la actividad cerebral está en relación de su fuerza nutritiva.
Condenado el indio a una alimentación vegetal de las más extravagantes,
viviendo de hojas de nabo, habas hervidas y hojas de quinua, sin los albu-
minoides ni sales orgánicas, su cerebro no tiene de dónde tomar los fosfa-

tos y la lecitina sin ningún esfuerzo psíquico; sólo va al engorde cerebral, que lo sume en la noche del pensamiento, haciéndole vivir en idéntico nivel que sus animales de labranza” (Matto de Turner [1889] 1974: 81).

Pedro Zulen, un intelectual que trascendió en la historia peruana principalmente por su defensa de los indígenas, concluyó a inicios del siglo XX que el indio es “de una gran voluntad, pero de una pequeña inteligencia”, porque sólo una “pequeña inteligencia” podría haber sido la razón por la que históricamente hubiera sido constantemente “engañado y decepcionado” (citado en Kapsoli, 1980: 26). Asimismo, el postulado prioritario de los estatutos del Grupo Resurgimiento, otra agrupación pro-indígena fundada en Cusco a fines de la década de 1920 por un grupo de intelectuales cusqueños y limeños, decía: “Amparará material y moralmente a los indígenas a quienes considera como hermanos menores en desgracia” (Revista Amauta, Lima, enero 1927, N° 5). Ante varias de estas iniciativas reaccionó en 1927 el indigenista Luis Valcárcel, acusándolas de reducir al indio y de emocionarse en su filantropía por considerarlo incapaz e infeliz: “Pro indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quien domina cinco siglos” (Valcárcel [1927] s/f.: 29-30).

El discurso liberal acerca de los indios pareciera, en efecto, tener una doble faz: por un lado los indios son criaturas ingenuas que no llegan a la categoría de adultos, objeto de manipulación, y desprovistos de voluntad y de la capacidad de expresarse y de asumir su propia defensa. Por otro lado, el discurso trasluce una estrategia de condescendencia hacia los inferiores: la magnanimidad de tratar a los indios como “seres humanos” (Guerrero, 1994: 199). Trazas de estas imágenes se desplegaron en el Perú entre 1996 y 1998, a propósito de una masiva campaña gubernamental de planificación familiar que priorizó la ligadura de trompas (AQV) en las zonas rurales andinas, con la constante oposición de la Iglesia Católica al mismo tiempo que algunos grupos feministas ventilaban decenas de denuncias de violación de derechos humanos de las campesinas, que habían sido presionadas por personal de salud para realizarse la operación¹.

Desde la Iglesia y sus portavoces eclesiásticos y laicos, el argumento que se agitó para movilizar a la opinión pública fue hilvanando los calificativos de *pobres, ignorantes, poco instruidas, miserables, campesinas* por lo demás, *indígenas*, llegando incluso a insinuarse que se estaba frente a un caso cercano al genocidio étnico. En este juego de oposiciones, la jerarquía católica y sus seguidores no llegaron a mostrar carta alguna que aludiera a los derechos de esas mujeres, entre ellos el de optar por un método de planificación familiar. Esa perspectiva –la ignorancia, la miseria, la minoría de edad de las campesinas andinas– fue también destacada por las feministas:

“Nosotras creemos, a diferencia de otras posiciones radicales, que las parejas tienen todo el derecho de planificar su familia. Sin embargo, lo que no vamos a permitir es que el gobierno, en su afán de disminuir la pobreza, decida aprovecharse de la población ignorante para esterilizarla [y preguntada sobre si existen denuncias de las personas que han sido sometidas a esta intervención sin su autorización] No, ese es el gran

problema. Las usuarias todavía no consideran esto como una violación a sus derechos. Además, ya te podrás imaginar a una mujer quechuahablante diciéndole al policía lo sucedido, obviamente que lo único que va a conseguir es que se burlen de ellas y que las lastimen” (entrevista a Giulia Tamayo, investigadora del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Diario La República, Lima, 30 de diciembre de 1997).

