



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

LA “INDIA” COMO “SIRVIENTA”:

Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A

AURA ESTELA CUMES SIMÓN

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Rosalva Aida Hernández Castillo

México, D.F, octubre del 2014



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



AURA ESTELA CUMES SIMÓN

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA

MÉXICO, D.F.

PROMOCIÓN 2009-2013

LA “INDIA” COMO “SIRVIENTA”:

Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala

COMITÉ DE TESIS

DIRECTORA:

Dra. Rosalva Aida Hernández Castillo

LECTORES:

Dra. Séverine Durin

Dr. Edgar Esquit

Dra. Mary Goldsmith

México, D.F, octubre del 2014

RECONOCIMIENTOS Y AGRADECIMIENTOS

Quiero regresar a los días en que decidí escoger este tema. Cuando se acercó el día en que debíamos presentar el problema de investigación, me costó dejar atrás otros temas que quizás hubieran sido mucho más fáciles de analizar para mí, debido a mi experiencia en ellos. También dejé atrás otras temáticas que me entusiasmaba investigar, como el de racismo y genocidio, que, si bien no hubiera sido fácil trabajarlo, con seguridad podría haber resultado una investigación más acogida por quienes tienden a concentrar el análisis del poder y la dominación en un solo lugar y en el espacio macro de “la estructura”. Me acordé de esto en los primeros intentos de entrevistas, cuando algunas personas de clase media y media alta de tendencias de izquierda no me concedieron entrevistas y arrugaron la frente cuando les conté de mi investigación. Es frecuente en estas casas que una trabajadora con uniforme o no, salga a abrir la puerta o que las trabajadoras sirvan la mesa mientras las patronas y el patrón conversan con sus invitados ¿Será posible que este privilegio impida la auto-crítica?, pensé. Yo en cambio empecé por pensar que me sería fácil, iniciar por la gente de izquierda, feministas y activistas mayas porque al estar cuestionando las estructuras de poder, estarían a la vez haciendo autocrítica de sus propios espacios de privilegios. Pero analizar el poder y la dominación tiene límites. La casa y el espacio privado, es un lugar que marca tales límites para mucha gente comprometida con las transformaciones sociales. Sin embargo, no toda la gente se cerró a mi investigación, lejos de eso, encontré gente autocrítica tanto de izquierda, como mayas y feministas; con ellas y ellos inicié el dialogo y este trabajo.

Decidirme por este tema también colocaba mi propio privilegio en cuestionamiento. He sido hija de empleadora o empleadora misma por mucho tiempo. Así conocí a Cristina Santay, con quien tuvimos larguísimas conversaciones y hemos cultivado una amistad que no se ha roto desde los años en que ella dejó la casa de mi madre y padre, allá por 1996. También soy pariente cercana de mujeres que han dedicado gran parte de su vida al trabajo de casa particular, como mi tía Carmela, una mujer con gran dignidad. Soy testiga, al mismo tiempo, de la vida de mujeres que se rebelaron contra la idea de heredar este trabajo, como fue el caso de mi prima Elvira, a la que admiro por su gran fuerza. Quizás por mi carácter frágil, admiro tanto a Cristina como a Elvira, que en medio de circunstancias difíciles o donde podrían haber salido perdiendo, nunca agacharon la cabeza. Pero todo esto se enreda al hecho de que, aunque las circunstancias no me

obligaron a trabajar en casa particular, para mucha gente soy una sirvienta y como tal he sido tratada en diversos espacios sociales, especialmente capitalinos y urbanos. No es un asunto solo mío, es algo que pasa a la gran mayoría de mujeres mayas, especialmente si visten como tales. Sin embargo, yo no tengo la experiencia concreta de lo que significa laborar, comer, vivir y dormir en una casa ajena, como si lo tienen otras mujeres. Así, ser empleadora, ser pariente cercana de varias trabajadoras de casa y ser tratada socialmente como sirvienta, son las condiciones que marcan mi mirada al trabajo doméstico.

Quiero agradecer entonces a mi tía Carmela, a mi amiga Cristina y a mi prima Elvira, por ser quienes motivaron esta investigación. Una parte importante de la tesis, a partir de la trayectoria de vida de mi tía Carmela, llega a tocar mi historia familiar. Los métodos autoanalíticos suelen ser criticados por carecer de una mirada imparcial y distante, pero lo hice con la intención de buscar romper con la comodidad que implica investigar a “los otros”, pero no a nosotros mismos. Una autointerrogación hecha cuidando la rigurosidad permite observarnos como sujetos concretos, reproductores de un sistema. Este trabajo me ha hecho pensar cómo, a pesar de tener críticas al trabajo doméstico, muchas veces sucumbimos a la tentación y a la comodidad que nos provee el sistema, hecho a favor de los empleadores y las empleadoras. De esta manera tenemos también una participación importante en su reproducción, desde el disfrute de los privilegios generados por la historia. ¿Cómo romper con estas condiciones y este sistema? Yo quise empezar por tratar de comprenderlo, pensando el trabajo doméstico, no solo como un empleo sino como un problema social e histórico a interrogar. Y al indagarlo me pregunté cómo se relaciona ello con el imaginario de asociar a las mujeres indígenas con sirvientas. Por fortuna me encontré con gente que estaba dispuesta a problematizar sus propias experiencias.

Esta lógica de cuestionamiento de la historia, de las relaciones de poder y de dominación a través del trabajo doméstico, fue compartida por mi amiga Gabriela Escobar Urrutia. Ella fue la primera persona que me hizo un enlace con su familia y a través de ella pude conocer a doña Blanca Fuentes, una agradable mujer con quien empecé las entrevistas. Gaby también me relacionó con su tía Maritza y una amiga suya guatemalteca radicada en EE.UU. Ambas me hablaron sobre las lógicas del trabajo de casa particular en otros mundos como Holanda y EE.UU, comparándolo con las formas laborales en Guatemala. Me motivó mucho, el interés tan espontáneo y el apoyo de Maritza y de su amable amiga. En la lógica de conocer un poco más la

posición de las empleadoras Claudia Paredes y Verónica Paredes me dibujaron muchos de los esquemas de pensamiento de patronas y patrones capitalinos y antigüeños de clase media y alta. Más adelante, a través de Jonatan Rodas, pude llegar a conocer las ideas y experiencias de varias empleadoras capitalinas que sin ningún reparo, al menos evidente, compartieron sus vivencias relacionadas con las trabajadoras de casa y el empleo doméstico remunerado.

Un poco después de conocer a Gladys Tzul Tzul, a principios del 2011 y de contarle sobre mi trabajo, ella me abrió las puertas de su casa en Paquí, Totonicapán. Así conocí a su abuela doña Jovita Tzul, cuya historia es central en mi trabajo. Me impresionó grandemente la memoria que doña Jovita tiene de su pasado y las ganas de hablar de ello. Con Gladys, así como con otras y otros colegas mayas, hemos tenido una permanente conversación sobre mi trabajo. A través del contacto con varias amigas, tuve la posibilidad de entrevistar, dialogar y compartir con varias mujeres que actualmente laboran en casas. De igual manera, otras amigas mayas y algunos amigos ofrecieron generosamente facilitarme comunicación con mujeres de su familia que han sido trabajadoras de casa en algún momento de su vida. Sin embargo, el tiempo fue una gran limitante para continuar realizando trabajo de campo. Espero que en el futuro pueda darle continuidad a esta investigación.

Rachel Sieder y Carlos Flores desde que elegí este tema se entusiasmaron conmigo, me aportaron bibliografía y contactos. En medio de las conversaciones que tuve con ellos en México y en sus visitas a Guatemala, hablando siempre sobre el trabajo de campo, se fueron formando las nociones centrales de mi investigación, tales como la de servidumbre. Siempre tenían ideas y experiencias para platicar. Más allá de la tesis me compartieron casa, comida, amistad y ayuda en momentos cruciales de mi vida en estos últimos años.

A Sylvia Marcos y Jean Robert también les tengo una gran deuda. Pasé meses muy gratos mientras viví en su hermosa casa en Cuernavaca. Agradezco enormemente su generosidad.

El doctorado en el CIESAS fue posible por el apoyo económico de las becas Ford durante los primeros tres años y la beca Conacyt en el cuarto. Anabella Acevedo, Aracely Teleguario y Susana López, estuvieron al frente de la gestión de las becas Ford a través de CIRMA y facilitaron que yo pudiera hacer uso de ella. En todo el trámite con Conacyt, agradezco a Nancy García y Rachel Sieder, y a las personas anónimas implicadas en ello.

En el CIESAS fue muy grato y enriquecedor haber encontrado a profesoras como Aida Hernández, Rachel Sieder, Mariana Mora y Teresa Sierra de la Línea Diversidad Cultural, Etnicidad y Poder. Esta línea fue el espacio que le dio sentido a mis aspiraciones de diálogo en el doctorado. Pero no solo su calidad académica fue importante para mí, sino ante todo su calidad humana. En este espacio del doctorado conocí también a Héctor Nahuelpan y Juan Ilicachi, con quienes me une una historia similar producto de la dominación colonial en Latinoamérica, pero con quienes además comparto un trabajo de acción política como forma de vida. Fue eso, lo que nos llevó, a Héctor y a mí, a cuestionar el aula misma como espacio de reproducción de jerarquías coloniales y de un racismo mestizo. Pudimos sin embargo experimentar que el aula estaba fuera de la posibilidad de ser politizada y cuestionada con seriedad desde la institucionalidad académica. “Recuerda que aquí vienes a estudiar, tu meta debe ser sacar el doctorado en tiempo record”, eran las palabras que desactivaban la posibilidad de crítica. Sacar el doctorado y escalar socialmente pudo haber sido la meta otras/os, pero no era la mía. Con posiciones como estas, quien sabe cómo se podría hacer la tarea de descolonizar la academia y el conocimiento. Por fortuna no hay resignación cuando la acción política es una forma de vida que no se deja atrapar por la inercia de una academia acomodada.

Regresando a los agradecimientos, he dejado casi por último lo que tiene que ver con el principio. En una de las primeras clases del doctorado Aida Hernández se ofreció a dirigir mi tesis y yo acepté gustosa. Le concedió inmediatamente una gran importancia al tema y me ofreció siempre una dirección con gran meticulosidad, que contrastó con mi desordenada forma de trabajar. Seguramente he dado a Aida, más complicaciones que cualquier otro estudiante. Pero estoy muy agradecida por su paciencia y acompañamiento cercano. En el tiempo en que afronté severos problemas de salud, recibí siempre la comprensión de Aida.

Edgar Esquit, Severine Durin y Mary Goldsmith han sido mis lectoras y lector. Edgar ha sido colega y amigo de muchos años e interlocutor cercano. Muchas de las ideas de este trabajo han sido generadas en nuestras discusiones continuas. De Severine agradezco su lectura acuciosa y generosa. Le debo el haber participado en otros espacios relacionados a la discusión actual del trabajo de casa particular en Latinoamérica. A Mary Goldsmith tengo que agradecerle por insistirme en el uso bibliografía actualizada, por facilitármela y por motivarme a analizar el trabajo doméstico desde una visión de estructura. No pretendo decir que lo logré, pero sí que lo

ensayé; me he quedado con elementos para profundizar en este enfoque. Santiago Bastos no fue lector formal, pero fue más que eso. Su ojo agudo me ha aportado nuevas ideas y argumentos para discutir y repensar, que rebasa lo que ahora pude hacer.

En cinco años pasan muchas cosas. Yo tuve tiempos buenos y otros de desánimo. Afortunadamente siempre encontré en quien apoyarme. Quiero mencionar aquí a gente cercana como Edgar Esquit, Claudia Paredes, Marco Chivalán, Verónica Paredes, Leslie Lemus, Gladys Tzul, Álida Arana y Ana Silvia Monzón.

Finalmente agradezco a mi familia. A mis hermanas y hermanos, Loida, Fredy, Walter, Elvia y Rolando. A mi madre Madianita Simón, a mi padre Víctor Cumes. Mi manera de estar en la vida, ha sido luchar por insubordinarme contra todo lo que atenta contra la vida misma. Por esto, deseo que mis sobrinas queridas, Samantha, Zara y Kamila, puedan tener una mejor vida que la que yo he tenido.

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS Y AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	10
CAPITULO 1.	
SERVIDUMBRE DOMÉSTICA COMO INSTITUCIÓN COLONIAL	18
1. Trabajo doméstico y racionalidad patronal criolla	20
2. Colonialismo, orden social de la vida, mujeres y trabajo doméstico	28
3. La servidumbre doméstica como institución colonial: un marco de comprensión	39
CAPITULO 2.	
COLONIALISMO PATRIARCAL Y PATRIARCADO COLONIAL: ORIGENES DE UN DESPOJO CONTINUADO	49
1. La servidumbre como relación colonial: los indios como seres despojables	52
2. Africanas y africanos esclavizados en la época colonial	60
3. Población mestiza y ladina	66
4. Mujeres indias: degradación, despojo y “domesticación” en la época colonial	69
4.1 Propietarias, curanderas y brujas: destruyendo el poder de las mujeres	71
4.2 Tributarias invisibles	77
4.3 Vendedoras, comerciantes y artesanas	80
4.4 Sirvientas domésticas, criadas: la reproducción de un estilo de vida colonial	82
4.5 Amas de leche o nutrices	92
4.6 Mujeres indígenas y sublevaciones: lucha por lo común	100
5. La época republicana y liberal: una prolongación de la dominación colonial	104
6. Las mujeres indígenas en la época republicana y liberal	113
6.1 Jornaleras	113
6.2 Sirvientas domésticas, criadas	116
6.3 Comerciantes y propietarias	118
6.4 Niñas indígenas y escuelas	121
7. Rasgos de una historia reciente	125
Reflexiones finales	128
CAPITULO 3.	
CUERPOS ASECHADOS Y EXPROPIADOS: DE SIRVIENTA POR CONDICIÓN SOCIAL A SIRVIENTA POR SITUACIÓN LABORAL	129
1. Ser sirvientas por condición social	130
2. ¿Cómo las mujeres indígenas llegaron a ser sirvientas?	139
2.1 Orfandad, pobreza, crianza y trabajo	144
2.2 Pobreza sin orfandad: entre la finca y la casa	148
2.3 La violencia en la familia como empuje al trabajo de casa	156
2.4 Pobreza sin violencia en el hogar de nacimiento	157
2.5 Viudez y pobreza	158
2.6 La escuela en la vida de las trabajadoras de casa	160

3. Reproduciendo la vida y el progreso en las familias ajenas	164
3.1 Experiencias de trabajadoras de casa, 1930-1959: al margen de la Revolución	165
3.2 Experiencias de trabajadoras de casa, 1960-1989: entre la represión política	179
3.3 Experiencias de trabajadoras de casa, 1990 a la actualidad: la firma de la paz	195
Reflexiones finales	203

CAPITULO 4.

LA CASA COMO ESPACIO DE CIVILIZACIÓN: EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA SIRVIENTA CONTEMPORANEA	206
1. Empleo doméstico: un asunto de orden “práctico”	207
2. Patronas y sirvientas: genealogías desiguales	210
3. Señoras y empleadas: trato y distinción	214
3.1 Mantenimiento jerarquía patrona-sirvienta	215
3.2 Tutela y afecto: la patrona como autoridad moral	218
4. La formación de la sirvienta: disciplina corporal y mental	220
4.1 La buena sirvienta: obediente, limpia, honrada y trabajadora	220
4.2 La mala sirvienta: aprovechada, ladrona, inconforme, igualada, confianzuda	228
5. Conocimientos: enseñanza-aprendizaje	231
Reflexiones finales	235

CAPITULO 5

DOMINACIÓN PRIVADA, VIOLENCIAS Y MECANISMOS DE DESESTABILIZACIÓN	237
1. Dominación privada y violencias	238
2. Mecanismos de escape ante situaciones límite: la salida de las casas	246
3. Mecanismos de subversión dentro de las casas	248
4. Demandas laborales a las y los empleadores	254
5. Empleadores <i>buenos y conscientes</i>	255
6. Educación para superarse	257
Reflexiones finales	258

CONCLUSIONES: PENSAR LA CASA COMO FORMA POLÍTICA	259
---	------------

BILIOGRAFÍA	264
--------------------	------------

TABLAS

1. Guía de Entrevista a Trabajadoras de Casa Particular	280
2. Guía de Entrevista a Empleadoras	282
3. Trabajadoras de Casa Particular Entrevistadas	284
4. Empleadoras Entrevistadas	286

INTRODUCCIÓN

Llegue a la ciudad desconocida,
la llamada ciudad superada,
llena de luces y de fantasía,
llena de mentira y de ignorancia.
Se burlaban, se reían, porque no hablaba la castilla,
en mi caserío no, ahí todos hablamos un solo idioma,
esas gentes no entendían que yo tenía mi propio idioma,
no entendían que desde el vientre aprendí a hablar en mi idioma.
En las calles, en el mercado, me decían maría, hija, india,
esas gentes no entendían que este país no es la india.
Sólo por llevar puesto mi traje,
Que de mi caserío traje,
no sabían que debajo del traje se escondía la cicatriz del verdugo,
no sabían que debajo del traje se escondía una historia milenaria,
que confortaba mi espíritu intensamente,
y no sabían que debajo del traje
se escondía el coraje.
(María Elena Nij: Maya-Kaqchikel,
campesina, empleada doméstica, poetisa y activista).

Estoy segura que el título de la tesis podría generarme críticas en Guatemala. La “india” como “sirvienta”, recoge dos palabras usadas para oprimir. Si cada una de estas expresiones por separado, se usan como ofensas o insultos, las dos juntas tienen un peso degradante mucho mayor. Ser “india” no es reivindicado en Guatemala como si en los países de América del Sur. Como identidades político-culturales actualmente suele usarse el término *maya*, y como identidades sociales los términos *indígena* o *natural*. Ser *trabajadoras de casa particular*, también se prefiere usar en las reivindicaciones políticas de este sector, en vez de las crudas expresiones: “sirvienta”, “muchacha” o “cholera”. Aunque las trabajadoras que generosamente participaron en mi investigación usan distintas expresiones como “trabajadoras domésticas”, “empleadas”, “muchachas”, a veces “sirvienta”, el contenido que le dan a estas palabras no suele ser la misma que el que les otorga la sociedad.

¿Por qué usar las nociones “india” y “sirvienta” a pesar de su carga degradante? No lo hago con el afán de crear identidades, menos para insultar o humillar, sino para poner al descubierto y designar la carga histórica de poder que encierran. No busco encubrir, sino designar el peso del racismo sexista colonial contenido en ellas. Si digo *las mayas como*

trabajadoras de casa particular, estoy usando una frase que probablemente no tiene el mismo poder para reflejar que las mujeres mayas no son trabajadoras de casa solamente porque sean pobres, discriminadas o excluidas, sino antes que nada, porque reflejan la expropiación histórica de los pueblos indígenas, es decir las maneras en que las mujeres indígenas, fueron convertidas en sirvientas y mozas paralelamente a los hombres. Mi posición no va en la línea de criticar el sentido de las reivindicaciones políticas de las trabajadoras de casa particular, quienes buscan pasar de la servidumbre para ser trabajadoras con plenos derecho, sino dejar la fuerza de la injuria para expresarlo. Uso las palabras “indias” y “sirvientas” precisamente para criticarlas.

Lo anteriormente dicho se conecta con los propósitos de esta investigación. Me propuse problematizar la “naturaleza” del trabajo doméstico contemporáneo, a la luz de las condiciones históricas, las estructuras sociales y de poder de las que forman parte. Exploré cual es el sistema de relaciones sociales en que las mujeres indígenas se convierten en sirvientas, las ideologías e imaginarios sustentan esta lógica de subordinación, y las situaciones económicas, sociales y culturales lo mantienen vigente en el tiempo. En otras palabras busqué entender a qué tipo de organización social y a qué economía política responde esta forma de dividir socialmente el trabajo, que se basa en un método jerárquico y necesita de mecanismos de despojo para funcionar. Esta es una exploración inicial, pues entender los procesos históricos alrededor del trabajo doméstico y de la vida de las mujeres indígenas, necesita, además de un estudio antropológico, uno historiográfico, pero me limité a lo primero. Una investigación historiográfica requiere de otro tipo de fuentes, técnicas y de mayor tiempo del que dispuse para este estudio.