Si la servidumbre de un grupo humano como el indígena se asienta en su naturaleza, que lo inhabilita para otras tareas que no sean las físicas y el estar bajo el mando de otros, ciertas concepciones apuntan a una extraña mezcla de compasión y tutela.

No son los sirvientes, sino las sirvientas

Diversas investigaciones sobre la movilidad espacial y social de la población indígena en la colonia sugieren que no eran “los indios” quienes estaban al servicio de los vecinos de una ciudad andina, sino las indias –mujeres solas, mujeres con sus hijos, huérfanas, sólo en algunos casos núcleos familiares completos en la atención de tareas domésticas. Este extenso personal femenino aposentado en las casas de españoles, criollos y notables se constituyó para ellos, a fines del siglo XVII, en una estrategia para asegurar una servidumbre sumisa en las ciudades. En los centros urbanos, las mujeres quedaron recluidas; los hombres indígenas, en cambio, se hicieron caminantes, arrieros que en sus viajes comían y vestían a la usanza de sus patrones (Glave, 1989: 330, 361).

En la ciudad de Lima, en los albores del siglo XX, el trabajo doméstico constituía la segunda ocupación que concentraba mujeres, sólo antecedida por la costura. Según el análisis de los censos de la ciudad realizados en 1908, 1920 y 1931, existía una segregación de las ocupaciones no sólo por sexo, sino cruzada también por el factor étnico: las mestizas eran mayoría en corte y confección, y se registraba una alta concentración de mujeres negras en el lavado, la cocina y como amas de leche. No obstante, en 1908, el 40% de las domésticas eran, según el Censo, “indias” (Miller, 1987). Podemos deducir que las indígenas tenían mayores problemas para encontrar un trabajo doméstico que las ubicara al tope de la jerarquía de la servidumbre, como las amas de llaves o amas de leche, pues sus limitaciones lingüísticas y culturales las colocaban en una situación de desventaja respecto de las sirvientas negras. Posiblemente formaban parte de los auxiliares de última categoría que eran los y las “muchachas” (Capelo, 1902, citado en Mannarelli 2000). Ya en el siglo XVII el 40% de la población esclava de origen africano estaba en Lima, lo cual marca la naturaleza urbana y limeña que seguiría caracterizando a las y los negros. Frente a este hecho, las mujeres andinas no podían competir en el mercado laboral muy fácilmente (Stockes, 1987: 178).

En su investigación sobre los cambios culturales en Lima a inicios del siglo XX, y en base a la información recogida por Joaquín Capelo, la historiadora María Emma Mannarelli concluye que al estar la servidumbre compuesta en su mayoría por mujeres, esta asociación entre lo femenino y el servicio doméstico

era particularmente inferiorizante, pues el trabajo en general, y especialmente el manual, no otorgaba status, sino todo lo contrario. Adicionalmente se movilizaba una suerte de fiscalización sobre la vida privada del personal de servicio, pues al compartir la vivienda con sus patrones se les exigía buenas costumbres y conducta honrada (Mannarelli, 2000: 307-319). El espacio físico de una casa, y las relaciones jerárquicas en su interior, habrían recuperado la representación social de grupos subalternos racialmente diferentes realizando trabajos desdeñados por su pátina de servicio. Pero estos grupos –niñeras, cocineras, lavanderas– eran predominantemente femeninos, e inferiores por su incapacidad de desempeñar otra ocupación que no estuviera sujeta a una obediencia más allá de lo laboral. En ellos, la sumisión era balanceada con retazos de afecto.

Estudios realizados sobre las empleadas de servicio negras en el Brasil, y mapuches en Chile, cuya pertenencia étnica o racial inequívocamente las arrincona a un lugar socialmente subordinado, sugieren que las patronas desarrollan con ellas una especie de cruzada civilizadora en el ámbito doméstico. Tal como ocurre en el Perú, y como sucedía desde la protección legal sui géneris a los indígenas en la colonia, estas mujeres son vistas como personas ingenuas, presas del engaño fácil en su vida personal, y que por tanto requieren consejos, asesoría y orientación en una serie de asuntos privados. La diferencia entre patronas y empleadas, entonces, va más allá del nivel de escolaridad de las domésticas, y se instala en el sentido común que inhabilita a colectividades enteras a ejercer el derecho a la autonomía sobre sus vidas (Barcelos Rezelde & Lima 1998; Azeredo, 1989; Rebolledo, 1995).