Por el lado analítico, parto de entender que la subordinación de las mujeres indígenas como sirvientas forma parte de la estructuración colonial de este país. La captura de su diferencia racial y sexual marcó una incorporación desigual en la división social del trabajo. Esta modalidad tuvo serias repercusiones en la vida de las mujeres indígenas al ser convertidas en trabajadoras condenadas a lógicas de dependencia. Las mujeres al ingresar y depender de un sistema desigual racializado y sexualizado del trabajo fueron simbolizadas como sirvientas como una masa indiferenciada. Esta situación permite ver lo colonial como conformador de una organización social en que la raza y la etnicidad se establecen como base organizativa, porque asumen un carácter autónomo en los destinos desiguales de las personas y poblaciones (Comaroff y Comaroff, 1992: 118, 123). Estos principios organizativos basados en la etnicidad y

la raza, se unen al sexo, al género y la edad para establecer las bases de formas de servidumbre. Es decir que el colonialismo se entiende como un hecho vigente en tanto es un principio que organiza la sociedad actual dándole una categoría de superioridad a las formas de vida y de pensamientos hispanos y occidentales frente a la inferiorización del mundo indígena y de las mujeres y los hombres indígenas como sujetos.

En el marco de lo planteado anteriormente, organizó este trabajo en cinco capítulos. El primero constituye la base analítica sobre la que sustento la tesis. Argumento que en sociedades como la guatemalteca, el trabajo doméstico, más que una ocupación en sí misma, puede ser explicado como una institución de servidumbre de larga duración. La estructura colonial que a su vez es patriarcal instauró un orden social en que la vida de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función al servicio de los colonizadores y sus descendientes. Esta institución de servidumbre no está relacionada exclusivamente al control del trabajo indígena, sino de su vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económica. Esta forma de dominación ha sido interrogada y desafiada de múltiples maneras y en diferentes tiempos por los mismos indígenas, provocándole modificaciones, pero hay una supervivencia del núcleo de la ideología que lo sostiene. Así, hay un imaginario social que insiste ver a las mujeres indígenas como sirvientas y a los hombres indígenas como mozos. Al mismo tiempo, el trabajo doméstico sigue teniendo una función central en la estructuración de las relaciones raciales de poder actuales.

En el segundo capítulo presento una breve revisión de la historia. A través de analizar algunos registros del pasado, planteo que la historia colonial es al mismo tiempo la historia de la fundación de un patriarcado supremacista donde los hombres blancos, se erigen como cuerpos y figuras de autoridad y de dominación. Así ellos tienen la potestad de gobernar, administrar y controlar la vida y los bienes, de indios, negros y mestizos, mujeres y hombres, adultos y niños. Si bien, las mujeres blancas están bajo la tutela de los patriarcas blancos, en una alianza de raza, éstas disfrutan de los beneficios del despojo a indios y negros. Este patriarcado colonial redefine la masculinidad, la feminidad y la vida familiar de los habitantes de estas tierras, al subordinarlos como productores y reproductores de la vida de sus dominadores, a la vez que modela jerarquías entre hombres indios y mujeres indias. Por esto, el patriarcado en países colonizados como Guatemala tiene un contenido histórico específico y un devenir marcado por las contestaciones,

el rechazo, las insubordinaciones, las resistencias y las adaptaciones de los mismos subordinados a las cadenas de poder establecidas, y las ideas que lo sustentan. Es en esta historia que las mujeres indígenas son convertidas en sirvientas, y es así como se ubican en el último eslabón del poder. Pero la historia que las crea también las empequeñece y oculta.

En el tercer capítulo describo como algunas mujeres indígenas contemporáneas han llegado ser sirvientas y la historia en que se ha producido su vida. Me interesa explorar qué pasado tienen estas mujeres, cómo han llegado a ser lo que son y cómo se relaciona o vincula su historia con la historia de la gente a quienes sirven y de esta sociedad en que viven. Las historias de las trabajadoras de casa particular resultan para muchos, pasados comunes y corrientes, experiencias sobrentendidas o sobre exploradas; “pasados domésticos” o “historias domésticas”. En la gran historia, la de las transformaciones visibles, la de los movimientos políticos, pareciera ser que no hay lugar para las historias concretas de estas mujeres (y algunos hombres) que, reproducen las condiciones para que sus empleadoras y empleadores puedan vincularse a la esfera productiva laboral, al ejercicio de la actividad política, y disfrutar de una mejor forma de vida. Así, la condición de las empleadoras y de las trabajadoras se establece en un proceso histórico. La vida de las trabajadoras de casa es dependiente de una historia que las fue modelando de esa manera a través de varias generaciones. Al buscar romper con su herencia de precariedad ellas cuestionan su propia condición y luchan contra una estructura densa. Estas historias concretas muestran, algunas de las maneras de romper con la herencia de ser sirvienta, pero otras muestran las maneras en que esta condición se continúa heredando.

En el cuarto capítulo que denomino “La casa como espacio de civilización”, describo que el hogar patronal no es solamente un espacio laboral, sino también es un lugar de formación de la sirvienta contemporánea que no se desliga de la historia pasada. Así, si la idea colonial primigenia de civilizar representó hacer de los indígenas buenos sirvientes, qué significa ser sirvienta o trabajadora indígena de casa particular en este momento; cómo se reproducen, se modifican o desafían en la esfera de lo privado aquellas relaciones de poder condicionadas por un contexto mayor. Me interesa entender cómo se configura el ser sirvienta en las relaciones modernas entre trabajadoras y empleadoras a la luz de las estructuras de desigualdad en Guatemala, que no sólo están inmersas en formas de dependencia capitalistas sino en un modelo de economía política colonial. Frente a esto, qué función tiene el ideal civilizatorio de los

procesos coloniales en el mantenimiento de las desigualdades y las formas de dominación, y cómo ello podría reproducirse en los espacios micro-sociales como el hogar patronal.

El capítulo cinco lo denominé “Dominación privada, violencias y mecanismos de desestabilización”. He entendido la casa patronal como un espacio de dominación privada, porque a su interior las relaciones entre trabajadoras, empleadoras y empleadores no está regido por la ley, sino por costumbres y códigos de servidumbre que se reproducen por sí mismos. El carácter privado de la vida familiar, hace de los empleadores soberanos dentro de sus casas. El Estado no puede intervenir en este ámbito pues está protegido bajo el principio jurídico de inviolabilidad de la morada. Todo esto torna la casa en un espacio cerrado, por lo tanto se convierte en un lugar peligroso para las trabajadoras, por la imposibilidad de ser vigilado por el ojo social y de la ley. Pero no en todas las casas las trabajadoras encuentran violencia, explotación extrema e irrespeto a sus derechos. Una misma trabajadora puede encontrarse con distintas experiencias, muchas de ellas, positivas. Los *buenos tratos* hacia las trabajadoras no dependen tanto, o solo del cumplimiento de las leyes, sino del grado de sensibilidad humana y *generosidad* de las y los empleadores.

En el momento de las conclusiones, coloqué a discusión la idea de que el trabajo doméstico en sociedades como la guatemalteca, no empieza como empleo remunerado sino como parte del tributo y del trabajo forzado colonial, impuesto a la población indígena. Ese es el núcleo que le va dando forma a su constitución posterior como trabajo remunerado, pero también es de allí que se piensa a las indias como sirvientas. Por esto, es crucial indagar el trabajo doméstico no solamente como una labor, sino como un problema social e histórico. En este mismo sentido, la casa o el hogar patronal, no puede verse solamente como un espacio laboral, sino que es necesario observarla en su forma política, como un micro lugar que sintetiza los privilegios, las desigualdades y las relaciones de poder producidas por la historia colonial y republicana. Por esto mismo, es un lugar donde estas formas de dominación deben también ser cuestionadas.

Notas sobre metodología

Este estudio lo realizo a partir de trayectorias de vida a quince trabajadoras de casa particular y de entrevistas generales a quince empleadoras. Desde el inicio de la investigación, lo central para

mí fue enfocarme en la experiencia de vida de mujeres indígenas, y es una particularidad que mantuve, aunque realicé trabajo de campo con algunas trabajadoras no indígenas. Las sugerencias de hacer un estudio comparativo entre trabajadoras indígenas y quienes no lo son, se fueron limitando, al inicio porque al momento de hacer las entrevistas algunas trabajadoras que ubiqué como ladinas se identificaron como indígenas, pero luego, me involucré en entrevistas con empleadoras y decidí, por razones de delimitación, que mi investigación se reduciría a trabajadoras indígenas y empleadoras. Las trabajadoras y empleadoras entrevistadas en la mayoría de casos no están relacionadas entre sí. De las trabajadoras entrevistadas solo una participó en un tiempo corto, en una organización local dedicada a fomentar los derechos de las trabajadoras de casa particular y de maquila. La gran mayoría desconocen la existencia de estas instancias al igual que las empleadoras entrevistadas.

Además de las entrevistas, fue igualmente importante en mi investigación la observación como método para analizar las relaciones sociales que se establecen entre trabajadoras y empleadoras. Realicé observación en hogares, reuniones de amigas y amigos, supermercados, restaurantes. Este recurso fue básico para prestar atención a relaciones de poder, intercambios, respuestas y mecanismos que cotidianamente se desarrollan para desestabilizar las relaciones de dominación que cruzan el ser empleada y empleadora. Sumo a las entrevistas y los espacios de observación una gran cantidad de conversaciones individuales y colectivas espontáneas (no grabadas) realizadas con amigas, amigos y gente que se interesaba con el tema y quiso compartirme un poco de su experiencia. Participo también en foros convocados por las organizaciones de trabajadoras de casa particular, espacios que analicé como parte de esta investigación. A alguna gente fui preguntando si quería que sus relatos aparecieran en mi investigación, en la mayoría de casos accedieron pero en otros no; respeté esta posición. Otra gente me autorizó el uso de su experiencia o relatos obviando su nombre real. Aun cuando en la mayoría de entrevistas uso el nombre real de las personas, cuando utilizo nombres ficticios, lo enuncio.

El trabajo formal de campo lo realicé entre septiembre del 2010 y septiembre del 2012. Es en este tiempo en que realicé la gran mayoría de entrevistas. Sin embargo, entre el 2013 y la primera parte del 2014, fueron surgiendo otras conversaciones y eventos cuyos datos incorporé en la investigación.

En términos de la ubicación geográfica, no acoté el estudio a un área específica, sino exploré el análisis del trabajo doméstico como un problema social. Trabajadoras y empleadoras entrevistadas se concentran mayormente en la ciudad capital, pero también las hay de otros espacios geográficos (Ver anexo 3). Varias de las trabajadoras han laborado en distintos lugares de la república. Es por esto que opté por no concentrarme en un área específica.

Datos generales del contexto investigado

Guatemala es un país con 14 000 000 de habitantes, la mitad de los cuales son mayas.¹ Habitan también, en este territorio, los pueblos xinca, con 16 214 personas, y garífuna, con 5 040 (INE, 2011). La población que no se define como indígena, representa la otra mitad de habitantes y ha sido clasificada históricamente como *ladina*, aunque este concepto no da cuenta de la multiplicidad de sus orígenes y autodefiniciones. Actualmente la población ladina muestra una tendencia por aferrarse a una identidad nacional como *guatemaltecos*. Escapar a una definición étnica les permite evadir la tensión que representan las relaciones étnicas/raciales en este país, porque hablan desde un lugar de ambigüedad respecto de sus identidades étnicas, pero a la vez de privilegio. El concepto de “mestizo” no se reivindica cotidianamente; lo común es que existan rechazo y vergüenza por el origen indígena. Además de la diversidad de habitantes, en el país se hablan 22 idiomas mayas junto al xinca, el garífuna y el español, que es el oficial.

Analistas de las relaciones étnicas opinan que la categoría de ladinos, esconde el poder real ejercido por grupos de familias que por su reclamo de pureza racial, no se consideran ladinas, estas serían los criollos, pero también los descendientes de europeos y norteamericanos que han entrado con privilegios a este país y han construido su poder de esa manera (Taracena, 2003). Pero también la categoría de ladinos, escondería a distintos grupos de otras nacionalidades, centroamericanos y asiáticos, chinos, árabes, indios, entre otros, que tienen un lugar importante en las dinámicas económicas del país (Taracena, 2003). Sin embargo, la categoría “ladinos”, no ha sido una invención indígena, sino una construcción histórica colonial legitimada por los gobiernos republicanos en sus ideas del nacionalismo (Taracena, 2004; González 2004). El culto a la blancura ha favorecido que los blancos tengan mayores

¹ Existe polémica en relación con las estadísticas. Las organizaciones indígenas observan errores en los mecanismos de registro de las identidades étnicas, y esto hace que los datos no sean confiables. El censo de 2011 registra 30% de población indígena, contra 50% planteado por las organizaciones mayas.

posibilidades de convertirse en propietarios, patrones, empresarios y gobernantes (González, 2004). La población ladina, por su lado, engrosa las clases medias junto a otros extranjeros de otras nacionalidades diversas que ocupan los empleos asalariados en empresas, sector gubernamental y son propietarios de distintas empresas de servicios.

Esta estructuración de las relaciones étnicas y raciales no se reduce meramente al campo de la ideología, sino ordena las relaciones socio económicas en el país. De acuerdo al Informe Nacional de Desarrollo Humano, Diversidad Étnico-Cultural, la Ciudadanía en un Estado Plural (2005), “si se compara la estructura socioeconómica de las poblaciones indígena y no-indígenas, se hace evidente la “asimetría” entre los dos grupos” (2005: 98). Si se dibuja una pirámide se puede encontrar que los mayas son casi inexistentes en el sector alto, mientras que su participación en el estrato medio es del 5%. Sin embargo, más del 80% de la población indígena, se ubica en los estratos bajos y bajo extremo de la escala social. De cada 10 mayas, 8 se encuentran en el fondo de la estructura social (Ibid). La estructura más alta de la pirámide está compuesta casi exclusivamente por población no indígena, en un (95%) (Ibid).

Por otro lado, si se analiza la población “indígena” y “no indígena” según su ubicación territorial (urbano-rural), se obtiene un cuadro más complejo de la estructura social. El 80% del estrato alto lo constituyen “no-indígenas” urbanos. La población indígena urbana y no-indígena rural se comportan de forma similar, con tendencia a los segmentos bajo y bajo extremo. Pero la distribución de la población indígena rural está prácticamente “apoyada” en el extremo bajo, puesto que más del 90% de esta población pertenece a los estratos bajo y bajo extremo. Así, el perfil polarizado de la estratificación social, según etnicidad y área geográfica, sería aquel que tiene en un extremo, a una persona no indígena, de clase alta y viviendo en un medio urbano, y en el otro, a una persona indígena, de estrato bajo extremo, habitando en el campo (Ibid. 100).

CAPITULO 1

LA SERVIDUMBRE DOMÉSTICA COMO INSTITUCIONAL COLONIAL

“La supremacía blanca y la supremacía masculina
que siempre hicieron buena pareja,
se abrazaron abiertamente
y consolidaron su aventura”
(Ángela Davis)

En febrero del 2013 asistí a una actividad en que se analizaría la “Importancia del Convenio 189 de la OIT” para hacer valer los derechos laborales de las trabajadoras de casa particular. Varias instancias estaban convocadas para conversar con la idea de comprometerse políticamente a establecer mecanismos que lleven a Guatemala, a ratificar este convenio². Un poco antes de la hora prevista para iniciar había escaso público, así que mientras esperé pude apreciar la dinámica que se generaba alrededor de este foro. Me senté en las sillas del centro, los asientos a mi derecha estaban ocupados por personas organizadoras y trabajadoras de casa particular que llegaron a la actividad como invitadas o como parte de las instancias convocantes. Al igual que otras veces, se me hizo imposible cerrar los ojos frente a lo evidente, la presencia de mujeres mayas, vestidas como tales, sobresalían en el grupo de trabajadoras de casa. Podía también advertirse que había quienes siendo mayas, por las razones que fueran, vestían ropas “occidentales”³, y asumo que algunas más, no siendo indígenas⁴, compartían este lugar común.

Mi atención fue capturada por los cuerpos de estas mujeres; pieles morenas en estructuras óseas empequeñecidas no deben ser fruto de la casualidad. Muchas de ellas habitan cuerpos que parecen haber sido esculpidos en el trabajo rudo, en el hambre y en la férrea voluntad de existir. Pero no tengo ante estos cuerpos una sorpresa folklórica o una curiosidad morbosa, menos me

² Las organizaciones que convocaron a esta actividad son: Asociación de Trabajadoras del Hogar a Domicilio y de la Maquila (ATRAHDOM); Casa San Benito; Centro de Derechos Laborales (CDL); Organización de Mujeres en Superación; Comité de Mujeres Itzapeecas Semillas de Mostaza; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG); Catholic Relief Services (CRS).

³ Se argumenta reiterada y simplificada que la razón principal porque las mujeres dejan de usar el traje maya es económico, “los trajes son caros”. Si así fuera serían escasas las mujeres que lo usarían, y fueron solo quienes tendrían posibilidades económicas. Lejos de ello la opción por dejar de usar los trajes mayas están vinculados a una serie de factores en donde lo económico es tan solo una variable más, y no siempre la más sobresaliente.

⁴ Utilizaré maya e indígena indistintamente.

inquieta una conclusión genetista y eugenésica al estilo Miguel Ángel Asturias⁵. Tampoco me cautivan estos cuerpos porque sean ajenos a mí; capturan mi atención porque me reconozco en ellos. Esas anatomías, esas pieles y esas figuras pueblan Guatemala, no son exclusivas de las mujeres de las que ahora hablo. Son estos también los cuerpos que se piensan socialmente disponibles para el servicio de quienes poseen anatomías contrarias: blancas o blanqueadas y físicamente grandes o engrandecidas.

Estos cuerpos tan insultados cotidianamente, tenidos por grotescos y viles por muchos que a la vez se alimentan de ellos, encarnan la dignidad, la valentía y acaso un desafío a la muerte. Son estas mujeres quienes llegan a los recovecos íntimos de los hogares, las que ponen en peligro sus vidas al habitar espacios privados en una sociedad hondamente violenta. Nombrarlas solamente como trabajadoras, es definir las desde una neutralidad engañosa y ahistórica. Ellas son mujeres, en su mayoría jóvenes, madres solteras o viudas, indígenas, mestizas, rurales y empobrecidas. Así, ¿puede acaso separarse la historia de estas mujeres de los sistemas de dominación colonial, patriarcal y capitalista? Pienso que estos cuerpos hablan de una historia, pero también es la historia transformada en cuerpos. Entonces es crucial preguntarnos ¿cómo fueron producidos estos cuerpos de la manera en que son ahora; qué procesos históricos y sociales lo permitieron? ¿Qué relación tienen los cuerpos de estas mujeres con una historia de racialización y de racismo? ¿De qué manera el racismo en Guatemala fue haciendo síntesis en las pieles y en las estructuras óseas? ¿Si hay una separación entre “cuerpos viles” y “cuerpos decentes” no representan éstos anatomías con inscripciones coloniales?

Aprovecharé este foro como una entrada etnográfica que me permitirá describir un panorama concreto de algunas dinámicas alrededor del trabajo doméstico en Guatemala. Me ha parecido importante este caso por la interacción que se genera entre distintos actores, tal como lo describo a continuación.

⁵ Muy acorde con la obsesión por la teoría eugenésica en Latinoamérica, en su tesis de licenciatura “Sociología Guatemalteca. El problema Social del Indio”, el Nobel de Literatura hace un retrato grotesco de la morfología, psicología e idiosincrasia “del indio” para sostener que “la raza indígena” está en “decadencia y degeneración” y solo una mezcla racial con europeos blancos podría salvarla. Su teoría la fundamenta teniendo como ejemplo el cruce hecho con animales (Asturias, 1923).

1. Trabajo doméstico y racionalidad patronal criolla

A propósito de recordar la historia, una imagen de cuerpo entero del sanguinario invasor Pedro de Alvarado, decoraba el centro del lugar que nos reunía⁶. Al sentarnos quedamos frente a la imagen de este hombre que con una mano en la cintura y su pose de amo sigue inspirando un violento y jerarquizado orden colonial de la vida en Guatemala. Las trabajadoras de casa particular, demandaban derechos mínimos teniendo como sede el Club Guatemala, un recinto señorial, antes solo ocupado por la élite criolla y extranjera blanca. Arquitectura, decoración y estética hacen de este lugar un espacio de memoria colonial que representa una frontera, un hito demarcatorio, un lugar de disfrute y de protección de “los cuerpos decentes” respecto a “los cuerpos viles”.

La actividad empezó, las sillas disponibles para el público estaban casi llenas, Brenda Cabrera del Consorcio de Organizaciones Sociales y Sindicales de la Mujer en la Economía (COSME), abrió el evento recordando que el trabajo doméstico es una labor imprescindible, pero en Guatemala no se le ha llegado a considerar como un trabajo productivo. Esto es reforzado por Nery Rodenas, de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG), para quien el trabajo doméstico es el sector más productivo de Guatemala, por lo mismo merece ser no solo respetado sino ejercido en condiciones dignas y justas. Apeló a un cambio de actitudes y un trato más humano a las trabajadoras de casa. Los discursos que se han escuchado son el piso común de las reivindicaciones alrededor del trabajo de casa particular en este momento.

Dentro del programa de la actividad también se destinó un espacio, previo al foro, para que trabajadoras de casa particular y activistas pudieran hablar de sus historias y vivencias. Son poderosas la presencia y las palabras de las trabajadoras de casa particular, pero sus experiencias dejan al desnudo la crudeza de una labor que se ejerce por la fuerza de la repetición de códigos histórica y socialmente instalados, mediados por la reproducción de relaciones de poder entre dos sujetas ubicadas en los extremos de las experiencias de la desigualdad social, de género y

⁶ No es mi intención hacer una crítica a la selección del lugar de la actividad. La estética colonial está tan presente en los espacios urbanos, en las instalaciones donde las organizaciones sociales realizamos nuestros eventos, que una posición práctica ha sido ignorarlos, pero en otros casos se ha optado por desafiarlos. Las organizadoras del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, decidieron colocar fotografías y nombres de mujeres destacadas sobre las imágenes de hombres “conquistadores” con que se nombran los salones del hotel en que se desarrolló el Encuentro.

étnica/racial. La voluntad de las empleadoras tiene un peso decisivo en la definición del salario, del tipo de trabajo que se realice, de los horarios, del trato, de la disciplina del cuerpo de las trabajadoras.

Ana Maribela Acabal, una joven maya que viste un traje de San Antonio Palopó Sololá, dibuja en el relato de su experiencia esta forma de dictadura de las empleadoras sobre sus trabajadoras, “La señora me maltrataba y la hija me pegaba. No me daban comida. Me levantaban a las 4:00 de la mañana y dormía a las 11:00 de la noche. La señora ofreció pagarme Q.1000.00 (\$128.00) pero al final del mes solo me dio Q.800.00, (\$102.00)”. Otra joven, María Chumil Xaper, que también viste traje de algún municipio de Sololá se dirigió al público hablando castellano con dificultad, quizás por esto habló poco, pero sus palabras fueron potentes. En su relato dijo “Trabajé en una casa en Carretera a El Salvador⁷. Me levantaban a las 5:00 de la mañana y podía dormir hasta las 11:00 de la noche, todos los días. Sufría de hambre y de cansancio. Para el desayuno me daban solo dos tortillas con un poco de frijol. Cuando hacía la limpieza sentía que no tenía fuerzas, estaba muy débil”. Ella ganaba Q.800.00 al mes. Ambas, Ana Maribela y María Chumil dejaron el trabajo, se refugiaron en Casa San Benito⁸ hasta esperar encontrar un mejor lugar.

En el entorno privado de la casa los empleadores reinan y su poder encuentra contrapeso en las respuestas de las trabajadoras que están igualmente mediadas por las condiciones sociales que definen su estatus o lugar. Por ejemplo, la opción de irse de las casas que es muy frecuente frente a la falta de pagos, malos tratos y jornadas extenuantes de trabajo; es una forma de protestar y de ponerle fin a procesos de sufrimiento. Pero la empleadora muchas veces, usando su poder retiene salarios, pertenencias de las trabajadoras o ellas son echadas en horarios nocturnos sin importar si tienen adonde ir. ¿Cómo luchar contra estas desventajas? Unas de las maneras ha sido buscando regular legalmente esta labor que por ahora funciona por arreglos

⁷ *Carretera a El Salvador*, es una zona conocida por ser habitada por gente con poder económico.

⁸ La Casa San Benito ubicada en la ciudad capital es una organización católica, que recibe, orienta y acompaña a las Trabajadoras de Casa Particular. Tiene como objetivo “Acoger, orientar, capacitar, asesorar, organizar y acompañar a Trabajadoras en Casa Particular; mediante la generación de espacios de participación, organización, involucramiento, autogestión y fortalecimiento de actitudes humanas y cristianas...para que sean líderes, organizadas y agentes de cambio para la transformación del sistema de inequidad, explotación, servidumbre y paradigmas del trabajo doméstico asalariado” (Trifoliar de Casa San Benito)

sociales, y revistiendo de derechos a las trabajadoras de casa particular. Este es el trabajo de dos activistas que intervinieron también en este foro.

Suleima Ojer es una mujer adulta; viste saco y falda; por sus apellidos y fisonomía asumo que tiene orígenes indígenas. Narra brevemente toda una experiencia de vida, pues inició a trabajar a los ocho años. Reparó en lo que han dicho las otras trabajadoras, “casi en todos los trabajos, me levantaba a las 5:00 de la mañana y me dormía a las 11:00 de la noche.” Lo que hace diferente su discurso es el aprecio que expresa por este trabajo, una posición política ligada a su activismo, “Es un trabajo digno, sino no hubiera salido adelante. Es un trabajo decente que me ayudó a sacar a mis hijos adelante. Yo sufrí mucho pero no me arrepiento, porque allí están mis hijos. ¡Que vivan las trabajadoras del hogar!, ¡que viva el trabajo doméstico!”, dijo con alegría. Sus palabras son reforzadas por Susana Vásquez, una joven sindicalista y dirigente, ex trabajadora del hogar, promotora laboral e integrante de ATRAHDOM. A Susana se le ve vistiendo pantalones de lona y una playera blanca con alguna demanda plasmada. Lee al público un escrito que reivindica el trabajo de casa particular como un quehacer que posibilita que los empleadores y empleadoras puedan ejercer sus profesiones sin tener que verse limitados por los quehaceres cotidianos de la casa. A cambio de este trabajo imprescindible para muchas familias las trabajadoras piden garantía de sus derechos. “Soy trabajadora doméstica y trabajo para su hogar, para que usted pueda ejercer su trabajo profesional...quiero que a cambio usted me garantice derechos”, se lee en parte del escrito.

Lo anterior se ha desarrollado como preámbulo al foro. Seguidamente Maritza Velásquez coordinadora de ATRAHDOM, dirige la mesa en que están presentes: Carlos Mancía de la Confederación Sindical de Guatemala; Ivette González de la Secretaría Presidencial de la Mujer (SEPREM); Alejandro Ceballos representante del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF); María Eugenia Solís de la Procuraduría de Derechos Humanos de Guatemala (PDH). Estaban invitados y no asistieron los representantes del Ministerio de Trabajo, Ministerio de Relaciones Exteriores, la Comisión de la Mujer del Congreso de la República y el sector patronal, entes clave para la aprobación del Convenio 189.

Al iniciar el foro, Maritza Velásquez ofrece un análisis amplio sobre la situación de las trabajadoras de casa particular en Guatemala. Empieza diciendo que “este trabajo tiene raíces en

la colonia, pues las trabajadoras no solo son trabajadoras, sino son trabajadoras indígenas y pobres en su mayoría”. También dio un panorama general de la historia de la situación legal que rige actualmente el trabajo en casa particular.⁹ Quienes le siguieron en el uso de la palabra, a excepción del representante del CACIF, parecieron tener una posición similar. Carlos Mancía de la Confederación Sindical en un largo discurso en que contó su experiencia como trabajador doméstico, se pronunció a favor del convenio. Ivette González de la Secretaría Presidencial de la Mujer, dijo que el convenio era necesario pues el trabajo doméstico a pesar de su contribución no se contabiliza en la economía nacional; junto al Instituto Nacional de Estadística (INE), buscan reflejar las cifras de desigualdades entre hombres y mujeres. Hizo mención también de la política

⁹ Marco laboral que respalda los derechos de las mujeres trabajadoras de casa particular. “Artículo 161. Trabajadores domésticos son los que se dedican en forma habitual y continua a las labores de aseos, asistencia y demás propias de un hogar o de otro sitio de residencia o habitación particular, que no importa el lucro o negocio para el patrono”. “Artículo 162. Salvo pacto en contrario, la retribución de los trabajadores domésticos comprenden, además del pago en dinero, el suministro de habitación y manutención”. “Artículo 163. El patrono puede exigir al trabajador doméstico antes de formalizar el contrato de trabajo y como requisito esencial de éste la presentación de un certificado de buena salud expedido dentro de los 30 días anteriores por cualquier médico que desempeñe un cargo remunerado por el Estado o por sus instituciones, quien lo debe extender en forma gratuita”. “Artículo 164. El trabajo doméstico no está sujeto a horario ni a las limitaciones de la jornada de trabajo ni tampoco le son aplicables los artículos 126 y 127. Sin embargo, los trabajadores domésticos gozan de los siguientes derechos: a) Deben disfrutar de un descanso absoluto mínimo y obligatorio de 10 horas diarias, de las cuáles por lo menos ocho han de ser nocturnas y continuas, y dos debe destinarse a las comidas; y b) Durante los días domingos y feriados que este Código indica deben forzosamente disfrutar de un descanso adicional de seis horas remuneradas. “Artículo 165. Los casos de enfermedad se rigen por las siguientes reglas: a) Toda enfermedad contagiosa o infecto-contagiosa del patrono o de las personas que habitan la casa donde se presentan los servicios domésticos, da derecho al trabajador para dar por terminado su contrato a menos que se trate de afecciones para las que existen y hayan sido tomadas medidas de prevención de probada eficacia. Igual derecho tienen el patrono respecto al trabajador doméstico afectado por enfermedad infecto-contagiosa, salvo que ésta haya sido contraída en los términos del inciso d; b) Toda enfermedad del trabajador doméstico que sea leve o que lo incapacite para sus labores durante una semana o menos, obliga al patrono a suministrarle asistencia médica y medicinas, c) Toda enfermedad del trabajador doméstico que no sea leve y que lo incapacite para sus labores durante más de una semana, da derecho al patrono, si no se acoge a las prescripciones del artículo 167, a terminar el contrato, una vez transcurridos dicho término sin otra obligación que la de pagar a la otra parte un mes de salario por cada año de trabajo continuo, o fracción de tiempo no menos de tres meses. Esta indemnización no puede exceder del importe correspondiente a 4 meses de salario; d) En los casos del inciso anterior si la enfermedad ha sido contraída por el trabajador doméstico por contagio directo del patrono o de las personas que habitan la casa, aquel tiene derecho a percibir su salario íntegro hasta su total restablecimiento y a que se le cubran los gastos que con tal motivo deba hacer; e) En todo caso de enfermedad que requiera hospitalización o aislamiento, el patrono debe gestionar el asilo del trabajador doméstico en el hospital o centro de beneficencia más cercano y costear los gastos razonables de conducción y demás atenciones de emergencia y dar aviso inmediato a los parientes más cercanos; y f) Si como consecuencia de la enfermedad el trabajador doméstico muere en casa del patrono, éste debe costear los gastos razonables de inhumación. En todos los casos que enumera el presente artículo queda a salvo de lo que disponga los reglamentos que dicte el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social, siempre que el trabajador doméstico de que se trate esté protegido por los beneficiarios correlativos del mismo”. “Artículo 166. Son también justas causas para que el patrono ponga término al contrato, sin responsabilidad de su parte, la falta de respeto o el maltrato notorio del trabajador doméstico para las personas que habitan la casa donde se prestan los servicios y la desidia manifiesta de éste en el cumplimiento de sus obligaciones”.

Nacional de Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres y el Plan de Equidad de Oportunidades 2008-2023, que tiene como objetivo ampliar la protección y cumplimiento de los derechos laborales de las mujeres de los cuatro pueblos (maya, ladino, garífuna y xinca). María Eugenia Solís de la Procuraduría de los Derechos Humanos, al posicionarse a favor de la ratificación del Convenio dijo que la situación de las trabajadoras de casa particular, no es un asunto que se solucione exclusivamente con la ley. “Si este problema ha sido generado desde un modelo racista y patriarcal de la sociedad guatemalteca, las soluciones tienen que venir desde un cambio de la forma en que el país está estructurado y de las mentalidades construidas a partir de allí”. Opinó que las dificultades legales solo evidencian los intereses y los privilegios que no quieren ser removidos.

Las instancias gubernamentales presentes se movían en la ambigüedad; hasta el momento del foro, han sido renuentes a apoyar el convenio 189, de allí la ausencia de otros entes clave. Solo una voz desentonó radicalmente en la mesa; el sector patronal no se hizo presente pero asistió un miembro de Comité Asociaciones Agrícolas Comerciales y Financieros (CACIF), un viejo sector económico poderoso e influyente en Guatemala. Alejandro Ceballos aclaró que no representa al sector empleador de trabajadoras de casa, sino es propietario maquila. Llegó a la actividad “no porque esté convencido de que las cosas deben hacerse de esta manera” sino por el aprecio que le tiene a la coordinadora de ATRAHDOM, porque “a nadie [del CACIF] le gusta participar en este tipo de foros”.

Según el representante del CACIF el sector de las maquilas es el que más ha apoyado a las trabajadoras de casa particular, porque la maquila abrió otra opción laboral para las mujeres que antes solo tenían posibilidades de trabajar en casa. En este sentido “les hemos quitado trabajadoras domésticas a las patronas”. Como quien tiene la razón, las soluciones y una incuestionable autoridad moral, señaló que “no es a través de las leyes que las cosas van a cambiar, sino a través de la concientización...hay que ser más estratégicos e inteligentes; se logra más así en vez de [generar] leyes...” Desde su lógica empresarial, centrada en los intereses y el bienestar de los patronos, le parece difícil comprender como una empleadora no es capaz de apreciar a su empleada pues si la empleada está bien, hará bien su trabajo y esto resulta en beneficio para la familia, pero si está mal, resulta perjudicando en primer lugar al empleador.

Yo no necesito de una trabajadora doméstica porque soy divorciado y vivo solo, pero, quien si tiene dos empleadas es mi exesposa quien vive con mis dos hijos... Para que ella [su esposa] esté de buen humor le pago lo que sea necesario; si yo le doy Q.700.00 me dice que no le alcanza ¿Por qué necesitamos ser más estratégicos y más inteligentes? Tener a mis hijos con alguien que por no pagarle le va a echar chile a su comida o le va a pellizcar, no me conviene... Me cuesta entender cómo pueden suceder cosas como las que relató la joven [María Chumil], yo pensaba: 'si a mí me dan tortillas y al niño le dan pacha, yo me hubiera tomado la pacha de Cerelac del niño para no sufrir de hambre'. Los empleadores saben que para que los empleados estén contentos hay que tratarlos bien. Por ejemplo si una empleada no está contenta con su trabajo le puede meter un desarmador a la máquina y la rompe, y si yo no le pongo atención y solo arreglo la máquina, le puede meter otra vez el desarmador. Pero si ya hablando con ella, la cosa no se arregla, le tengo que decir 'mirá hija no vengás a trabajar porque me hacés daño'. Si un empleado no está contento con una máquina le digo 'mirá mijo hay 100 máquinas más'. Si los empleados están bien, si ganan más, más gana el empleador.

Seguramente sin quererlo el representante del CACIF refleja en su discurso un paternalismo que describe los más viejos códigos de servidumbre antes que signos de una relación laboral moderna en donde el empleado es en efecto un trabajar con derechos, no un siervo. Pero precisamente la idea de derechos parece estar alejada de esta racionalidad patronal, que finca sus acciones a partir de una lógica de concesiones personales basada en un estatuto moral de "bondad", como una conducta humana superior. En este marco, habló sus experiencias familiares, colocando ejemplos de "cómo se puede ayudar a la gente". En el siguiente relato narró que Juana [la trabajadora de su familia] llegó con un bebé sin tener adonde ir. Su familia la acogió y le dio trabajo. "Éramos todos iguales, Leonel [el hijo de Juana] era el portero de la chamusca. Cuando uno es niño no hay esas barreras [seguramente se refiere al racismo]. Leonel ahora es auditor del banco G&T. Pero un día [Juana] me dijo 'me voy porque el trabajo es muy aburrido', yo le entendí".

Para seguir insistiendo que no se necesitan de las leyes para cambiar las cosas que están mal, el representante del CACIF, dijo que en las manos de los empleadores están muchos cambios, por ejemplo, refirió que a las trabajadoras en casa de su exesposa e hijos, él las inscribió en el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) bajo el paraguas de su empresa, "yo siento aprecio por los empleados por eso lo hago, yo sé que ellas necesitan de servicios como esos y si puedo hacerlo, ¿por qué negarme?". A su juicio, no solo las trabajadoras de casa afrontan el incumplimiento de sus derechos, sino es un asunto generalizado en el país. Pone como ejemplo cómo su hija, quien es psicóloga trabaja en una universidad privada y no

tiene prestaciones. En diciembre solo le pagaron medio mes, el tiempo que trabajó, “la situación es generalizada y a todo nivel, pero las cosas no cambian por regularizarlas”, finalizó.

Las palabras del representante del CACIF desafiaron la manera de pensar del público que lo escuchaba. Él sabía que así sería, por eso dijo al inicio que a nadie del CACIF le gustaba participar en este tipo de foros. Organizaciones de Derechos Humanos, sindicatos, universidades, organizaciones de trabajadoras de casa particular, algunas organizaciones de mujeres formaban parte del público. No logré identificar a ninguna organización del movimiento maya. Por la historia de este país, el CACIF representa el sector apuesto a las organizaciones sociales y de derechos humanos. A pesar de ser varios las y los ponentes, el público se enfocó a la intervención del CACIF, cuestionando los bajos salarios, las largas jornadas laborales y la represión a las formas de organización en las fincas y en las fábricas. Esto provocó una desviación del tema central. La coordinadora de ATRAHDOM, oportunamente llamó a recordar que la actividad era para analizar el convenio 189 y no para hablar de la situación laboral del país. Al notar la crítica del público recordó que el CACIF no es del sector empleador de trabajadoras de casa, “el representante asistió porque a pesar de no pensar igual está a favor del Convenio 189”, es decir no sería el CACIF quien pone límites a la aprobación del convenio hasta ahora, sino el Ministerio de Trabajo, ausente en este foro. Pero agregó (la coordinadora de ATRAHDOM) algo sumamente controversial, al decir que de acuerdo a investigaciones realizadas por la organización que representa, el sector laboral de clase media viola los derechos laborales en un 90%; el sector de clase alta, viola menos los derechos laborales.

Se podía interpretar que existía una visión más o menos común, del público, respecto a que el sector económicamente poderoso es responsable del incumplimiento de derechos laborales pues es el sector que más emplea en el país. El representante del CACIF invitó al público a “desmitificar” el poder del CACIF y de sus integrantes, pues está integrado por personas de todo nivel económico, dijo “si alguien quiere jalón verá que mi carro es como cualquier otro, y como yo hay muchos”. Sin embargo, el público no estaba magnificando el poder de esa instancia, que evidentemente tiene gran influencia en las decisiones de país y se puede ver en ejemplos concretos como la presión pública ejercida para la anulación del juicio por genocidio contra el general Efraín Ríos Montt, en mayo del 2013, solo unos meses después de esta actividad.