Sin embargo, junto con esta penetración de las patronas por las rendijas de la intimidad de sus sirvientas, en la relación con el servicio doméstico, cuanto más amplio sea éste, posiblemente resulte más invisible, como lo recuerda Julius, personaje central de “Un Mundo para Julius”, la novela de Alfredo Bryce en donde chofer, mayordomos, cocineras y lavanderas forman un pequeño ejército:

“[...] Nuevamente participaba Julius en conversaciones en que los sirvientes se hablan de usted y se dicen cosas raras, extrañas mezclas de Cantinflas con Lope de Vega, y son grotescos en su burda imitación de los señores, ridículos en su seriedad, absurdos en su filosofía, falsos en sus modales y terriblemente sinceros en su deseo de ser algo más que un nombre que te sirve una mesa y en todo” (Bryce, 1984: 147).

En efecto, tal como lo consideró Smith (1971), la empleada doméstica termina siendo la integrante invisible más visible de una casa, y esta visibilidad es más social que racial, debido al uso cotidiano, y generalmente obligatorio, del uniforme. Todo el mundo identifica a una sirvienta por su uniforme. Quien lo usa es sirvienta: es la etiqueta que las distingue como un grupo inferior y reafirma el status superior de la patrona. El uniforme de la doméstica, se ha argumentado, podría ser un conjuro a la ecuación que combina lo andino con lo sucio, pues suele presentarse como un recurso para preservar la higiene necesaria en el desempeño del trabajo doméstico. Aunque como le aseguró una sirvienta negra de Río de Janeiro a una investigadora: “El uniforme no es una separación de humildad sino una separación de humanidad” (Azeredo, 1989: 214).

Muchachas y señoras

Estas líneas no se proponen indagar sobre el servicio doméstico, salvo en las connotaciones que en la actualidad aluden a la conjunción de indígenas y servidumbre. Pero la lectura de algunos textos, sobre todo históricos, fue convincente para iluminar los significantes diversos del uso cotidiano de uniforme en las domésticas peruanas en comparación a sus colegas de otras latitudes.

La sirvienta puede ser un personaje ajeno a la familia, en mil y un maneras: por extracción social, por procedencia regional, por rasgos raciales y niveles educativos. Además de diferente, suele ser considerada inferior. Y sin embargo es a esa persona, con un conjunto de signos de “menos”, a quien se le delegan tareas estrechamente ligadas al cotidiano de la reproducción familiar, y por lo cual está más cerca que nadie de la intimidad de todos: manipula los alimentos, lava y plancha la ropa, cuida a los niños. Quien más familiarizada está con la familia es quien simbólicamente más apartada está, pues aunque viva en la casa tiene restricciones para el uso del espacio de la vivienda (no comparte la sala, el comedor, los baños, la vajilla); el área de servidumbre suele ser un lugar oscuro, estrecho, generalmente cerca de la cocina, ratificando una separación simbólico-social entre la empleada doméstica y el resto de los habitantes de la casa (Goldsmith, 1998). Y el uso del uniforme es una vuelta de tuerca más en esos signos de la jerarquía doméstica.

En la medida en que la ropa es un signo de posición social, desde el cronista Guamán Poma a inicios del siglo XVII hasta ordenanzas y bandos de los españoles a lo largo de la colonia, intentaron regular sobre la vestimenta apropiada a cada cual, plasmando las diferencias. Guamán Poma, en su larga y difundida carta al rey de España, visualiza una sociedad donde las personas expresan su ubicación en la escala social incluso a través de la indumentaria: a cada estamento de la sociedad se le recomienda usar un tipo de vestimenta que corresponda a su rango. Pese a que el cronista rechaza la indumentaria española para el mundo indígena, acepta algunos elementos del ropaje foráneo sólo para caracterizar posiciones más altas. Así, en su descripción de funcionarios políticos, cuando va descendiendo hasta llegar al “mandoncillo de 5 indios”, lo representa con indumentaria totalmente indígena. En los dibujos que acompañan su carta, Guamán Poma retrata a los indios ordinarios con el mismo ropaje de antes de la conquista, mientras que los descendientes de la nobleza nativa visten a la europea, siendo posible medir el ascenso en la escala social por la influencia de trajes europeos² (Ossio, 1973: 161; Burga, 1988: 249-250; Rowe, 1976:22). Si esto fue así, es posible deducir entonces que un bando del Corregidor de La Paz de 1699 se refería a los indios del común y no a los de la nobleza en su reglamentación de la ropa:

[porque convenía al gobierno de la república era necesario que] “ayga distincion entre los sujetos de diferentes naturalesas y colores y se evite la confusion de las personas con las semejanzas de los trajes porque los mas de los indios sean acojido al traje de españoles contraviniendo a lo dispuesto por reales ordenanzas [así que los indios que se hallaren con ropas, es-

padas o cualquier distintivo de español] sea desnudado del dicho traje para que anden en el suyo natural” (citado en Glave, 1989: 362).

La pureza de la sangre se convirtió, tanto para los nativos nobles que salvaguardaban sus prerrogativas como para los conquistadores españoles, en una misión difícil de cumplir, debido a la constante mezcla racial en las uniones eventuales o en los amancebamientos que ampliaron la paleta de colores con los esclavos africanos. El recurso de penetrar en la reglamentación de las ropas parecía un camino para mantener la jerarquía de la estructura social, ya perdido el sendero de reglamentar la intimidad de las alcobas. Como señala ese bando del siglo XVII, era necesario evitar la “confusión” de las personas. Era importante mantener la diferencia de distintas “naturalezas y colores”, y la vestimenta de los españoles y sus adornos debían ser un marcador de las categorías. En el siglo XVII, tanto en el Virreynato de Lima como en el de México, las mujeres negras y mulatas libres no podían llevar zarcillos de oro con perlas, ni mantos ni vestidos de seda, aunque estuvieran casadas con españoles. Los indígenas y los varones descendientes de africanos no usaban espadas, aunque algunos se rebelasen, como Pedro de Mendoza, que en la Lima de 1666 pedía ser reconocido como hijo natural del español Juan del Monte y de una mujer mulata, Luisa Flores y “que no se me prohíba llevar espada por aver estado en pocación de traerla más tiempo de catorce años y se declare no ser comprehendido en el bando que prohibió que la tragesen los pardos y negros y por todo lo demás que por rracón de hijo de español y de parda me puede competir” (Mannarelli, 1999; Sánchez & Goldsmith 1998).

Desvanecidas e inútiles las reglamentaciones que intervenían en la vida cotidiana de los multicolores habitantes de las ciudades a través del vestido, el cambio de ropaje siguió siendo, hasta entrado el siglo XX, un símbolo que facilitaba el escape de los indios hacia rutas que los alejaran del desprecio y la discriminación racial. Así, en la década de 1920, el abogado cuzqueño Luis Aguilar sentenciaba:

“El refrán de EL HABITO NO HACE AL MONJE, fracasa ruidosamente con el indio, en quien el vestido influye de manera decisiva sobre su vida misma, transformando sus usos y costumbres i modificando hasta sus tendencias originarias. Muchas veces la diferencia entre el indio i el mestizo no se hace sino en razón del vestido que llevan; siendo generalmente el segundo nada más que un indio regularmente trajeado con tela que no es del uso exclusivo de éste.”

Imperdible de identificación con ponchos, bayetas y ojotas un indio se transforma, confunde con un mestizo y al hacerlo, su vida cambia, en usos y costumbres y, como se verá más adelante, en aspiraciones.