Instancias como estas son dominantes no solo por su capital sino por su peso ideológico conservador.

El discurso del representante del CACIF respecto a que los derechos no se cumplen con más leyes, es contradictorio con la posición institucional de esta entidad tremendamente legalista cuando se trata de defender sus intereses a partir invocar el estado de derecho y el cumplimiento de la ley. El gobierno y el sector patronal, mantienen una oposición a la aprobación del Convenio 189, bajo el argumento de que no es con leyes que la situación de las trabajadoras de casa va a cambiar, sino a través de la dinámica del libre mercado y de la ley de la oferta y la demanda. Es el movimiento natural del mercado y la decisión libre del patrono y del trabajador lo que estaría regulando las condiciones. Pero esta posición no ve las condiciones sociales ni las relaciones de poder asimétricas que median la supuesta libertad de elegir. Como vimos en el lenguaje de autoridad que usa el representante del CACIF, las trabajadoras y los trabajadores no son vistos como ciudadanos, trabajadores y sujetos políticos, sino son tratados como “gente necesitada”, como menores de edad bajo la tutela de un patriarca.

Bajo esta lógica, la trabajadora tendría calidad de *sirvienta*, y el trabajo modalidad de *servidumbre*. La trabajadora o el trabajador aquí están despojados de la libertad y del derecho de protestar, de conquistar derechos, de insubordinarse; si lo hacen se les verá como desobedientes, desconsiderados, injustos, violentos o terroristas. Así, los cambios solo pueden venir de la buena voluntad del patrón en respuesta al buen comportamiento o a la actitud de obediencia de la trabajadora o el trabajador. La negativa de regular el trabajo doméstico obedece a que amenaza esta comodidad o confort material que provee la tradición de disponer de una trabajadora doméstica tratada al antojo de las y los empleadores.

El trabajo doméstico es un sistema establecido y reconocido socialmente con normas, pautas y conductas tácitas y con un gran nivel de consenso social, por esto mismo lo comprendo como una institución. Aquí incluiré una variante más, en el imaginario social cuando se piensa en trabajadora de casa particular, se piensa en sirvienta, y cuando se piensa en sirvienta se piensa en una mujer indígena mucho más que en una mujer pobre, aunque no todas las trabajadoras de casa son indígenas, ni todas las indígenas son trabajadoras de casa. Además se da por hecho que las mujeres indígenas son rurales. La equiparación ocupacional de las mujeres indígenas con el servicio doméstico me permite pensar que el trabajo doméstico en Guatemala está ligado a la

servidumbre colonial producto de la forma en que se fundó este país. Equiparar sirvienta con mujeres indígena no es solamente un estereotipo, sino puede leerse en este imaginario, un deseo de sometimiento. Insultar y ningunear a las mujeres indígenas nombrándolas bajo el genérico “maría” como se hace cotidianamente en el área urbana y más aún metropolitana es una expresión de este deseo de sometimiento.

La racionalidad patronal criolla no es exclusiva de las élites económicas. A menudo he escuchado que empleadores de clase media se piensan a sí mismos como “más justos” que los “más ricos” y que los “más pobres”. Frente a esto se necesita poner en diálogo los datos expresados por la coordinadora de ATRAHDOM respecto a que las clases económicamente poderosas respetan más los derechos laborales y las clases medias los violan en un 90%. Lo que mi investigación ha reflejado es que el imaginario social que ve a la trabajadora como una sirvienta y al trabajo doméstico como servidumbre, es una racionalidad compartida por la sociedad en su conjunto, esta lógica le otorga sentido al trabajo doméstico como institución de servidumbre. Es decir, cualquier empleador puede disfrutar y por ello defender esta institución de servidumbre porque está configurada en su beneficio. La forma en que se piensa a los sirvientes, es también la forma de pensar a los indígenas. Ser sirviente no es ya solo una situación laboral sino una condición social. Si a eso se le suma que el sirviente o la sirvienta pertenecen a un sector subordinado de la sociedad en tanto colectivo (como los pueblos indígenas o como pobres) y los patrones pertenecen al sector que gobierna (criollos, blancos, extranjeros y mestizos), debe pensarse en cuáles son los mecanismos por los que los sirvientes son también los gobernados. Es allí donde la racionalidad patronal debe cuestionarse a la luz de cómo el sistema colonial organizó no solo el Estado, sino la sociedad y la vida misma.

2. Colonialismo, orden social de la vida, mujeres y trabajo doméstico

Aquí retomo las preguntas planteadas al inicio ¿quiénes son las trabajadoras de casa particular?, ¿cómo han llegado a ser lo que son? Los datos muestran que son mujeres necesitadas de ingresos, empobrecidas, con ninguna o poca escolaridad, madres solas, viudas, indígenas pero también mestizas y ladinas rurales y urbanas. Más allá del debate entre las fuentes que por un lado sostienen que la gran mayoría de trabajadoras de casa particular son indígenas (ATRAHDOM, 2010) y otras que piensan que ésta solo es una creencia popular (Cabrera y otros, 2010), en el imaginario social especialmente metropolitano se equipara servicio doméstico con

mujeres indígenas y se piensa a las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas. Mi posición es que, más que descartar este imaginario popular, por ser popular, es necesario problematizarlo a la luz de la historia indagando cómo esto se conecta con los sistemas de dominación que se viven en este país.

¿Por qué se piensa a las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas cuando no son las únicas que realizan este trabajo? Como he dicho arriba este imaginario expresa un deseo de sometimiento, pero también refleja el lugar que la historia ha impuesto a las mujeres indígenas. Siendo así, las mujeres indígenas han sido construidas con una identidad de sirvientas; paralelamente los hombres indígenas son pensados como mozos (Esquit, 2010). La vida de las mujeres y los hombres indígenas ha sido intencionalmente destinada para la servidumbre a partir de su involucramiento forzoso en la economía política colonial. Haciendo un paralelismo a la forma en que Silvia Federici (2013) entiende el capitalismo, podría definirse la economía política colonial como un proceso de acumulación originaria. Esto solo pudo lograrse con un máximo de violencia, de manera que la violencia misma se transformó en la fuerza productiva (Mies, en Federichi, 2013). De modo que ocupación de territorios, expropiación recursos y medios de vida y despojo de los cuerpos, hicieron posible la vida colonial.

El colonialismo organizó una forma particular de sociedad explotando radicalmente las diferencias entre españoles e indios, entre nobles y plebeyos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres. La separación entre españoles e indios fue tajantemente legalizada a partir de la segregación territorial y humana entre la República de Españoles y la República de Indios, complejizada posteriormente con los procesos de mestizaje entre españoles, indios y negros, éstos últimos traídos como esclavos durante los primeros años de la colonia. Con el paso del tiempo, la obsesiva estratificación producida por los colores del mestizaje, fue difuminándose, y la población mestiza y no indígena se fue reconociéndose bajo el genérico “ladinos”, para diferenciarse de la gente y de la población indígena. Esta separación y jerarquías territoriales, de orígenes, colores y de cuerpos van conformando la estructura entre la clase de gobernantes-propietarios y gobernados-dependientes. La relación que se va fraguando posteriormente entre patrones y sirvientes, es también la relación entre colonizadores y colonizados, entre libres y esclavos, entre ricos y pobres, entre mujeres y hombres. Ver esto es fundamental, pues si el análisis de la condición de las trabajadoras domésticas se realiza únicamente desde la generación

de empleo o desde los procesos de migración, puede concluirse fácilmente que la colonización posibilitó oportunidades de civilización y de complejización a las sociedades indígenas “simples” al integrarlas al estilo de vida producidas en este contexto. Así, una perspectiva funcionalista, no da cuenta de los mecanismos de despojo, de violencia, de tortura y de muerte usados para desarticular la resistencia de mujeres y hombres al someter sus vidas a los procesos de producción coloniales.

Partir del análisis de lo colonial también me permite observar que el trabajo doméstico no responde exclusivamente a una dominación patriarcal, pero una dominación colonial es a la vez patriarcal y viceversa. Este modo de poder replantea violentamente las estructuras familiares y las relaciones entre mujeres y hombres. Pero la historia colonial escrita a menudo deja por fuera este análisis, es androcéntrica en el sentido de colocar en el centro la experiencia de los hombres y generalizarla para las mujeres y las y los niños. Son escasos y dispersos los datos en que las mujeres son protagonistas. Seguramente observar el proceso colonial desde la experiencia de las mujeres bajo el colonialismo junto a la de los hombres arrojaría nuevas luces. Sin embargo, coincido con Ángela Davis (2005) quien propone que la historia de las mujeres esclavas no tiene sentido separarla tajantemente de la de los hombres esclavos, pues el sistema de esclavitud solo funcionó por la opresión de ambos; más aún, ocultar el trabajo y el provecho extraído de la vida de las mujeres sirvió para encubrir su voracidad y perversidad.

De acuerdo con la misma autora, la idea de que las mujeres esclavas eran típicas empleadas domésticas son estereotipos que se apresuran a imponer una esencia a las mujeres negras, cuando siete de cada ocho esclavos tanto mujeres como hombres estaban en el campo trabajando la tierra, recogiendo algodón, cortando caña, recolectando tabaco (Davis, 2005: 14). El destino de la mayoría de mujeres y hombres desde la niñez, juventud y edad adulta era el trabajo forzoso de sol a sol en los campos (Davis, 2005: 14). Respecto al trabajo, la fuerza y la productividad, la opresión de las mujeres era idéntica a la opresión de los hombres. Pero las mujeres sufrían de otros modos distintos, al ser víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que solo podían infligírselas a ellas (Davis, 2005: 15). “La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras

únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino” (Davis, 2005: 15).

El planteamiento de Ángela Davis (2005) tiene sentido para explotar las lógicas de explotación colonial, mediante las instituciones tributarias legalizadas, como la encomienda y el repartimiento, aunque la explotación no se redujo a lo legalmente establecido. La encomienda no era una concesión de tierras, sino concesión de derecho a recibir tributos por derecho de conquista (Lovell, 1990: 100). El repartimiento consistió en la explotación de la capacidad de trabajo, ya fuera en fincas o en minas, en el servicio doméstico o comunitario, en proyectos que podría durar horas o años (Ibid: 112). Un “indio tributario”, equivaldría a un hombre junto a su esposa e hijos que representaban una unidad familiar. El tributo consistía en la provisión de alimentos (granos, trigo, aves, pescado, especias, cacao, miel, sal, chile) telas, algodón, petates, entre otros, e indios de servicio (Lovell, 1990). Aunque los estudios no lo especifican, no es difícil concluir que gran parte de la producción de alimentos, crianza de animales y tejidos estuvo a cargo de mujeres niñas y niños. Los hombres además eran forzados a realizar otro tipo de trabajos relacionados a la construcción de obras, a la producción de las haciendas particulares, a abrir caminos, o a cualquier trabajo que el patrón le exigiere en tanto sirviente. Se explotó la fuerza de los hombres y de las mujeres, colocándolos en calidad de sirvientes, reprimiendo con violencia las formas de escapatoria. Las mujeres indígenas no fueron solo trabajadoras domésticas, pero el estilo de vida de los colonizadores requirió que gran parte de ellas, como también de mujeres negras, mestizas y españolas empobrecidas lo fueran.

Para Elizabeth Kuznesof (1993: 25) la estructuración del servicio doméstico en la América hispana¹⁰, en las lógicas en que lo conocemos actualmente, coincide con el comienzo de la colonización española. Su historia ha estado determinada por factores como la visión corporativista del Estado, el papel del hogar patriarcal y el papel de las mujeres en la sociedad. Además, el “desarrollo” de la tecnología doméstica, de los servicios en las ciudades y del sistema de fábricas influyó sobre las oportunidades de empleo de las mujeres en general y afectó la dinámica del servicio doméstico visto generalmente como un quehacer femenino. Las familias numerosas frente a la tecnología de la vida colonial requerían que la mayoría de los artículos de consumo doméstico, incluyendo vestidos, harina, velas, pólvora y muchos utensilios y muebles

¹⁰ Modificando las palabras de la autora, en adelante no utilizaré “América hispana” sino “América Latina”.

fueran producidos dentro del hogar. Además, el agua y la leña tendrían que ser provistos diariamente. En el siglo XVI los sirvientes domésticos eran visibles no solo en la casa de los encomenderos sino también en las de los mercaderes y artesanos o en casi todas las casas de españoles. Estudios del siglo XVI revelan que en ciudades de lo que ahora es México, Chile y Perú los hogares españoles podían incluir desde uno hasta más de cuarenta sirvientes (Kuznesof, 1993: 27). Una situación similar observa el cronista Tomás Gage (1979) para Guatemala. El origen de los sirvientes variaba, pero en su mayoría eran indígenas, esclavos liberados, mestizos o pertenecientes a “castas” y algunas mujeres blancas pobres. Las mujeres indígenas eran las más comunes como sirvientas y a quienes se les pagaba menos (Kuznesof, 1993: 27).

Según esta misma autora, mientras en la España medieval el linaje o el clan frecuentemente determinaban la posición social de la gente, en la América colonial el hogar patriarcal pronto se convirtió en la base primaria de la identidad jurídica y del control social de los colonizadores que construyeron una unidad política, sino homogénea, si sólida a partir de su origen. Los nuevos pueblos españoles fueron centros administrativos y también, por ley, residencia principal de la nueva aristocracia a quienes, como encomenderos, se les confió la protección, educación, tributo y trabajo de la población indígena de las zonas cercanas. Se les requirió que sus casas incluyeran una esposa española, lugar para por lo menos 40 huéspedes y partidarios armados, esclavos negros, una servidumbre compuesta por españoles, mestizos e indígenas y un establo de por lo menos de 16 caballos (Braman, 1975; Lockhart, 1968; cita en Kuznesof, 1993: 26). No hay que olvidar que en toda América Latina el papel colonial del indio como mano de obra y como productor y abastecedor de diferentes productos para las ciudades forma parte de su inserción subordinada al sistema colonial español. En Santiago de Guatemala los poderes principales y las casas de los españoles se ubicaban en el centro: a su alrededor estaban los barrios de indios que cumplían como proveedores de mano de obra para el servicio doméstico, la construcción y la elaboración de ciertas artesanías, y, circundando la ciudad estaban unos 70 pueblos de indios que la surtían con artículos (Camus, 2002: 96).

Los españoles y sus descendientes (criollos) eran un grupo consumidor (Martínez Peláez, 1985: 306) que dictaba precios, fijaba jornales, elaboraba reglamentos de trabajo para indios y mestizos en la ciudad, aprobaba o rechazaba las calidades de los productos, supervisaba pesas y medidas, presidía exámenes de oficio y, en definitiva tenía en sus manos a todos los proveedores

(*Ibid*, 305). No se trataba solo de un trasplante de funciones del municipio medieval europeo porque “las relaciones entre el Ayuntamiento de la ciudad colonial y los proveedores de bienes y servicios...eran, tratándose de los indios, una relaciones de señores y siervos” (*Ibid*, 305, 306). La posición de los españoles les permitía adueñarse de la mano de obra indígena, en el caso de las mujeres esclavizándolas dentro de las casas. Kuznesof (1993: 28) plantea que, en fuerte contraste con la situación europea, una vez que la mujer indígena comenzaba a trabajar en una casa española, era a menudo esclavizada y se le impedía dejar el trabajo o casarse. Su situación se diferenciaba de los esclavos manumisos –hombres y mujeres, españoles, mestizos y negros libres) que eran altamente valorados y mejor pagados. Huérfanos, hijos ilegítimos o familiares pobres ocupaban también una posición de sirvientes en casas de españoles, los que eran tutelados a partir de la lógica de la caridad. Por su lado, las mujeres blancas pobres podrían tener una posición transitoria como sirvientas si lograban casarse.

Por lo que puede verse existía una jerarquía racial en donde las mujeres indígenas ocupaban el lugar más bajo; era destinado para ellas el trabajo más despreciable dentro de las casas bajo la justificación de que necesitaban ser tuteladas y civilizadas. Sin embargo, para Kuznesof (1993: 28), en México se aplicaron leyes que protegieron a las mujeres indias de los abusos de españoles. Por esta circunstancia, las mujeres negras tanto libres como esclavas y posteriormente las mestizas ocuparon esta posición durante la época colonial. Este argumento es compartido por María Elisa Velásquez (2006). En Guatemala la gente negra, tanto mujeres como hombres, son un grupo pequeño para la época colonial; fungieron como capataces y servían en las casas grandes con mayores privilegios sobre los indígenas (Martínez Peláez, 1982) Con todo, la jerarquía racial entre sirvientes también fue importante, y se les valoraba de acuerdo a su “raza” y “color”. En México, mujeres que buscaban empleos como nodrizas a veces ponían avisos en los diarios, sosteniendo que tenían sangre española, probablemente a causa de la idea de que un bebé tomaría a través de la leche las características de un grupo (Kuznesof, 1993: 28). No obstante, la mayoría de nodrizas eran indígenas y negras, quienes descuidando a sus propios hijos, o habiendo estos, muerto, eran obligadas por la fuerza o por las circunstancias a amantar a otros niños que no eran los suyos. En Guatemala existió una práctica de captura o raptó de mujeres indígenas para amantar a hijos de criollos sin importar el abandono de sus propios hijos (Álvarez, 1996; Webre, 2002; Chivalán, 2013). Es el equivalente del raptó de los hombres para los repartimientos.

Por lo anterior, comparto el argumento de Kuznesof (1993), cuando plantea que la casa poblada fungió como la base para la “civilización española” en el “nuevo mundo”. Los nuevos poblados eran pequeñas colonizaciones. La corona delegó gran autoridad y responsabilidad al propietario hombre para supervisar y controlar los recursos y personas bajo su propiedad. El hogar patriarcal del colonizador no solo llegó a ser la unidad central de control social en el período colonial, sino que las autoridades españolas en general consintieron en que las mujeres debían ser mantenidas en una posición de tutelaje. Esta política se hizo cumplir tanto como fue posible mediante su residencia dentro del hogar patriarcal y por medio de las leyes de matrimonio y herencia que permitía a los hombres tener autoridad sobre las mujeres españolas de las élites. Sin embargo, la política fue también instrumentada –y este aspecto tuvo particular importancia para mestizos, castas, indígenas y negros libres- a través de excluir sistemáticamente a las mujeres de la vida económica que les permitiera ejercer algún control sobre los recursos. Las mujeres que se ocuparon de las artesanías o el comercio tenían una participación marginal, informal o mediada a través de su relación con un pariente de sexo masculino. El empleo disponible para las mujeres en las colonias era frecuentemente doméstico (Kuznesof, 1993: 26). Pero, a las mujeres indígenas y negras se les imponía otras ocupaciones de acuerdo a las circunstancias, tal como lo describo detalladamente en el capítulo 2.

El servicio doméstico continuó siendo una importante categoría de empleo, particularmente para mujeres, a lo largo del período colonial en lugares como México, Argentina, Perú, Chile y Ecuador según refiere Kuznesof. Pero, comprendiendo la forma en que fue constituido planteo que más que una categoría de empleo, para el caso de Guatemala se fue convirtiendo en una relación social. Las leyes que regulaban este oficio especificaban que los sirvientes debían estar bajo la autoridad y responsabilidad del jefe del hogar en el cual trabajaban. En la mayoría de los casos, los salarios de los sirvientes era pagado en especie: cuarto, alimentos, ropa, ayuda médica y protección general, una característica del servicio doméstico que dificultaba los esfuerzos para la regulación incluso en nuestros días (Kuznesof 1993: 29). Al igual que lo muestran los estudios sobre la Europa preindustrial, según esta autora, la importancia de los sirvientes domésticos en América Latina durante la época colonial es más evidente en estudios de composición de hogares. El hecho de que muchos de los sirvientes fueran familiares condujo a una relación personalizada, paternalista, muchas veces reforzadas por lazos de parentesco ritual. La característica paternalista y familiar de la relación entre patrono y

serviente habría disminuido en el siglo XIX de acuerdo a Kuznesof (1993: 29). Al mismo tiempo, la asociación del servicio doméstico con el nivel más bajo del sistema de clase, casta y color que dominó la sociedad hispanoamericana causó una alienación gradual entre patrones y sirvientes, así como también una pérdida de posición para la ocupación del servicio doméstico (Ibid).