“El indio disfrazado”, argumenta Aguilar, “sufre transformación radical: comienza por hostilizar a sus congéneres con mayor rigor i dándose mayores ínfulas de superioridad que el mestizo; se hace insubordinado, insolente i hasta agresivo, rehusa trabajar en sus labores acostumbradas, sólo quiere mandar e imponerse; tiene hasta relativas aspiraciones en su vida íntima, busca mayores comodidades i exige mayores atenciones, hace que también su mujer

y sus hijos se despojen de la bayeta y vistan tela mejor. Entonces, sí que se afana porque sus hijos vayan a la escuela, se interesa porque aprendan algo más de lo que él sabe i los estimula a sobresalir [...] El disfraz ha levantado su espíritu pero acrecienta su tendencia a la holgazanería, se niega resueltamente al trabajo que no sea para su exclusiva satisfacción personal o la de su familia. También le crea propensión al abuso i la violencia” (Aguilar, 1922: 75-76).

Pareciera ser, en efecto, un cambio radical en el espíritu del indígena, quien intenta desprenderse del servilismo en el trabajo y de su subordinación a las órdenes de otros, y se pone a la búsqueda de comodidades también para su familia, esperando que la educación permita a los hijos una movilidad social. El cambio de ropa es casi un instrumento subversivo para salir de un estado de postración, y es por tanto susceptible de liquidar a los indios como concepto, dejándonos en un mundo de mestizos y sin nadie que haga “sus labores acostumbradas”: nuestra mano de obra, como la llamó uno de los protagonistas de la novela de Bayly, “No se lo digas a Nadie”.

Que el uniforme es un importante marcador social desde una perspectiva opuesta –pero quizá también complementaria– a su uso por parte de las empleadas domésticas, se evidenció durante el período del gobierno militar de Juan Velasco (1968-1975) y en los componentes de la Reforma Educativa, uno de los cuales fue la eliminación de los uniformes escolares en los colegios privados. Mientras el alumnado de las escuelas públicas se uniformizaba con una discreta vestimenta, en los colegios privados florecía la imaginación: niños y niñas peruanas recreaban con sus faldas escocesas clanes de las *High Lands* gorras del tirol, plisados de internados franceses de la década de 1950, almidonados cuellos blancos a lo Isabel I, precoces trajes de saco y corbatas, y una parafernalia interminable de signos de competencia y distinción que categorizaba a los niños y adolescentes entre sí, y entre ellos y los alumnos de colegios públicos.

La eliminación de estos marcadores y la adopción del llamado “uniforme único” para todo el alumnado de escuelas privadas y públicas fue un desafío democratizador y posiblemente traumatizante para algunos grupos sociales, como lo recuerda la madre del protagonista de “Yo Amo a mi Mami”, una novela de Jaime Bayly, quien le informa a su pequeño hijo:

“Los militares resentidos han prohibido tu uniforme, quieren que todos los escolares usen uniforme único *y yo ¿uniforme único? Y ella consternada*, uniforme único: pantalón largo gris, camisa blanca y punto final, nada de corbata ni gorrita con el escudo del Markham ni pantaloncito corto, nada de nada, un vulgar uniforme de cholo de colegio fiscal *y mi papi, que de esto sabe mucho*, es la venganza de los cholos, algún día tenía que llegar *y mi mami suspirando le da la razón y comenta* al menos nosotros tuvimos suerte de ir al colegio cuando los cholos se contentaban con ser cholos y no querían ser como nosotros [...] *y yo [...] ¿y todos los colegios van a llevar el mismo uniforme? y mi papi*, todos, los cholos, los blancos, los negros, los chinos y los hijos de militares, todos van a ir con el mismo uniforme *y yo tristísimo [...]*, ¿y eso por qué? *y mi mami*, porque el gobierno militar odia a la gente blanca, a la gente con plata como nosotros, [...]

y yo ¿y por qué nos odian los militares? y mi mami porque ellos son cholos, feos y apestosos, y nosotros somos lindos y hablamos inglés perfecto y tenemos toda la clase del mundo, y entonces cada vez que nos ven se acuerdan de que son unos cholos pezuñentos y nos odian más y más porque sus hijos van a colegios de gente sencilla con uniformes horrorosos y entonces, como no pueden igualarse con nosotros, nos quieren rebajar a su nivel para así sentirse igualados” (Bayly, 1998: 248).

Estos, los otros, no pueden pretender ser iguales a nosotros. Y si bien a fines del siglo XX podría ser patético apelar a una pureza de sangre para establecer la línea demarcatoria con la gente del común, ésta fue suplantada por la “clase”, “la clase que viene de la cuna y que no se compra en la bodega”, como asegura la madre del protagonista de “Yo amo a mi Mami” de Bayly en otro pasaje de la novela. Aunque en un período de desorden en los estamentos sociales como fueron esos inusitados años de gobierno militar, la ratificación de la diferencia a través de la vestimenta era indispensable. La medida de la Reforma Educativa se lee como una venganza, inevitable, de unos militares resentidos que no avalan el mantenimiento de las jerarquías sociales a través de la indumentaria, y que pretenden, a través de un reglamento, actuar como un muro de contención de las diferencias –en la misma ruta, aunque en sentido contrario–, que los bandos españoles de la Colonia.

Si la ropa puede marcar el paso de un indio a un mestizo, también puede señalar la transformación de un artesano o de un operario en un señor. A comienzos del presente siglo, debido a que el trabajo manual era considerado en Lima una marca insuperable de inferioridad, los artesanos buscaban ocultar su oficio, negándose, por ejemplo, a salir a la calle con su uniforme de trabajo. En los primeros veinte años del siglo XX, las fotografías de los obreros en huelga movilizándose en las plazas públicas los muestran con su mejor traje, corbata y sombrero, presentándose no como proletarios sino como “hombres dignos de respeto” (Parker, 1995: 169). Al igual que estos obreros de inicios de siglo, una empleada doméstica vestida con su uniforme de servicio exhibe en el interior de las casas y en las calles su inferioridad, en tanto realiza un trabajo manual, al servicio de otros, devaluado. El uniforme es un “diferenciador” de ella respecto a los otros.

Pero estas historias también son ambiguas, y vienen al caso dos anécdotas. Hace veinticinco años, el azar me llevó a vivir a un barrio residencial de sectores medios-altos, donde por las tardes el ama de mi hijo confluía en un parque cercano con otras niñeras que llevaban en sus coches a sus bebés a cargo. Una tarde, llegó hasta mí con un reclamo que articulaba con los siguientes argumentos: no era posible que ella, quien tenía al bebé más lindo de todo el barrio, usara su ropa y no un uniforme de ama. Ya era suficiente con que “su” coche no fuera el más caro y completo de los que ahí se exhibían; ella quería uniforme blanco, y medias y zapatos blancos, para no “ser menos” que las otras amas uniformadas. Su pliego de reclamos, aunque no fue atendido, reubicó al uniforme de niñera no como un estigma sino como una señal de ascenso social; posiblemente porque significaba que la familia para la cual trabajaba tenía los medios económicos –y la voluntad de mostrarlos– que automáti-

camente elevaban su categoría como empleada doméstica al servicio de una familia pudiente. En contraste, diez años después contraté a una experimentada mujer para que se hiciera cargo de la cocina y la limpieza de la casa. Al iniciar su trabajo me demandó su uniforme. Le expliqué que en esa casa las empleadas no usaban uniforme, que no estábamos de acuerdo en que se usara por lo que eso implicaba y etcétera, y que a lo más tendría una serie de mandiles que podría usar para no malograr su ropa y quitárselos cuando quisiera. No olvidaré su mirada, entre sarcástica y complacida, cuando me interrumpió diciendo: “Ya comprendo, la señora no quiere que yo *me acomplejé*. Por esos tiempos, “acomplejarse”, “tener un complejo”, ser un “acomplejado”, eran todos apelativos para aludir a una persona que se sentía inferior, y la empleada entendió mi explicación errática, seguramente agradeciendo que la salvara de ese inevitable marcador de diferencia pero que finalmente no era más que una concesión de una patrona, la señora de la casa, a un subordinado.