Con la independencia de casi todas las colonias españolas en América entre 1815-1825, el servicio doméstico como empleo para mujeres fue alterado, pero continuó absorbiendo una proporción sustancial de la mano de obra femenina, como continuación de relaciones sociales y productivas preindustriales y como un reforzamiento del hogar patriarcal. La casa privada fue vista como “un lugar protegido para el trabajo de la mujer”, un “guardián de la virtud moral” (Kuznesof, 1993: 29). En México una ley de 1834 determinó que los sirvientes domésticos estarían sujetos a una estricta vigilancia y control personal de sus patrones. En Argentina, mujeres pobres consideradas “vagabundas” eran colocadas con familias “respetables” para trabajar como sirvientas domésticas. La renuencia del Estado a interferir en el trabajo hecho en casa como un lugar de respeto, también dio a los empleadores poder sustancial sobre la vida de las sirvientas domésticas (Kuznesof, 1993: 29).

En Guatemala, esta época es crucial pues las clases gobernantes criollas con sus ideologías conservadoras y liberales se disputaron la fundación y modernización de esta nueva república independiente, bajo la retórica de superar el pasado colonial. Pero esta fue otra tortuosa etapa de expropiación para los indígenas, porque a la par de despojarles de las tierras comunales en que habían organizado su vida en los trescientos años de la colonia, sus cuerpos también fueron sometidos a intensivas formas de trabajo y sus vidas fueron controladas por medio de las leyes de trabajo forzado en las fincas o en obras públicas. La modernización de la economía en este país, quitó a los indígenas sus tierras y no creó para ellos un régimen de ciudadanía (Cambranes, 1985). Una importante mayoría de familias indígenas fue condenada a vivir errante recorriendo fincas y poblados en busca de tierra y de trabajo, durmiendo en la calle, los mercados, los mesones o las plazas, y criando a sus hijos sin casa y sin escuela (González-Ponciano, 1999: 16). Las mujeres indígenas también se convirtieron en trabajadoras en las fincas de café a la par de los hombres, además preparaban alimentos para las cuadrillas de trabajadores, y otras siguieron laborando como empleadas domésticas.

Por otro lado, la migración rural-urbana que caracterizó el final del siglo XVIII y el principio del siglo XIX en Latinoamérica, obligó a que más mujeres del campo vinieron a la ciudad para servir en casas a cambio de comida y un techo para sobrevivir. Esta situación perpetuó eficazmente la condición del servicio doméstico en una posición de casi absoluta subordinación no regulada hacia el jefe del hogar, como ocurre en el caso de Guatemala. Gobiernos como los de México y Argentina, eran conocidos por ubicar arbitrariamente a mujeres como “vagabundas” en posiciones como sirvientas domésticas para proteger su moral y darles una educación. El servicio doméstico continuó siendo un área importante de empleo, reforzado por los bajos niveles de servicios urbanos, poca tecnología, las persistentes actitudes “paternalistas” y patriarcales demostradas en acciones del gobierno hacia las mujeres, y los altos niveles de mujeres migrantes solteras desempleadas y dispuestas a aceptar cualquier forma de empleo y sustento (Kuznesof, 1993:34).

De 1895 a 1930, la tecnología ahorradora de mano de obra en la industria y más altos salarios para hombres resultaron en una reducción del número de sirvientas domésticas. Cambios en los servicios de la ciudad tales como provisión de agua, gas y recolección de basuras en zonas residenciales; la expansión de las escuelas; el mayor énfasis puesto sobre la maternidad y la crianza de los niños, y el desarrollo de la privacidad como un valor familiar, también influyó en el empleo de un menor número de domésticas. Quienes empleaban de siete a diez domésticas en el siglo XIX comenzaron a emplear de una a tres y en algunos casos ninguna. Para Jelin (1977) dado que la labor doméstica no genera un producto ésta tiene una curva de demanda altamente elástica, y la caída económica en los años 1930 sin duda convenció a muchas familias de que el servicio era un lujo del cual podían prescindir (Kuznesof, 1993: 35).

El empleo femenino se expandió dramáticamente a través de toda América Latina en el período 1940-1970, en respuesta a mejores condiciones económicas y a cambios sectoriales que favorecían a las mujeres. Las mujeres de clase alta y media fueron capaces de ir a trabajar sin que fuera amenazada la organización tradicional del hogar. Esta condición amplió el “mercado” de servicio doméstico para las mujeres pobres. El incremento del trabajo doméstico desde 1940 puede ser también parcialmente explicado por la reducción del mercado de trabajo para la fuerza laboral femenina no calificada con excepción del servicio doméstico (Kuznesof, 1993: 35).

Elsa M. Chaney y Mary García Castro (1993:14), apoyándose en los datos de la CEPAL 1982, plantean que las empleadas domésticas representaban para aquel entonces, por lo menos el 20% de las mujeres que pertenecen a la fuerza de trabajo remunerado en América Latina y el Caribe, aunque hay un sub-registro considerable. Para el caso de Guatemala y más concretamente analizando algunas ocupaciones de las mujeres indígenas, Juan Pablo Pérez-Sáinz, Santiago Bastos y Manuela Camus, registraron en un estudio publicado en 1991, que el empleo doméstico ocupaba a un 25% de las mujeres indígenas.

En el siglo XX, la relación empleada doméstica-patronos tiende a ser menos personal, con menos posibilidades de crear relaciones ficticias de parentescos y de ayuda a la empleada doméstica y su familia como se hacía anteriormente (Smith, 1971, en Kuznesof 1993). En otras palabras, el servicio doméstico como ocupación ha mantenido cuantitativamente una posición importante en las sociedades latinoamericanas, pero la dimensión personal del mismo parece haber disminuido, principalmente cuando las empleadoras no permanecen dentro de sus hogares. Sin embargo, la estructura básica patriarcal de herencia colonial en las sociedades latinoamericanas permanece y continúa apoyando una norma de dominación dentro de los hogares individuales. Esto dificulta que el servicio doméstico sea considerado, aún hoy día, como un trabajo como lo han venido demandando las mismas trabajadoras del hogar.

Si bien, la falta de protección laboral, las largas jornadas laborales y el aislamiento residencial de las mujeres, entre otras condiciones, ha dificultado su organización, ellas han estado presentes en los sindicatos y otros movimientos organizativos. En los últimos treinta años, en América Latina, han surgido organizaciones particulares de trabajadoras del hogar. Sus principales demandas tienen que ver con el ser reconocidas como “trabajadoras” y ya no como “sirvientas”, “muchachas”, “criadas”. Exigen un trato digno, salarios más justos y en ley, horarios más regulados, prestaciones de ley, seguro social, entre otras cosas. En Guatemala las organizaciones en que actualmente participan las mujeres trabajadoras del hogar son el Centro de Apoyo a las Trabajadoras de Casa Particular (CENTRACAP), la Fundación Conrado de la Cruz, la Asociación de Trabajadoras del Hogar, a Domicilio y de Maquila (ATRAHDOM) y la Casa San Benito, todas ubicadas en la ciudad capital. A través de estas organizaciones se pide establecer un salario mínimo para las trabajadoras del hogar, se demanda un horario regulado, espacios dignos dentro de los hogares y un seguro social y actualmente se promueve la

aprobación del Convenio 189. Por el trabajo de estas organizaciones, junto con la alianza realizada con la Secretaría de Obras Sociales de la Esposa del Presidente (SOSEP) y el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) firmaron en julio del 2009, un convenio que permite a estas trabajadoras acceder a algunos servicios prestados por ese instituto, pero los servicios que cubren son solamente de maternidad, no abarca enfermedades comunes ni accidentes. Es decir que, se ve a las mujeres en su papel de madres y no como personas. Esto implica que las mujeres sin hijos o ancianas están fuera de los beneficios del seguro social. Otra organización de reciente fundación es la Asociación por los Derechos de la Trabajadora de casa Particular, Madre Soltera y Mujer Rural (ASOCASA ONG), que funciona con el apoyo de ONU Mujeres.

La lucha de las trabajadoras del hogar por sus derechos ha sido cuesta arriba porque los patronos, el Estado y la sociedad misma no las respalda como lo plantean Oliveira, Conceicao y Pereira de Melo (1993) para el caso de Brasil. La primera confrontación la encuentran con las patronas lo que vota la idílica idea de la solidaridad femenina por sí misma (Pereira de Melo, 1993). Además instituciones que históricamente han buscado gobernar la conducta de los pobres, como algunas líneas de la iglesia católica tratan de persuadir a las trabajadoras domésticas de contentarse con su destino en esta vida. La organización conservadora española conocida como Opus Dei ha hecho incursiones sistemáticas entre las trabajadoras domésticas capacitándolas para soportar su condición (Castro, 1993) y demeritando el trabajo organizativo. A pesar de ello, la orientación singular de los sindicatos de las trabajadoras domésticas en países como Colombia y Brasil, entre otros, ha permitido un espacio para la educación política y el campo en que se gestan las demandas por un reconocimiento legal. Al mismo tiempo, las organizaciones representan “la nueva familia” donde las trabajadoras del hogar encuentran apoyo y solidaridad para sus problemas personales, de la misma manera, es a través de las organizaciones que se busca el campo de empleo o la posibilidad de movilidad social (Chaney y García, 1993).

Estas redes sociales que las trabajadoras del hogar han construido, también ha sido motivo de varios estudios realizados especialmente en México. Adela Díaz (2009) ha analizado cómo la Alameda de Monterrey es un espacio estratégico de encuentro entre mujeres migrantes indígenas de la Huasteca, en especial las mujeres dedicadas al empleo doméstico, quienes hicieron suyo este espacio durante los fines de semana ante la ausencia de espacios que pudieran considerar propios en la ciudad. En este sentido, se “apropiaron” de la Alameda. Pero, su

presencia junto a la de los paisanos varones ha conllevado a la estigmatización de la Alameda como un espacio de los “fuereños”, “rancheros”, “chachas” y “albañiles de San Luis”. Esto mismo ha ocurrido en Guatemala, el Parque Central, frente al palacio nacional los días domingos es concurrido por empleadas del hogar y otras trabajadoras y trabajadores que ocupan así sus horas libres frente a la imposibilidad de viajar a sus pueblos. Sin embargo, este lugar es visto como un espacio insano, degradado y antiestético para un centro tan importante en la ciudad capital (Amanda Pop, 2000).

El enfoque histórico planteado por Kuznesof, me parece fundamental porque se enlaza a la perspectiva que utilizo en este proyecto al explicar los inicios del trabajo doméstico –en América Latina- en un contexto de colonización que en gran medida se fundamenta en el patriarcado como forma de organización social. La diferencia es que la autora observa el proceso de colonización como una etapa histórica superada. Esto implica que lo que ocurre posteriormente alrededor del trabajo doméstico llega a tener otras explicaciones que se van desligando paulatinamente de las condiciones que le dieron origen, dejando de explicar aquellas situaciones que tienen una continuidad en el tiempo o explicándolas bajo otras categorías como “preindustrial” como lo observa Saffioti (1991). Sin embargo, no es lo mismo decir que el trabajo doméstico es “preindustrial” a que tiene lógicas coloniales, porque en el primero de los casos, se hace referencia a su origen feudal europeo, mientras que en el segundo caso se estaría centrando en la característica particular que toma en los países de Latinoamérica que se estructuran a partir de la colonización española.

3. La servidumbre doméstica como institución colonial: un marco de comprensión

El peso de lo colonial en el sustrato del ser *servienta* y *patrona* en Latinoamérica ha sido tratado de forma marginal y escéptica en los análisis sobre trabajo doméstico. Incluso, la variable étnico/racial no es comúnmente problematizada. Margo L. Smith (1993:389) quien en los años 80s., del siglo pasado realizó una base de datos sobre la bibliografía y los enfoques de los estudios relacionados al trabajo doméstico, encontró que, “...examinar la problemática del servicio doméstico desde la perspectiva racial o étnica es más común en otras partes del mundo que en América Latina” (Ibid). Para las décadas de los 70s, y 80s, el análisis de la dimensión estructural del trabajo doméstico, se hizo principalmente a partir de la teoría de la clase social y

en algunos casos en cruce con los estudios de género, aportando valiosos trabajos que se han convertido en clásicos para la actualidad (Chaney y García, 1993).

De estar en boga en un tiempo, los estudios que analizaron las dimensiones estructurales del trabajo doméstico, bien sean desde la clase social o el género, fueron decayendo. Sin embargo, los enfoques antiguos, que han mantenido continuidad, con sus respectivas actualizaciones, son aquellos que ubican como centro de su atención los procesos de migración, el mercado laboral, las condiciones de pobreza o precariedad, el análisis de los derechos, el aspecto jurídico de este quehacer y su alcance global o transnacional, sin necesariamente ligarse en términos analíticos con las dimensiones estructurales de clase social, de género o etnia que se supone estarían en la base del trabajo doméstico. De hecho, algunos parten de cuestionar la tendencia del análisis estructural argumentando que no todo es determinado por la estructura y que esta visión restringe la observación de la agencia de los sujetos (Blanco, 2012). Un análisis estructural puede ser totalizador. Un estructuralismo totalizador tiene limitaciones para encontrar esas fisuras -en las estructuras- que permiten un grado de autonomía para los sujetos, desde donde podrían estar surgiendo alternativas (Thomson, en Rivera, 2010). Por este argumento, el análisis estructural puede verse como un eufemismo que no permite dar cuenta de las transformaciones al interior de los procesos estudiados.

Partir de problematizar lo colonial y lo étnico/racial como una condición estructurante del trabajo doméstico en Guatemala, no resulta tan fácil como lo pensé en un principio. Enfrentarme a dos posiciones distintas, me hicieron pensar en lo complejo de este abordaje. Por un lado, cuándo explicaba mi trabajo a intelectuales y académicos indígenas y no indígenas estudiosos de las relaciones coloniales, no solo de Guatemala sino de otros países de Latinoamérica, les parecería tan obvio el hecho de vincular el trabajo doméstico con relaciones coloniales. Algunos, por lo mismo, no encontraron novedad en el trabajo. Y por el otro, la literatura y los expertos académicos en este tema, en América Latina, con excepciones, ven lo colonial como un asunto lejano, ambiguo o quizá superado por la modernidad y la industrialización. Dominique Vidal (2012) al comentar un apartado del libro “Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano”¹¹ se pregunta “¿Cómo caracterizar históricamente el servicio doméstico, actualmente, en América Latina?”. Y se responde que es importante caracterizar el servicio

¹¹ Este libro se encuentra en etapa de edición.

doméstico y sus paradojas porque los casos analizados dan cuenta de situaciones que recuerdan las transformaciones que vivieron las sociedades europeas a finales del siglo XIX.

Encontramos una misma trama: la llegada de mujeres provenientes del mundo rural a trabajar a ciudades y que sufrieron una urbanización acelerada en su descubrimiento del mundo urbano, la pobreza masiva de las capas populares y la importancia de los vínculos de dependencia personal. Por otro lado, son evidentes los elementos propios de la modernidad contemporánea: la existencia de derechos laborales, los intentos de regulación jurídica del servicio doméstico por parte del Estado, las transformaciones de las relaciones de género, la utilización de las nuevas tecnologías, patronas más o menos sensibles a las ideas del feminismo y de la igualdad democrática, así como la especificidad del trabajo en espacios como los *conjuntos cerrados*” (2012: 142).

Ahora bien, sigue diciendo Vidal, el estudio de las relaciones entre empleadores y trabajadores domésticos en América Latina, tiene que ir más allá de la oposición entre tradición y modernidad. “Si bien hay muchos aspectos del servicio doméstico que recuerdan los tiempos de la Colonia y de la servidumbre, el marco geográfico y el contexto socio-histórico en el cuál se desempeñan actualmente los trabajadores domésticos ha cambiado profundamente (2012: 143). Esto le lleva también a preguntarse cuál es el vocabulario más apropiado para nombrar las relaciones laborales en el trabajo doméstico ¿es el campo semántico de la esclavitud?, o ¿de la servidumbre? ¿Se puede decir que la relación entre empleadores y trabajadores domésticos en América Latina evocan la esclavitud o bien estas se inscriben en una “cultura de servidumbre” cuya dinámica se encuentra en un pasado colonial? esto último planteado por Manuela Camus y María Eugenia de la O, en el caso de los nuevos ricos de la Guadalajara (2012). Vidal encuentra dos posturas, la primera, según él, es compartida por gente cercana a ONGs, para quienes el régimen servil es evidente debido a las semejanzas con el pasado. “Para otros en cambio, se trata de un anacronismo que no permite dar cuenta de la especificidad del servicio doméstico en el mundo contemporáneo, incluso en el caso de las situaciones de explotación y de la dominación más extrema” (Vidal, 2012: 143).

En esta misma línea para, Félicie Drouilleau en el imaginario popular el trabajo doméstico es visto como “una esclavitud moderna” lo que contrasta con los análisis académicos. Drouilleau, fundamentándose en varias autoras y autores plantea que “...en América Latina, emplear a una trabajadora doméstica recuerda los tiempos remotos de la Colonia, aun cuando se

ha comprobado que este tipo de trabajo es totalmente moderno e integrado en una economía globalizada” (2012: 152).

Interpreto que tanto Vidal como Drouilleau y las/los autores que citan, hacen suya la idea que “lo colonial”, es un hecho “remoto”, es pasado, en tanto que la modernidad lo desplaza y sepulta bajo nuevas normas, relaciones sociales y laborales en este caso. Descifro también, que para estos autores, es importante comprender que no solo dentro de un sistema colonial (arcaico) se posibilita el trabajo doméstico, sino la modernidad (como hecho actual) da lugar a ello dentro de su propia lógica. Sin embargo, aquí se presentan el colonialismo y la modernidad como dos etapas distintas y contrapuestas ¿Puede acaso hablarse de una ruptura o fractura radical entre colonialismo y modernidad en América Latina? Si es así ¿Qué es lo que dio lugar a esa ruptura y que define las diferencias?

De acuerdo a esta lógica, un elemento primordial de ruptura es el apareamiento del Estado. Según Vidal (2012: 144) “...El análisis (sobre el trabajo doméstico) debe, obviamente, tener en cuenta la herencia histórica y, al mismo tiempo, no olvidar que existen también momentos de transformación profundas, en particular, cuando el Estado media las relaciones entre empleadores y trabajadores domésticos con el desarrollo de derechos laborales y de leyes cuya finalidad es proteger a las mujeres”. Seguramente la acción más o menos efectiva del Estado en la creación de leyes, mediación y protección de las trabajadoras particulares puede verse en algunos países de Latinoamérica pero no en todos. En otros, como en el caso de Guatemala, las demandas de las trabajadoras de casa particular organizadas y la acción de la regulación internacional, son resistidas por el mismo Estado. Es decir, el Estado no siempre ha fungido como mediador, ni protector, sino, en gran medida como parte del mismo problema; esto puede comprobarse en la oposición del Estado guatemalteco al Convenio 189.

Indiscutiblemente, es importante comprender cómo la regulación laboral (moderna) convierte una actividad “esclavizante” y “servil” en un trabajo pagado; cómo se va pasando de “amos” y “sirvientes” a “empleadores” y “empleados”. Pero ¿Cómo subvierte el Estado la división social, sexual y racial del trabajo organizado bajo las estructuras de dominación colonial? Dicho de otra manera, ¿Cómo redefine el Estado las estructuras coloniales que produjeron una división del trabajo en base a nociones biológicas como sexo y raza? ¿No puede acaso una legalización mimetizar estas condiciones sociales al dar un tratamiento individual a lo

que sometió como colectividad? Karen Spalding citada por Maruja Barrig (2001:34) en alusión a la realidad peruana, plantea que la urdimbre de la dominación colonial no se tejió entre individuos sino entre sociedades. De esta manera se sella la estructura jerárquica entre “los indios” y “los no-indios”, fijando la imagen de los indígenas con los trabajos serviles. “Quienes sino los cholos son nuestra mano de obra, nuestros obreros, cocineras, lavanderas”. Estas palabras contenidas en la novela “No se lo Digas a Nadie” del autor peruano Jaime Bayly, ilustran según Barrig (Ibid) lo dicho por Spalding. Esta imagen latinoamericana “indio igual sirviente”, trasciende los datos estadísticos, pues no es solamente desde allí que se logra captar la complejidad y profundidad de las relaciones de dominación producidas por la historia.

En países como México, donde los indígenas son un 10%, de acuerdo con Mary Goldsmith, se cree erróneamente que todas las trabajadoras domésticas son indígenas, pero para 1990, representaban un 20% (2007b). Sin embargo, es en esa creencia donde se puede observar que el trabajo doméstico tiene un carácter etnizado, como lo afirma Severine Durin (2012). Esta última autora llega a una conclusión estadística diferente cuando hace un análisis localizado. Afirma que “la servidumbre tiene rostro indígena” y muestra a partir del caso de Monterrey, la tercera ciudad más grande de México que en el trabajo doméstico de planta las mujeres indígenas son el 90% (Ibid: 519, 150). Servidos y servidores están étnicamente marcados y se posicionan de manera asimétrica en el campo social (Ibid. 50). A través de esta relación de servicio, se reproduce el esquema jerárquico y la herencia colonial de la sociedad (Ibid).

En países como Bolivia donde los indígenas son mayoría (62%) las Trabajadoras Asalariadas del Hogar, no solamente son etnizadas, sino en su mayoría son indígenas, según lo analiza Lidia López Ángel (2010). En Guatemala, donde la mitad de la población es maya, hay controversias alrededor de las estadísticas con diferencias extremas. La Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI) concluyó para el 2006 que el 28% del total de trabajadoras de casa particular son indígenas, mientras que organizaciones como la Asociación de Trabajadoras del Hogar a Domicilio y de Maquila (ATRAHDOM) en un estudio publicado en el año 2010, asegura que más del 82% de trabajadoras son indígenas. Las estadísticas oficiales en Guatemala son poco confiables; además de dar un tratamiento simplificado a la realidad configurada por las relaciones étnicas han sido señas de tener una intención de tergiversar, ocultar y anular “lo indígena”. Esto último ha sido denunciado permanentemente por las organizaciones mayas. No

obstante, con o sin estadísticas, la idea de asociar india con sirvienta es un asunto cotidiano evidente.

Frente a esta realidad ¿De qué manera una regulación laboral moderna no solo desafía sino rompe con estas ideologías que dan sentido a las estructuras? ¿Qué sucede al salarizar condiciones laborales estructuradas en la devaluación; no se salariza acaso las condiciones coloniales?, ¿Cómo entender la acción de quienes por subvertir estas condiciones son reprimidos por el mismo Estado?, ¿Cómo el Estado se relacionó y se ha relacionado con las colectividades indígenas socialmente convertidas como “sirvientes” por el carácter mismo de la colonización?

Estas preguntas no son respondidas –por lo general- desde las posiciones que leen el comportamiento del trabajo doméstico mediante etapas evolutivas teniendo como parámetros las sociedades europeas. Así, la postura de Vidal (2012) para quien la importancia de caracterizar el servicio doméstico en Latinoamérica se debe a su parecido con las sociedades europeas de finales del siglo XIX, es interesante si se entra al cuestionamiento de por qué hay tales parecidos; pero si se deja sin cuestionar esta idea, puede ser interpretada como que en América Latina se está viviendo una etapa ya superada por Europa en su proceso de “evolución interna” ¿Cómo entonces entender la nueva división internacional del trabajo en que, gran parte de migrantes de los países colonizados entran etnizados o racializados como sirvientes en las economías políticas de Europa y Norteamérica? ¿Cómo se relaciona esto con su condición de excolonias? Por otro lado, si bien, no se puede negar que los procesos sociales tienen ciertos comportamientos transterritoriales, y que Europa, primero y Norteamérica, después, han influenciado de muchas maneras en la producción de la realidad latinoamericana, una lectura evolutiva eurocéntrica tiene limitaciones para observar cómo los procesos de colonización externa se convirtieron en la base de un colonialismo interno, y juntos le dan forma a la economía política de los países latinoamericanos.

En Latinoamérica, el Estado –como institución- fue conformado en un marco de rearticulación de lo colonial y promovió procesos de re-colonización que hicieron de la modernidad misma, una modernidad colonial (Rivera, 2011), desde el hecho que, en vez de crear ciudadanía universal, renovó la ciudadanía jerarquizada en donde, si no se logró su exterminio, el *indio* junto al *negro* entran como inferiores, como subalternos y como *sirvientes* (Esquit, 2010). En este caso, los indios no solamente fueron sometidos a procesos de explotación (económica)

sino a formas de dominación y de gobierno, en tanto colectivos. Para Esquit, en Guatemala ha habido un proceso neocolonial:

Lo neocolonial es la forma en que se entretajeron el capitalismo, el nacionalismo, y los discursos de la inferioridad de los indígenas y del proyecto para civilizarlos. Pero también es la manera en que se organizó el gobierno y la violencia pensada como formas de control sobre grupos jerarquizados, racializados y etnizados. Todo ello finalmente fue vinculado a una economía política que estableció formas concretas de opresión en el tiempo y el espacio, pero que afectó profundamente a los indígenas (2010: 31).

El neocolonialismo es pensado aquí como una forma de estructurar discursos sobre la carencia del otro o en su capacidad de autodefinición política, social, cultural e incluso en su humanidad. Es mediante el consentimiento del Estado, que se institucionaliza la condición del indio como *mozo* y la india como *sirvienta* (Ibid). Por esto, la modernidad no puede verse como una evolución del colonialismo, o una forma de vida social más elevada e igualitaria, la modernidad en vez de proveer una alternativa a la servidumbre estructurada sobre indígenas, negros, mujeres y pobres, lo que hizo fue depender de ella para existir, al igual que el capitalismo ha dependido del feudalismo como lo señala Silvia Federichi (2013).

De manera que el proceso de colonización dio lugar a la conformación de formas específicas de economías políticas en Latinoamérica. Esta estructura no se entiende del todo si las condiciones coloniales se explican como residuos del feudalismo, o de situaciones precapitalistas o preindustriales, y las contractuales como modernas y avanzadas sin considerar su enlace dependiente. La etnización y racialización del proceso de dominación colonial sigue teniendo una función central en el proceso de acumulación capitalista actual. Esto no deviene solo en paternalismo y maternalismo como explica Vidal (2012)¹², sino en una suerte de

¹² Un punto en que Vidal (2012) lee la dominación como continuidad de las relaciones coloniales, es cuando observa reproducción de conductas paternalistas o maternalistas. Afirma que las relaciones donde los empleadores pretenden ejercer una función paternal o maternal frente a sus empleadas, la dominación de los patrones se ve como el resultado de su incapacidad para convencer a la empleada doméstica, de que debe ser fiel y obedecer porque ella se beneficia de su protección. Por lo tanto, ella debe mostrarles gratitud. El consentimiento de la dominación reside aquí en la capacidad del dominante para volver legítima su representación del orden social. El consentimiento del empleado doméstico se explica como resultado de la interiorización de las normas del empleador, es decir donde el dominado acepta la dominación del dominante y su representación de la jerarquía social. Vidal, comparte con Geneviève Fraisse (1979) que el conflicto en este tipo de empleos no se inscribe en el esquema de la dialéctica entre amo y esclavo, donde cada uno accede al reconocimiento a través del reconocimiento del otro. Más bien conduce a un “juego de oposición sin salida” donde la intensidad del cara a cara conlleva riesgos de aplastamiento (Vidal, 2012).

renovación de las formas de dominación y gobierno en muchos casos, cargadas de una violencia explícita. Los conceptos “paternalismo” o “maternalismo”, tan usados en el análisis del trabajo doméstico, me parece que tienen dificultades para captar la densidad del trato, especialmente cuando éste está contenido de racismo y esconde una intención de despojo, apropiación y acumulación. Más que nombrar como “maternalismo”, el trato entre trabajadoras y empleadoras se observa es un trato explícito entre *patrona* y *sirvienta*, no siempre como dos seres individuales que se encuentran en el espacio privado del hogar, sino como representantes de identidades sociales, étnicas y raciales, forjadas en la historia colonial de larga duración.

Mientras he hablado de mi trabajo en distintos espacios, me he enfrentado al escepticismo pero también, al cuestionamiento sano de esta perspectiva que elijo. Hablo aquí, de algunas interrogantes y críticas que me han invitado a pensar con más detenimiento mis argumentos teóricos y metodológicos. En reiteradas ocasiones investigadoras de esta temática me han preguntado qué particularidades arrojan los resultados de un análisis que parte de lo colonial e indaga en lo étnico/racial, si las condiciones que narro, de las trabajadoras indígenas de casa particular en Guatemala, son muy parecidas -sino iguales- a los resultados de otras investigaciones que no necesariamente hacen esta precisión. Este cuestionamiento me hizo dudar de la especificidad de mi investigación pero al mismo tiempo, el vacío en la indagación de lo colonial ligado a lo étnico/racial me producía curiosidad e insatisfacción. Me preguntaba cómo siendo la colonización un hecho fundacional en las sociedades latinoamericanas modernas, este análisis suele descartarse con facilidad. Como explicar entonces, las jerarquías sociales, étnicas y raciales, que junto a las sexuales y de género, entre otras, organizan las sociedades latinoamericanas en la actualidad ¿no responde esto a la captura que el sistema de dominación colonial hizo de las diferencias y jerarquías para ponerlas al servicio de un proyecto de despojo y acumulación?

Desde esta lógica encuentro que el cuestionamiento dirigido a mi investigación puede revertirse. O más bien, ambas posturas, las que no analizan lo étnico/racial y las que si lo hacen, pueden o deben interrogarse mutuamente. Así, cuando preguntaba a mis interlocutoras por qué dejaban sin analizar las variables étnico/raciales, comúnmente me respondían que se debía a que las trabajadoras no se identificaban como indígenas. De modo que, mientras las trabajadoras de casa particular no se definan como indígenas, el análisis de lo étnico carece de sentido. De esa

manera, lo étnico/racial está asociado al ser indígena y por lo tanto reducido a una lectura sobre la “identidad étnica”, más que comprendido como un campo de relaciones de poder y de dominación. Sin embargo, el hecho que las condiciones de las trabajadoras de casa particular sea parecidas, independientemente de indagar en lo étnico/racial o no, podría indicar que esta condición es más general que específica. Por otro lado, el ser indígena o no, sí refleja experiencias distintas que responden justamente a la formación social.

Como iré mostrando a lo largo de la investigación, unas de las particularidades más importantes en el trato hacia las mujeres indígenas es el ataque a los referentes étnicos/raciales, principalmente en momentos de conflicto. Estas experiencias son vividas desde las mujeres indígenas como formas de humillación, y analíticamente las consideraré como mecanismos de racismo. Por otro lado, al interior del trabajo doméstico, se observan jerarquías, trazadas por lo étnico/racial. Y, aunque las trabajadoras no se asuman indígenas, hay, en muchos casos, una tendencia a etnizarlas o racializarlas porque de esta manera se enfatiza su devaluación. Por esto mismo, el ser sirvienta en Latinoamérica, independientemente de la adscripción étnica, se inscribe en la experiencia colonial de la servidumbre. Es decir que se reproduce en las mujeres no indígenas, trabajadoras de casa particular, las formas coloniales de trato.

Por estos motivos, procuraré que la discusión de lo colonial y de lo étnico/racial no sea para analizar las condiciones de las trabajadoras indígenas como sustancia, sino para dar cuenta de las relaciones que se establecen cuando está presente una organización y jerarquización social basada en lo étnico/racial. Además, hablar de lo colonial y de lo étnico racial no significa que lo coloque como una dimensión exclusiva, pero innegablemente la veo como fundamental. Para analizar el caso de las mujeres indígenas, entenderé que lo étnico/racial no son categorías autónomas a las de género y clase social, sino se contienen. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como ‘variables independientes’ porque la opresión de cada una está inscrita en las otras, es constituida por y es constitutiva de las otras (Brah, 2004). Pero este entramado fácilmente puede desvanecerse si no se precisa la forma en que son constituidas y aprovechadas las diferencias por el o los sistemas de dominación. Por esto, me parece relevante tener presente ¿Cómo se forma a las sirvientas desde la etnicidad?, ¿Cómo se forma desde la clase?, ¿Cómo se forma el género? y qué sucede cuando la dominación colonial aprovecha todas estas diferencias.

Por lo anterior, y compartiendo el concepto acuñado por Ray y Qayum (2009) propongo que, en sociedades como la guatemalteca, el trabajo doméstico, más que sólo una ocupación, pueden ser explicado como una institución de servidumbre. La estructura colonial instauró un orden social en que la vida de los indígenas, no en tanto pobres, sino en tanto indígenas, tendrá un lugar y una función como siervos de los colonizadores y sus descendientes. Esta institución de servidumbre no está relacionada exclusivamente al control del trabajo indígena, sino de la vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económica.

Por lo anterior, la identidad de sirvientas construidas sobre las mujeres indígenas, no está relacionado exclusivamente a su labor en el trabajo doméstico, sino al sistemático sometimiento para forzarla junto a los hombres, o como familias, comunidades y pueblos, a ocuparse del trabajo de reproducción de la vida de los españoles, criollos y luego ladinos e indígenas de élites económicas. Es decir, la identidad de sirvientas responde a la dominación colonial, que volcó el trabajo manual y de reproducción sobre la vida de mujeres y hombres indígenas empobrecidos, pero en el imaginario social urbano, no eran solo los indígenas empobrecidos los sirvientes, sino cualquier indígena. También los hombres indígenas, tienen identidad de sirvientes, mozos, peones, o son pensados como cuerpos sin mentes. El racismo anuló la historia de sometimiento y creo un imaginario científico y popular sobre la inferioridad natural de las mujeres y los hombres indígenas mediante el cual se ha defendido que solo son aptos para el trabajo manual y productivo si son sujetos de mando. El trabajo intelectual es destinado para las élites blanqueadas no indígenas, que a la vez se les considera aptos para gobernar y para dirigir la vida de las mujeres y hombres indígenas, negros, pobres. La institución de servidumbre responde entonces a la separación del trabajo manual como degradante y el trabajo intelectual como decente. El destino de las mujeres y hombres indígenas, fue forzado para realizar el trabajo degradante. Mujeres y hombres indígenas fueron destinados a ser sirvientes.

CAPITULO 2

COLONIALISMO PATRIARCAL Y PATRIARCADO COLONIAL: ORIGENES DE UN DESPOJO CONTINUADO

Durante este año [1530] se impusieron terribles tributos. Se tributó oro a Tunatiuh; se le tributaron cuatrocientos hombres y cuatrocientas mujeres para ir a lavar oro. Toda la gente extraía el oro. Se tributaban cuatrocientos hombres y cuatrocientas mujeres para trabajar en Pangán [hoy Antigua] por orden de Tunatiuh en la construcción de la ciudad del Señor. Todo esto, lo vimos nosotros ¡oh hijos míos! (Memorial de Sololá Anales de los Kaqchikeles)

¿En qué relaciones sociales los habitantes de las tierras que hoy es Guatemala son convertidos en indios? ¿En qué relaciones sociales los indios son convertidos en sirvientes? No pretendo discutir si antes de la colonización había o no servidumbre entre las poblaciones mayas, quiero más bien concentrarme en observar cuál es la historia que produce a los indios como colectivos-sirvientes. La historia colonial es el lugar que elijo para empezar con esta indagación. Es desde esta historia donde pretendo observar de qué manera a las mujeres indígenas se les fue configurando un destino como sirvientas; es aquí donde el sistema colonial conjugado con el sistema patriarcal, juegan un papel fundamental. Mi revisión de la historia es general y soportada en fuentes secundarias. No ofrezco un análisis específico de cómo las mujeres indígenas llegaron a ser trabajadoras domésticas, lo que hago es observar de qué manera, las mujeres que antes de la colonización, tenían diferentes maneras de participar en la generación de la vida de una sociedad compleja, fueron colocadas sistemáticamente en subordinación a los hombres españoles e indígenas, pero también por debajo de las mujeres españolas. De esta manera se fue buscando eliminar las formas de poder de las mujeres, para ser reconocidas exclusivamente en su papel de reproductoras de la vida doméstica -suya y de los colonizadoras-. Su trabajo fue vital pero a la vez devaluado en el entorno colonial.

La colonización anula el autogobierno y la autoregulación de la vida de los habitantes que fueron definidos como indios, para ser regidos por un sistema externo que se impone a ellos. Codifica una forma de autoridad fundamentada en la violencia, la religión y la ley, como métodos legítimos para ordenar a los indios y su relación con sus gobernantes españoles. Así, los

que llegaron como invasores se convirtieron en gobernantes. La *aristocracia* india que no fue eliminada, a quienes se concedió ciertos títulos de nobleza, fue colocada en la nueva jerarquía como intermediarios entre los españoles y los indios. No tenía, esta aristocracia, independencia en su relación con los habitantes indios, como en los tiempos previos a la colonización. Los pueblos, llamados indios, habían perdido su derecho a gobernarse. Sin embargo, investigadores como George Lovell (1990: 125) plantea que la colonización no es sinónimo de esclavitud “Seguir afirmando que la imposición del gobierno español provocó la esclavitud de la población indígena sería simplista y engañoso”, pero no abunda en explicaciones sobre esta conclusión. Según Lovell la esclavitud era la suerte que aguardaba a todo indígena que fuera capturado vivo en las batallas durante los primeros años de la “conquista”. Este autor prefiere hablar de una condición de servilismo (Ibid).

Siguiendo a Murdo MacLeod, Lovell comparte que “los primeros conquistadores y colonizadores no eran hombres motivados por ambiciones feudales. Sus motivaciones eran más bien empresariales y mercantilistas. Solo cuando se dieron cuenta que explotar el trabajo de otros no era tan lucrativo como al principio creyeron, los españoles centraron su atención en la tierra y en el establecimiento de grandes propiedades rurales” (Lovell, 1989: 128) Por consiguiente, propone que durante gran parte del siglo XVI, el control de la mano de obra era más importante que el control de la tierra como medio de enriquecimiento personal. Por tal razón, durante el primer período de dominio español, se dio importancia a la regulación de la mano de obra por medio de mecanismos coactivos tales como la encomienda y el repartimiento de indios (Lovell, 1989: 128). Stephen Webre (1989: 194), por su lado, plantea que los españoles, en las colonias se atribuyeron una existencia de ociosidad, lujo y ostentación del ideal feudal. Por esto mismo “Entender cómo en una sociedad se acapara el prestigio, la riqueza y el poder, significa (al menos en parte) entender también su estructura social y política” (1989: 189).

El historiador kaqchikel Edgar Esquit, no comparte la lectura en que se concluye que el sistema económico y político generado por la colonización sea el feudalismo, pues la historia, el contexto, las respuestas generadas frente a esta forma de dominación y las dinámicas surgidas producen algo mucho más complejo¹³. De igual manera, al pensar que las motivaciones de la colonización fueron empresariales y mercantiles, nos llevaría a pensar en que el modelo deseado

¹³ Comunicación personal.

podría haber sido el capitalismo, sin embargo, con la colonización no solamente se instauró un modelo económico de expropiación-acumulación, sino una forma de dominación que abarcaba la totalidad de la vida individual y colectiva en sus múltiples dimensiones. La idea de civilizar a los pueblos bárbaros, da cuenta que el proceso de colonización no solamente establece clases sociales o se reduce a la dimensión económica. En tal sentido, usaré los conceptos de dominación colonial y economía colonial para hablar de esta historia y de las condiciones generadas sobre los habitantes de estas tierras a partir de la llamada “conquista”.