El uso de un uniforme para el servicio doméstico es el emblema de la lucha a favor de la limpieza, una garantía de los servicios que se ofrecen a los miembros de una casa. La identificación de las indias como inevitablemente sucias fue constante entre los escritores urbanos peruanos del siglo XIX, y se ha argumentado que, en un intento de representarse a sí mismos como portadores del progreso, y a semejanza de lo que había ocurrido en Europa, presentaban a los campesinos como “sucios” porque sus prácticas higiénicas diferían de aquellas de las ciudades. La diferencia fue que en el Perú esta ecuación de campesino/andino/sucio no tendría resolución con el avance de la vida moderna, pues las y los indios no eran susceptibles de “civilizarse” (Oliart, 1995: 78). Así, el conjuro a esta suciedad congénita que penetraba en la intimidad de las familias debía ser el uniforme, como lo recuerda uno de los protagonistas de “Yo Amo a mi Mami”, la novela de Jaime Bayly:

“Siempre estaba impecable mi mamá, toda ella de blanco, pues blanco immaculado era su uniforme de trabajo, así lo había dispuesto mi mamá: vestido blanco hasta casi los tobillos, *nada de ir mostrando las piernas*, *Eva*, chompa blanca de algodón, pantys blancas, zapatos blancos charolados y el pelo negro, lacio, recogido en una cola de caballo, escondido tras una gorrita blanca como de enfermera” (Bayly, 1998:9).

Biologizadas por su pertenencia a un grupo inferior, sumiso e ignorante, y subordinadas por su condición de sirvientas, las empleadas domésticas son irremediabilmente sucias. La representación que tenemos de ellas no escapa a la forma en que este abanico de adjudicaciones de nacimiento perenniza la diferenciación y justifica la discriminación, que finalmente no hacen más que mantener las distancias entre grupos (Abric, 1994: 18). Pero nuestra idea de suciedad, que hoy se presenta bajo los aspectos de cuidado por la higiene y respeto a las convenciones sociales, es anterior a nuestro conocimiento de los gérmenes, y evidencia la noción de materia “fuera de su sitio”. Como sugiere la antropóloga Mary Douglas, donde hay suciedad, hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados: un zapato no es sucio en sí mismo, pero es sucio si está puesto sobre una mesa (Dou-

glas 1991: 34-35). Así, la presencia de una empleada doméstica, generalmente migrante andina, es un elemento que simbólicamente altera el orden de una casa, a sus habitantes y sus códigos. Y este personaje extraño a un nosotros, pero que sin embargo convive en nuestros espacios, es sucio porque nos es ajeno.

Una sugerente investigación sobre la relación entre arquitectura, género y raza en Bolivia concluye que la casa funciona como una metáfora espacial que define y diferencia el exterior del interior, determinando los lugares que son propios (lo familiar, la propiedad) e impropios (lo no familiar, lo no reconocible, lo “indígena”). En un espacio urbano que ofrece casas arquitectónicamente semejantes a los modelos de viviendas norteamericanas para ser habitadas por típicas familias de otras latitudes, los hogares de sectores medios paceños edifican una vivienda que los distancia de su entorno inmediato (barrios plagados de indígenas que circulan por las calles), pero cuyo cotidiano también transcurre en compañía de esos otros diferentes, las indígenas adscritas al servicio doméstico. En la medida que en los interiores de una casa se construyen también espacios sociales que estructuran jerarquías, ni todos los interiores son iguales, ni cada persona habita el interior de la misma manera: la trabajadora doméstica puede estar afuera –es una indígena más, y no es una más de la familia– y adentro simultáneamente (Stephenson, 1998: 67).

Como sugiere Sandra Azeredo en sus investigaciones sobre la relación de las domésticas negras y sus empleadoras blancas en el Brasil, el uniforme puede llegar a ser una forma de control de la diferencia y la impureza asociadas a una diferencia de raza, pero también lo son otros usos y costumbres, como la existencia del ascensor de servicio en edificios multifamiliares, que no hacen más que ratificar las distancias y los espacios segmentados (Azeredo, 1989: 215). La forma en que cada habitante de una casa vive dentro de ella marca lo que Stephenson subraya como el estar adentro y afuera al mismo tiempo: el servicio doméstico comparte el espacio de una vivienda, pero la manera como se inserta en este espacio metafóricamente lo expulsa, o en el mejor de los casos lo singulariza en su ajeneidad. Incluso ya no es necesario dictaminar restricciones sobre cómo vincularse a ese territorio familiar, pues éstas han sido social e implícitamente pactadas: no se comparte la mesa al momento de comer, en ocasiones tampoco los mismos alimentos, y menos aún el área destinada a los dormitorios. Los de la servidumbre se encuentran aislados, teñidos por la suciedad y el mal olor de los empleados, como lo recuerda el personaje central de “Un Mundo para Julius”:

“[...] Julius entró por primera vez en la sección servidumbre del palacio. Miraba hacia todos lados: todo era más chiquito, más ordinario, menos bonito, feo también, todo disminuía por ahí. De repente escuchó la voz de Celso, pasa, y recordó que lo había venido siguiendo, pero sólo al ver la cama de fierro marrón y frío comprendió que se hallaba en un dormitorio. Estaba oliendo pésimo cuando el mayordomo le dijo...” (Bryce Echenique, 1984: 15).

Quizá para demostrar que esta historia de los espacios segmentados –y automáticamente inferiorizados– no es producto de una imaginación febril, po-

dría resultar pertinente compartir uno de los hallazgos del minucioso estudio sobre el servicio doméstico en Lima en la década de 1970 realizado por Margo Smith. Ella encontró que el Reglamento de Construcciones del Colegio de Arquitectos del Perú, en 1965, estipulaba ciertas condiciones mínimas en la construcción de viviendas, donde también se regulaban los espacios a ser ocupados por la servidumbre. Así, el mínimo de metros cuadrados para los dormitorios de la familia era 2,8 m² y se señalaba que el mínimo para un dormitorio de servicio era 2 m². Ciertamente, los arquitectos no entraban en mayores discusiones de por qué esta diferencia, como tampoco lo hacían en lo que se refería, por ejemplo, al ancho de una escalera: si era de uso familiar, el mínimo era de un metro; en cambio, la de servicio podía tener como mínimo 0,80 ó 0,60 centímetros si ésta era circular (Smith, 1971: 210-211). Si las distancias sociales estaban reglamentadas incluso en su metraje, no es de extrañar que los ámbitos cotidianos del servicio exhibieran su jerarquía en normas de construcción y que se transformaran en un lugar que ratifica la zoomorfización de los sirvientes, hermanándolos a los animales más sucios, los chanchos, los puercos:

“[mi mami] cuando me encontró arriba, en cama de Manu, se amargó horrible, me regañó, me jaló las orejas y me prohibió subir más a los cuartos de los empleados, zona de la casa que ella llamaba el *chancherío*” (“Yo Amo a mi Mami”, Bayly: 1998, 346).

Sobre esta mezcla de imágenes superpuestas de indígenas extraños, traicioneros, feroces, se ensambló otra no menos ajena, la de un ser desprotegido para la vida en la ciudad, sus códigos, sus peligros al acecho de almas ingenuas. Adoptadas como hijastras mal avenidas, las sirvientas ingresan a la intimidad de las familias, que marcan su distancia con ellas, jerarquizándolas en la ropa y en el uso del espacio de una casa. Ellas, no obstante, son los más visibles personajes del mundo invisibilizado del servicio. A esta sumatoria que combina lo indígena con lo inferior, lo ignorante y lo servil, debió enfrentarse el pensamiento iluminado del feminismo peruano de la década de 1970.

Notas

1 Estas ideas son profundizadas en el estudio *La Persistencia de la Memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los '90* que la autora realizó en el marco del proyecto regional “Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur” (Fundación Ford-Universidad Católica del Perú, 1999).

2 No obstante esto, Rowe (1976) observa que en el siglo XVIII, miembros de la nobleza nativa aparecen ataviados con trajes pre-hispánicos, como una forma de manifestar también en la ropa, lo que él denomina el “proyecto nacionalista indígena” que intentó rescatar una identidad común con los Incas y alentó las sublevaciones contra el poder colonial en esos años.