Desde un análisis de clase se agudiza la observación sobre las maneras en que se extrajo la riqueza de la población indígena, de allí que se plantea el debate entre si fue la mano de obra lo más importante o la acumulación y explotación de la tierra y en qué momentos esto ha sucedido. Asimismo, el análisis de la historia colonial, –con mucha frecuencia- masculiniza la idea de “mano de obra”. Al hablar de la fuerza de trabajo, de los cuerpos, de la mano de obra o los brazos para las plantaciones, se piensa en el hombre convertido en siervo, peón, mozo y campesino, tributario y trabajador de la tierra o de las minas. ¿Qué ha pasado con las mujeres, con las niñas y con los niños?, ¿La colonización no sometió a las mujeres, a las niñas y a los niños?, ¿Y si lo hizo, cómo fue ese sometimiento? Hay mayores dificultades para saber esto tanto porque los registros históricos excluyeron, en gran medida, a estas poblaciones, como porque los mismos análisis históricos los tratan de forma marginal. La importancia de observar, la realidad de las mujeres, en este caso, es porque en la visión de la explotación “del hombre” se esconde el trabajo de las mujeres, de las niñas y de los niños, pero también se ocultan las maneras en que la colonización buscó no solamente la explotación económica, sino la dominación de los indígenas como aspiración de totalidad.

Haciendo un paralelismo, Ángela Davis (1985) opinó que exponer las experiencias de las mujeres negras durante la esclavitud ayudaría a comprender mejor la perversidad y complejidad de la institución de la esclavitud. Es seguro que desde la historia de las mujeres indígenas, el colonialismo tendría explicaciones aún más complejas. No tengo ahora condiciones para realizar este análisis pero procuraré visibilizar algunas de las maneras en que las mujeres fueron sometidas y como lucharon frente a ello. Al igual que plantea Ángela Davis (1985) no tiene sentido observar el sistema de esclavitud aislando a las mujeres de los hombres, lo mismo sucede en el caso del análisis del colonialismo, pues las relaciones que se establecen entre los seres

humanos hombres, mujeres, niñas y niños, son las que este sistema aprovecha y a la vez oculta. Por lo mismo, este apartado pretende observar a las mujeres en las relaciones de poder que se establecen a partir del proceso de colonización. El relato anterior, de los autores anónimos del texto indígena Memorial de Sololá Anales de los Kaqchikeles, se distingue en el hecho de que no anuló, sino precisó las formas en que las mujeres junto a los hombres, fueron sometidas a trabajos forzados no exclusivamente dentro del ámbito definido como “doméstico” y asociado a las mujeres. Es decir, que las mujeres no tuvieron un trato “especial”, sino fueron sometidas junto a los hombres. La colonización –en tanto modo de dominación externo- tuvo la fuerza para modelar tanto la masculinidad como la feminidad indígena, pero también intervino en modelar la familia y las relaciones que se establecen a su interior.

1. La servidumbre como relación colonial: los indios como seres despojables

Para George Lovell (1989: 77) “la despiadada explotación de la fuerza de trabajo representada por la población nativa constituyó la base de la economía colonial española y la esencia de toda riqueza material, ya fuera ésta destinada a la Corona o a particulares de origen español”. Para extraer el trabajo indígena durante la época que se define oficialmente como colonial, se usaron diversos mecanismos tenidos como legales y otros que no lo eran. Tres formas legales de extracción de trabajo y de riqueza indígenas, fueron a través de la encomienda, la tasación de tributos y el repartimiento (Ibid: 79). Más adelante, aún en la época colonia, se establece el peonaje por deuda. En cada una de las formas de extracción de trabajo y de riqueza que analiza Lovell necesariamente están involucradas las mujeres. Y fue así que se sentaron las bases para las formas de expropiación subsecuentes.

Lovell plantea que (1989: 101) “la encomienda no era una concesión de tierras, más bien, una concesión del derecho a recibir tributo”. Las obligaciones de los castellanos encomenderos era solamente la enseñanza de la fe católica a los indígenas. Sin embargo, en los hechos, por medio de la encomienda, se exigía tributo y mano de obra a un número específico de indígenas en un pueblo determinado o grupo de pueblos. Los encomenderos imponían a los indígenas, hombres y mujeres) diversas tareas tales como trabajar en las minas, transportar cargas pesadas de un pueblo a otro, arar los campos y cuidar animales; hilar algodón, tejer telas, preparar grandes cantidades de alimentos y servir de mozos y sirvientes en las casas españolas (Ibid,

1990: 125). Es decir, un indio e india de encomienda estaría a disposición total del encomendero. Las encomiendas se concedían a través de títulos como el siguiente:

En la ciudad de Santiago de Guatemala, a 5 días del mes de abril de 1549. Por los señores Presidente y Oidores de la Audiencia y Cancillería Real ... fue tasado la mitad del pueblo de Zacapulas que está encomendado en Cristobal Salvatierra vecino de esta dicha ciudad compañía del menor hijo de Juan Páez y es en los términos y jurisdicción de esta ciudad mandose a los naturales del dicho pueblo que den en cada un año 9 docenas de gallinas de castilla y 4 hanegas de sal en cada mes y 8 indios de servicio ordinarios en esta ciudad con que les den de comer el tiempo que estuvieren y les enseñe la doctrina cristiana no han de dar otra cosa ni se les a de llebar a los dichos indios por ninguna vía que sea ni conmuten ninguna cosa de un tributo con otro sea las penas contenidas en las leyes y ordenanzas por su majestad hechas para la buena gobernación de las indias. El licenciado Cerrato y el licenciado Pedro Ramírez (Lovell en Webre, 1989: 99).

Varios autores coinciden en señalar que las encomiendas no solamente eran dadas a los españoles que vivían en estas tierras, sino a otros que nunca vieron de donde salían las riquezas que disfrutaban. "...a principios del siglo XVII... encomiendas más grandes eran asignadas a españoles... que residían en... Europa..." (Hill, 2001: 135). "Uno de los últimos encomenderos de Huehuetenango fue una madrileña quien probablemente jamás se acercó a su encomienda.. (Lovell, 1990: 109). A finales del siglo XVII la corona concedía encomiendas en Centroamérica a familias mexicanas notables o a miembros de la nobleza española peninsular bajo el disgusto de los criollos de Guatemala (Ibid).

Por otro lado, en la modalidad de "tasación de tributos" se registraba el número de habitantes indígenas en los diferentes pueblos, a quienes podía exigirse legalmente rendir tributo. Esto se hizo a través de la reducción de indios que vivían dispersos para concentrarlos en las llamadas congregaciones. La iglesia tuvo un papel clave. A estas personas se les designaba como "indios tributarios"¹⁴. De acuerdo con Lovell (1989), aunque la clasificación del término sufrió varios cambios durante el período colonial, un tributario era, por lo general, un varón indígena

¹⁴ Este mismo autor, plantea que a mediados del siglo XVI, la política española de congregación había tenido como resultado la formación de un modelo nucleado de asentamientos indígenas. La iglesia reubico a la población indígena en "congregaciones" controladas, bajo la idea de promover su conversión al cristianismo, pero era una manera de facilitar la obtención de mano de obra y de tributos. Así, el sistema de congregación en el altiplano de Guatemala, es contemporáneo a los intentos de la Corona de compilar listas exactas del número de indígenas de los cuáles podía esperarse el pago de tributo. "Este procedimiento rutinario de tasar la capacidad tributaria de los pueblos y aldeas indígenas tuvo como resultado una evaluación periódica de la exacción de tributos, conocida como "tasación de tributos" (Lovell en Webre, 1989: 89).

casado, entre 18 y 50 años de edad, junto con su esposa e hijos. Un tributario completo era, un jefe o cabeza de familia que representaba una unidad doméstica o familiar. Las viudas, viudos y varones y mujeres adultos solteros se definían como la mitad de un tributario. A los principales indígenas y a sus hijos mayores, así como a los niños, a los ancianos, a los enfermos e inválidos y a aquellos implicados de una u otra forma en el trabajo de la iglesia, se les concedía la exoneración del pago del tributo, una categoría a la que se aludía como “reservado”. La tasación estipulaba, por lo general, la cantidad de tributo que estaba obligado a rendir cada tributario entero o medio” (Ibid. 1989: 89). De manera que detrás de la figura del “indio tributario” se escondía todo el trabajo familiar involucrado, invisibilizándose la faena de las mujeres, de las niñas y de los niños para lograr reunir las exigencias del tributo.

La autora Pilar Sanchiz (1989: 46) encuentra que los indígenas “macehuales”, debían tributar al rey, a su encomendero y a todo español que lo forzase a ello. Así, encomenderos, alcaldes, corregidores, frailes, curas y vecinos españoles de la ciudad, aprovecharon para exigir a las familias indígenas ser sustentados por ellos. Pero, al parecer surgió una tensión entre las modalidades de encomienda y tasación de tributos, pues la primera significaba que los indios tributarían a individuos privados y la tasación de tributos iba dirigida directamente a la Corona. Según Lovell (1989:90) “El funcionamiento de la encomienda representaba una descentralización de la exacción de tributo, y, por lo tanto, se encontraba en conflicto con el deseo de la Corona de monopolizar este tipo de relaciones con los indígenas”. El afán de la Corona de establecer un orden económico centralizado bajo su control absoluto fue la causa de que se persiguiera el establecimiento de una política que restringiera la encomienda (Ibid). Sin embargo, la encomienda continuó a pesar de ello, como se puede ver en los distintos registros históricos.

El tributo se pagaba dos veces al año en el tercio de San Juan (24 de junio) y en el tercio de navidad (24 de diciembre) (Lovell, 1989: 90). Los responsables de la recolección a nivel local, por lo general eran los llamados caciques y los principales, quienes tenían la responsabilidad ante los encomenderos o corregidores de proporcionar la cantidad exigida (Ibid). El fracaso de los intermediarios indígenas en recaudar las cuotas resultaba a menudo en su encarcelamiento (Ibid). Sin embargo, a veces ocurrían adversidades que impedían o retrasaban periódicamente el pago del tributo, eventos que incluían enfermedades crónicas y pestes; daños

ocasionados por sequías, terremotos, incendios, así como la destrucción de las cosechas debido a invasiones de langostas” (Ibid. 91). Ante estos problemas, varios pueblos solicitaban el perdón o la suspensión temporal de sus obligaciones tributarias. Sin embargo, la respuesta era normalmente la indiferencia o la incredulidad frente a estas peticiones (Ibid. 92).

Todas estas formas de extraer riqueza, de acumular al máximo y de dominar la vida de los indígenas, para imponerse requirieron de alterar las lógicas comunitarias y familiares. La tasación de tributos preciso de arrancar a las familias de sus espacios de residencia para ubicarlos en las congregaciones que se convertirían en los pueblos de indios. La encomienda partía espacios comunitarios y el repartimiento arrancó tanto a hombres como a mujeres de sus espacios vitales para hacerlos cumplir con las obligaciones impuestas. Los colonizadores ideaban maneras para aumentar sus riquezas de forma obsesiva. El cronista Tomas Gage que vivió en lo que ahora es Guatemala entre 1625 y 1637 observa escandalizado como los colonizadores adelantaron la edad del casamiento entre los indígenas, para convertirlos en tributarios desde su temprana edad.

...se ha arreglado el tiempo para el matrimonio de los indios: a catorce años los hombres y trece las mujeres...”. (Gage, 1979: 124). “Cuando estos vienen para saber el número de los habitantes de los pueblos, llaman por lista y orden a todos los indios y hacen venir con ellos a sus hijos, varones y hembras, para saber si están en estado de casarse. Si se encuentran algunos en edad de hacerlo y que no lo hayan verificado, reprenden al padre por la omisión y por haber guardado tantas personas inútiles sin contribuir al tributo del pueblo; de suerte que se le aumenta al padre el tributo a proporción de los hijos e hijas que tiene sin casar y capaces de hacerlo hasta que el haya provisto a esto, y en este caso queda descargado de esta obligación cargando con ella los hijos a su turno” (Gage, 1979: 124). “Ocho días se estuvieron en hacer este padrón, en los cuales se hicieron casar cerca de veinte muchachos con otras tantas jóvenes que, con los que se había verificado en el último padrón, hacían cincuenta familias que debían pagar tributo al comendador... Pero era una vergüenza ver cuántos había de estos demasiado jóvenes que habían forzado a casarse a pesar de las razones que yo opuse para impedirlo hasta presentar la fe de bautismo de éstos para hacer ver su edad; de manera que casaron a algunos que no pasaban de doce a trece años, y uno particularmente que no tenía doce cumplidos, pero cuyo vigor e inteligencia se juzgó que supliría el defecto de su edad (Gage, 1979: 125).

Pilar Sanchiz refuerza lo observado por Gage cuando plantea que “para aumentar el número de sus tributarios, los encomenderos obligaban a los indígenas a casarse muy jóvenes, alterando la forma tradicional de concertarse los matrimonios entre indígenas” (1989: 59). Pero también lo hacían interviniendo en las uniones intrarraciales; así, “De las pocas uniones interracial

legitimadas por la Iglesia, las más frecuentes fueron las de mujeres indígenas con esclavos negros, pero estos matrimonios no se realizan libremente, sino que eran forzados por los dueños de los esclavos, ya que casando a las indígenas de servicio con aquellos, ampliaban el número de servidores gratuitos” (Ibid).

La tercera modalidad, el “repartimiento”, significaba la asignación, distribución o partición. Se refiere en general a una concesión oficial de indígenas, teóricamente contratados como trabajadores asalariados para los diversos objetivos de los españoles (Lovell, 1989: 92). Los indios repartidos, eran requeridos para los trabajos de hacienda, minas, ayuda doméstica o servicio público (servicio a la comunidad) (Ibid). Sin embargo, aun cuando el repartimiento se abolió legalmente en la Nueva España en 1632, excepto en relación con trabajos públicos y minería, la institución permaneció en pleno funcionamiento en Guatemala durante el resto del período colonial. Era frecuente repartir “indios de servicio” para el cuidado de cerdos y de ovejas, transportar cargas de los encomenderos, y realizar trabajos en las minas y campos agrícolas (Lovell, 1989: 93).

La corona se distinguió solo en muy pocas ocasiones, por su resolución en materia de protección de los indígenas (Lovell 1989: 94). Sin embargo, este autor considera que al iniciarse el siglo XVII, las formas más feroces de explotación humana habían disminuido considerablemente en Guatemala (Ibid). A continuación apunta que en esta época, la mayoría de los españoles que dependía para su subsistencia, de la mano de obra indígena, había desarrollado un sistema de coerción, más sutil y pernicioso: el “peonaje por deuda” (Ibid). Este consistía en endeudar al trabajador y a menudo a sus descendientes, dando adelantos que los ataban a un ciclo de dependencia que solo se podía pagar a través del servicio personal. De esta manera, familias enteras llegaban a vivir en haciendas o fincas privadas y allí mismo nacían las siguientes generaciones cual si fueran propiedad del hacendado, quien por su lado, se negaba a que los indios “de su propiedad” fueran sujetos de tributo, por dañar sus intereses. Algunas familias indígenas, conscientes de esta “exoneración” de tributos, en algunos casos, preferían vivir bajo esta modalidad, que siendo “libres” y expropiados por todos lados.

Cuando en 1749 se vendió la hacienda Chancol, una de las propiedades más extensas de la región, la compra incluía además de tierra y ganado, una deuda de 270 pesos que tenían los trabajadores indígenas, a los que consideraba parte integrante de la transacción y cuyo trabajo le quedaba así asegurado al nuevo dueño, Manuel Francisco de

Fuenlabrada. Al ocurrir la muerte de Fuenlabrada, tanto Chancol como una hacienda vecina llamada El Rosario fueron adquiridas por Francisco Ignacio de Barrundia, un residente de Santiago de Guatemala dispuesto a incorporar –por medio de la adquisición agresiva y sistemática la mayor parte de los altos de Chiapas a una vasta propiedad conocida como Hacienda Moscoso. A fines del siglo XVIII, las propiedades de Barrundia comprendían la impresionante cantidad de quinientas caballerías (52,500 acres), las cuales incluía excelente tierra de cultivo, fértiles pastos, agua en abundancia, magnificas fuentes de madera, además de producir granos, queso y ganado de superior calidad. En la Hacienda Moscoso residían permanentemente numerosas familias indígenas que habían estado allí “de tiempo inmemorial a esta parte”, atendiendo “voluntariamente” más de 25,000 cabezas de ganado (Lovell, 1989: 95, 96).

Siguiendo con el ejemplo anterior, Lovell (1989: 96) registra que cuando los alcaldes indígenas de una comunidad vecina intentaron convencer a las autoridades españolas de la necesidad de trasladar a las familias que residían en la propiedad de Barrundia a su lugar de origen para ayudar a cumplir con la tasación de tributos, el hacendado protestó amargamente, señalando que estas familias habían escogido vivir en su hacienda, y que al recibir pago por sus servicios, tanto en tierra como en salario, tenían suficientes medios no solo para sostenerse a sí mismos y a sus parientes más cercanos, sino también para cumplir puntualmente con sus obligaciones tributarias. El hecho de que las familias indígenas que eran parte de la disputa permanecieran en la hacienda de Barrundia, en vez de regresar a sus pueblos, significaba posiblemente que ésta era la menos pesada de las dos alternativas (Ibid). Woodrow Borah, indica, que si un nativo “se encontraba sujeto a un patrón estaba, por lo menos, reservado para el servicio de ese patrón y considerablemente protegido de la extorsión a la que había estado sometido como miembro de la comunidad indígena” (Cita en Lovell, 1989: 96).

El trabajo fue adquiriendo una modalidad diferenciada. La autoridad, el mando y la dirigencia de la economía, de la política y de la moral, estaba en manos de los colonizadores, y el trabajo manual junto a la obediencia en manos de los indígenas, negros, mestizos y mulatos. Por eso cuando indígenas y negros, por cualquier razón, realizaban labores similares a las de los españoles, recibían pagos muy por debajo del de éste. Se creó una jerarquización del trabajo. “... (Mientras más prestigio tiene alguna actividad económica, más grande es la participación de españoles en ella y menos la de indígenas)...” (Langenberg, 1989: 239). Pilar Sanchiz (1989: 47), coincide con esto último al plantear:

Continuas cédulas reales regulaban el trabajo de los indígenas y señalaban la obligación que tenían los españoles de remunerar sus servicios. Sin embargo, cualquier tipo de trabajo realizado por un indígena, fuese como sirviente, como trabajador agrícola o como artesano, era valorado muy por debajo del trabajo desarrollado por un español. Citemos algunos ejemplos: en unas cuentas del cabildo que datan del año 1561, aparecen los gastos realizados en “hacer las cajas de agua”; en ellas se detallan los sueldos de los albañiles, tanto españoles como indígenas, y mientras el español recibía un salario de cuatro tostones por día, el “maestro” indígena percibía solamente un tostón diario. Seguramente, por aquellos años sería esta la cantidad que se acostumbrara a pagar a los “oficios” indígenas, puesto que en dichas cuentas aparece la misma cantidad asignada a los carpinteros indígenas. Por otra parte, los sueldos que recibían los trabajadores indígenas no calificados eran aún más bajos, ya que se les pagaba un tostón por una semana de trabajo, tanto a los que transportaban mercancías (tamemes) como a los que servían de trabajadores domésticos o trabajaban en las obras públicas de la ciudad (Sanchiz, 1989: 47).

La colonización dio a los españoles el derecho soberano a decidir sobre la vida de los indígenas en tanto individuos y colectivos. Destrucción de espacios vitales, alteración de las formas de vida familiares, forzar la reproducción como manera de aumentar el crecimiento poblacional tributario, tuvieron como consecuencia la destrucción de la vida misma de los pueblos indígenas y su autonomía. Así, “...la calidad de vida de los indígenas estuvo caracterizada por un “deterioro constante”” (Lovell, 1990: 126).

Los españoles también se arrogaron el monopolio legal de la violencia. El proceso colonial, fue en sí mismo, un proceso de violencia. El sometimiento de la población indígena no se producía de forma automática. Las formas de desobediencia, de incumplimiento de evasión de las imposiciones, el no reconocimiento de la autoridad de los castellanos, eran aplacados con castigos públicos, con una crueldad desmedida que funcionaba como mensajes sociales, para aplacar los deseos de subversión. Pilar Sanchiz, registra como los españoles ejercían el derecho a azotar públicamente a mujeres y hombres indígenas, negros, mulatos o mestizos, que cometían o eran acusados de cometer delitos, pero ningún español que cometiera los mismos delitos, era sometido a este tratamiento.

Como sabemos, a los españoles nunca, por ningún delito que cometiesen, se les amarraba al palo de la plaza pública ni recibían pena corporal; por el contrario cuando algún indígena, negro, mulato o mestizo cometía algún acto delictivo, se les desnudaba “de medio cuerpo arriba”, se le ataban las manos y, “subido en una bestia de albarda, con voz de pregonero”, que iba pregonando la falta cometida “por las calles públicas”, era conducido a la plaza y azotado en la picota. Por otra parte, era costumbre llevar a las indígenas “rabiadas a la cola de un caballo”; por ello, cuando un español amenazaba a

su mujer –a la que acusaba de desvergonzada- de llevarla de esta forma por las calles de la ciudad, la ofendida respondía que si acaso “hablaba con alguna india (Sanchiz en Webre, 1989: 53).

Tomás Gage describe algunas escenas en que los indígenas preferían dejarse morir antes que seguir viviendo bajo la crueldad de los colonizadores: “Yo he conocido a algunos que después de haber servido a los españoles, de los cuáles no habían recibido otro salario que golpes y heridas, se metían en la cama resueltos a morir más bien que sufrir por más tiempo una vida tan llena de miserias, rehusando todos los alimentos que sus mujeres les presentaban prefiriendo dejarse morir de hambre a vivir tan abatida y desgraciadamente” (Gage, 1979: 70). Y para evadir las extorciones, el pago de tributos, el trabajo forzado, familias enteras huían a las montañas o a lugares ocultos. Estos grupos eran tenidos como criminales, y en tanto era así, no se escatimaba el uso de la violencia en su contra, así lo señala Julio Pinto, cuando habla de cómo el Alcalde Mayor de Verapaz,

...hizo un reconocimiento prolijo del rio Polochic, sus riberas ... y montañas ... que le circundan, y habiendo encontrado hasta doscientas familias de Indios que prófugos de otros pueblos, y convidados de la fertilidad de aquellos terrenos vivían sin sucesión a ley ninguna ... los empadronó, quemándoles las rancherías para obligarlos a reducirse al poblado, si bien ni pudo conseguirlo, pues apenas se ausentó de allí, volvieron los indios a disfrutar de la amenidad del sitio, y de su antigua criminal libertad (Pinto, 1989: 115).

En lugares selváticos o cercanos a las montañas las familias e individuos indígenas tenían más facilidades para escapar y esconderse por largos períodos, pero las poblaciones más cercanas a los cascos urbanos, tenían menos posibilidades de hacerlo, por lo que sus mecanismos de respuesta ante las formas de sometimiento fueron distintos. Según Robert Hill (2001: 152) los españoles no percibieron que los Kaqchikeles (pueblo cercano a la capital) empleaban tácticas específicas contra ellos. En lugar de eso creían que la terquedad, la pereza, la falsedad y otras cosas parecidas, eran características raciales de los indígenas, que no podían cambiar. Por lo tanto, justificaban el uso de la violencia como un mecanismo para controlar su conducta. El oidor Tomás López, escribe una carta al rey, sobre la justificación de hacer trabajar a fuerza a los indígenas, diciendo que es:

...gente que no mira más del bien o del mal corporal presente...es ésta gente que quiere ser mandada y regida por otro y por temor y amenazas porque por amor de la virtud ni por temor de la vergüenza y deshonra no harán bondad; gentes que es crueldad que se les

hace en dejarlos de su mano y que se rijan por su mano; y que es piedad y caridad grande en ponerlos debajo de mano de otros que los sepan regir y tratar bien, informándolos de buenas costumbres (Sanchiz, en Webre, 1989: 53, 54).

Abuso de autoridad de los alcaldes mayores y autoridades indígenas, aumento de tributos, medidas arbitrarias para imponer nuevos tributos, encarcelamiento de autoridades indígenas por causas que atañen a las comunidades, entre otras, fueron motivos de grandes movimientos muchos de los cuáles eran aplacados con violencia, encarcelados y ejecutados sus dirigentes, en una brutal demostración de poder para someter a los indios e instaurar el mito de la superioridad española (Cohn, 1999). Pero, para Irene Silverblatt (1990) la historia de la colonización no fue tan solo una historia de destrucción de las estructuras nativas, pues los pueblos no se rindieron pasivamente ante los poderes coloniales; al contrario, lucharon dentro de los límites impuestos del dominio colonial para defender sus modos de vida y su existencia misma. “La historia de la conquista es también la historia de los pueblos indígenas luchando por contener, modificar, resistir o adaptarse a los efectos desmanteladores de las instituciones coloniales (Ibid.: 81).

2. Africanas y africanos esclavizados en la época colonial

Los primeros africanos llamados popularmente “negros”, que arribaron a Guatemala, llegaron en los años inmediatos a la colonización, como esclavos o como sirvientes libres en compañía de funcionarios con cargos públicos importantes, con licencia para llevar esclavos con ellos (Sanchiz, 1989:33) Estos esclavos negros (al parecer desde el principio llegaron tanto hombres como mujeres) venían a desempeñar una doble función; por una parte, constituían el servicio doméstico en las casas de sus amos; por otra, eran la base del prestigio social de éstos. Hasta tal punto llegaron a ser símbolos de prestigio social que, una vez desaparecidos -legalmente- los esclavos indígenas, los colonizadores y la gente más importante adquirió con facilidad numerosos negros y negras para el servicio de sus casas pese a que podían contar con el abundante y casi gratuito servicio de los indígenas (Sanchiz, 1989: 47, 48).

La prohibición de esclavizar indígenas con la aplicación de las Leyes Nuevas en 1542, más la restricción de que estos fuera utilizados como tamemes o cargadores de mercancías y personas, hizo aumentar considerablemente el número de esclavos negros, convirtiéndose en una fuerza importante de trabajo, especialmente para las minas, las haciendas azucareras, ganaderas, el trabajo relacionado al añil y el servicio doméstico (Sanchiz, 1989: 33). Severo Martínez (1990:

272) también registra noticias sobre la importación de esclavos africanos desde el momento mismo de la promulgación de las Leyes Nuevas en el Reino Guatemala. Unos veinte años más tarde, según Martínez, se autoriza su venta y reventa libre. También hay gente que recomienda sustituir a los indios por negros en el trabajo de las minas (Ibid). Y los esclavos siguen en aumento cuando muchos mulatos, producto de la unión entre españoles y esclavas negras, permanecieron en la esclavitud. Otros en cambio, fueron libres desde el nacimiento porque sus madres habían sido liberadas antes de que ellos nacieran. Estos mulatos, con el tiempo vinieron a engrosar el número de “oficios”, o fueron contratados por los dueños de estancias de ganado, desempeñando en ocasiones el cargo de mayordomos (Sanchiz, 1989: 48).

El cronista Tomas Gage en los años en que vivió en el reino de Guatemala, a un siglo de la colonización, reparó en la existencia de mujeres y hombres negros, como sirvientes, mayordomos y trabajadores en grandes ingenios azucareros como Petapa y Amatitlán. Gage dibuja la jerarquía de aquel tiempo, en que ya había mestizos y mulatos, coincidiendo con Martínez, en que la gente negra, legalmente está en la base más baja de la jerarquía, pero en los hechos muchos están por encima de los indios, aunque estos últimos eran libres según las leyes. Las mujeres negras eran muy apreciadas como sirvientas en las casas de los españoles y como acompañantes de las españolas que han alcanzado la categoría de “nobles”. Por ejemplo, cuando Gage describe en su crónica, la riqueza que la joven monja Juana de Maldonado tiene dentro del convento en que está enclaustrada, no pasa por alto que ésta tiene “seis negras a su servicio” (Gage, 1979: 30).

María Elisa Velásquez (2006), registra para el caso de México, la participación de las mujeres Africanas en diversas actividades dentro de las casas, principalmente como sirvientas domésticas. En ese país, las esclavas negras fueron una minoría, lo mismo que en países como Guatemala, donde llegaron a tener un prestigio por sobre las mujeres indígenas. Tomas Gage, citado por esta misma autora, las describió como las esclavas donaire, de genios arrogantes y audaces. No se sabe, si en el reino de Guatemala, las mujeres negras y mulatas, esclavas o libres, fueron obligadas a realizar otros oficios además de los domésticos, quizás por ser una minoría fueron más bien elegidas para el trabajo de las casas, contrario en países donde fueron llevados en grandes grupos como en EE.UU, donde según Ángela Davis (2005), realizaron el mismo trabajo que los hombres en las grandes plantaciones.

Con el paso del tiempo, no solo la gente que llegó a tener títulos de nobleza o los altos funcionarios podían tenían esclavos o sirvientes negros, sino cualquier persona que pudiera comprar o alquilarlos. Al finalizar el siglo XVI hay esclavos negros hasta en las casas de los “oficiales de oficios mecánicos”¹⁵ cumpliendo una función económica, puesto que no solo se les relegaba a las funciones domésticas sino a ayudar en los “oficios”¹⁶ a sus dueños o, incluso se les alquilaba a otras personas; así, la compra de esclavos venía a ser una inversión muy rentable (Sanchiz, 1989: 48). Gage nota que no solo los “nobles” tienen negros a su servicio, sino aún gente “rústica” y “grosera”, pero que son ricos hacendados, como un español llamado Juan Palomeque (1979:44) El cronista crítica la vida que lleva este pues en vez de vivir como “hombre honrado en la ciudad” vive como “bestia” entre los negros y los indios a su servicio y come como ellos por ser “avaro y cruel”. Gage describe algunas pinceladas de la violencia que Palomeque usa contra sus esclavos, esclavas y los mismos indios. Una de las formas en que el patriarcado cobra vigencia durante la época colonial es el enorme poder que los hombres españoles tendrán, no solo sobre las mujeres, sino sobre los mismos hombres indígenas, negros, mulatos y mestizos y la violencia que ejercen libremente sobre ellos, como se ve en el siguiente relato:

Era tan cruel con sus negros que si había alguno malo lo castigaba casi hasta matarlo; había entre estos un esclavo llamado Macao, por quien yo le he suplicado muchas veces pero inútilmente; las más veces lo colgaba de los brazos y lo azotaba, hasta sacarle sangre de las espaldas y para curarle las heridas echaba en ellas grasa hirviendo. Lo había marcado con un hierro ardiendo en la cara, las manos, los brazos, las espaldas, el vientre, los muslos y las piernas; de manera que este pobre esclavo fastidiado de esta vida, había pretendido ahorcarse dos o tres veces lo que yo impedí siempre con mis reflexiones y consejos (1979: 44)...En mi tiempo mató a dos indios en el camino del Golfo, y compuso el asunto con más facilidad con su dinero, que si hubiera muerto a un perro (1979: 45).

Tomas Gage, en pocas líneas describe la crudeza y el desenfreno de la violencia sexual contra las esclavas y mujeres en poder de hombres como Juan Palomeque.

Era tan sensual y lúbrico que abusaba de las mujeres de sus esclavos. Lo mismo hacía con las que de esta clase había en la ciudad, casadas o solteras, si eran de su gusto. Si alguna de ellas se resistía se dirigía al amo o ama de la esclava y la compraba, dando por ella mucho más de lo que había costado, y se jactaba diciendo que él le bajaría la vanidad

¹⁵ Comillas de la autora Pilar Sanchiz.

¹⁶ Comillas de la autora Pilar Sanchiz.

con un año de esclavitud... No era casado ni tenía ningún deseo de hacerlo, porque sus esclavas le servían de mujeres y ninguna vecina osaba resistírsele; de suerte que ha llenado todo el valle de bastardos de todos colores, quienes después de la muerte de este malvado disiparán las riquezas que ha acumulado a fuerza de avaricia y crueldad (1979: 45).

El cronista Gage, atribuye las violaciones sexuales a la conducta sexual lasciva e incontrolada de este español, por lo tanto observa el problema desde una dimensión de la moral católica. Pero, no es difícil observar que en este comportamiento violento y desmedido, se encuentra la demostración de un poder ilimitado frente a quienes no tienen el poder para devolver esta violencia. Para Ángela Davis (1985: 33) durante la esclavitud las mujeres, además de ser azotadas y mutiladas, eran violadas. La violación fue un instrumento institucionalizado, diseñado para “poner a las mujeres negras en su sitio” (Ibid), de “acabar con su vanidad”, como decía Palomeque. Si las esclavas alcanzaban un sentido de su propia fuerza y habían desarrollado un poderoso impulso a resistir, la violencia sexual les recordaría su feminidad supuestamente esencial e inalterable, reflejada en la pasividad, obediencia y debilidad (Ibid). “La violación era un arma de dominación y de represión cuyo objetivo encubierto era ahogar el deseo de resistir en las mujeres negras y, de paso, desmoralizar a sus hombres” (Ibid. 32).

He mencionado arriba, que según la jerarquía colonial legal, los esclavos negros tendrían una condición más subordinada que los indios, sin embargo, historiadores como Severo Martínez y el cronista Tomas Gage, coinciden en plantear, que la condición real de muchos negros, incluso esclavos estaba por encima de muchos indios. En el caso de las sirvientas domésticas y acompañantes, eran más apreciadas las negras que las indias, aunque por sobre ambas eran más valoradas las sirvientas españolas pobres y las mestizas. Hombres negros, mayordomos y capataces era mucho más frecuente encontrar que hombres indios en estos mismos puestos. En cantidad de casos, los españoles usaban a los capataces negros para azotar a hombres indios. Las jerarquías coloniales, también eran explotadas para contraponer a negros, indios y mestizos, o la supervivencia de cada grupo implicaba el uso de la fuerza entre dominados. Así, se dice con frecuencia que los negros y mestizos eran echados de los pueblos de indios, porque los saqueaban. Aunque es difícil imaginar si desde el primer siglo de colonización los diferentes grupos solo se relacionaban con violencia, o la separación fue una estrategia que eliminaría

cualquier intento de alianzas y subversiones masivas, pues los castellanos era un grupo pequeño respecto a los indios, negros y mestizos.

Una cantidad considerable de hombres y mujeres africanos huían de las condiciones de esclavitud formando grupos, llamados “cimarrones” o “furtivos”. Estos eran temidos por su fuerza y determinación. Eran tenidos como alborotadores y pendencieros. De acuerdo a Pilar Sanchiz (1989: 49), al finalizar el siglo XVI, un gran número de estos negros y mulatos libres llegaron a constituir la población flotante de Santiago y sus alrededores (Ibid). No tenían un lugar fijo de residencia y solían trabajar por temporadas, sirviendo a los españoles en sus casas o haciendas de ganado, trapiches de azúcar u obrajes de tinta añil (Ibid). Para este entonces, el añil se había convertido en un producto de exportación importante en el reino de Guatemala. Pero estos mulatos y negros desarraigados eran muchas veces usados por españoles delincuentes, que, contraviniendo las leyes, los contrataban para desjarretar ganado y hacer sebo o para cometer cualquier otro acto delictivo (Ibid). Según Sanchiz, adquirieron tal fama de malhechores que los indígenas temían que entrasen a sus pueblos, que les robaban sus víveres e “incluso les quitaban a sus mujeres”. Por esto, en la ciudad de Santiago llega a prohibírseles el uso de armas por temor a que pudieran causar males y escándalos”. Estos grupos de “cimarrones” o “furtivos” eran perseguidos ferozmente por las autoridades españolas, y los capturados eran tratados con gran violencia. “Y al alguacil o persona que cogiere negro o mulato cimarrón en esta ciudad le paguen cincuenta y seis tostones y cogiéndoles fuera de ella le paguen doce tostones y si es dicho negro o mulato cimarrón se le den en la plaza pública de esta ciudad cien azotes” (Sanchiz, 1989: 49). No se especifica si el castigo era el mismo para hombres que para mujeres.

Severo Martínez (Martínez, 1990: 273) sostiene que a los colonizadores del reino de Guatemala les interesó en un determinado momento la adquisición y explotación de esclavos africanos, pero en otro momento –sesenta o setenta- años más tarde- dejó de interesarles y gestionaron en sentido contrario, evitando su llegada. El 7 de julio 1612, enterado del próximo arribo de dos naves cargadas de africanos, el cabildo pide a la audiencia que no permita su desembarco “*por haber muchos hombres de color*” (Martínez, 273). Apenas dos meses después se eleva otro escrito sobre el mismo asunto (Ibid). En abril de 1617 el Ayuntamiento se dirige a la audiencia razonando que no es conveniente la importación de más negros, y en octubre de 1620 eleva una protesta porque algunos comerciantes y mineros se proponen introducir africanos

en el puerto de Trujillo (Ibid). Es importante recordar que los negros fueron introducidos en gran escala en aquellas colonias donde los indios habían sido exterminados, también en aquellas en que hubo grandes centros mineros o donde se desarrollaron grandes plantaciones cañeras en zonas calurosas y de población indígena poco densa. Para Martínez (1990: 275) el factor determinante para que la introducción de esclavos africanos disminuyera fue la disponibilidad de mano de obra forzosa, principalmente de la gente india, pero también de mulatos y mestizos. La introducción de esclavos africanos se dio precisamente cuando se creyó que los indios se convertirían en trabajadores libres, pero en la medida en que se fue estructurando un régimen de servidumbre que ataba a los indios al servicio de los españoles, los negros se hicieron innecesarios.

Tomo nuevamente las conclusiones de Severo Martínez (1990: 277) quien registra que en el siglo XVIII la gente negra era ya muy escasa; más adelante los cómputos de población del siglo XIX apenas indican que hay en el reino “algunos negros”. Al disminuir el número de negros por motivos de mestizaje y del cese de las importaciones forzadas, al ser gradualmente retirados del laboreo efectivo de la tierra -que entraron a realizar los indios del repartimiento- y al convertirse muchos de ellos en trabajadores de confianza, los esclavos negros perdieron las características de grupo fuerte y amenazador (Ibid). En el periodo que va desde 1650 hasta los años de la independencia (1821), no hay manifestación alguna de los esclavos como grupo (Ibid). La gente negra entonces, ya era un sector insignificante y no amenazante.¹⁷

¹⁷ Actualmente no existe una memoria popular fuerte sobre la historia de la esclavitud de mujeres y hombres africanos, de su importante presencia en la época colonial y de su herencia en la vida de los guatemaltecos contemporáneos. Para Benneditha Cantanhede e Silva (2011), en el actual consciente colectivo de la sociedad guatemalteca, prevalece el concepto de “morenos” que lo relacionan con los que se autodenominan garífuna, población afrodescendiente que llegó a principios del siglo XVIII y se instala en el caribe guatemalteco. Pero los garífunas no tienen una herencia directa con los esclavos coloniales. Según la historia oral garífuna, ellos fueron expulsados por los ingleses a las islas de la Bahía de Honduras. De allí se dispersaron en varios grupos por la costa atlántica centroamericana. El 26 de noviembre de 1802, llegaron a territorio guatemalteco en lo que ahora es Livingston Izabal, liderados por Marcos Sánchez Díaz (Martínez, 2002). Los garífunas llegaron a una tierra habitada ya por indios caribe, arawakes y “cimarrones”, con quienes hicieron una vida común. Benneditha Cantanhede e Silva (2011), insiste en que, si bien la gente garífuna es ahora el grupo más importante de afrodescendientes en Guatemala, hay que reconocer que diferentes eventos históricos han permitido la llegada de afrodescendientes en distintas épocas. Así pueden distinguirse los afrocoloniales (africanos esclavizados durante la colonia), los afroantillanos (garífunas, indios caribes y arawakes), afrocaribeños anglófonos. La presencia de estos últimos es coetánea con el funcionamiento de la United Fruit Company y la instalación de ferrocarriles en el Atlántico de Centroamérica a principios del siglo XX, entre 1898 y 1900. Estos afrodescendientes, la mayoría fueron traídos de Jamaica, al servicio de las trasnacionales. Su presencia fue utilizada para romper huelgas, creando animosidad tanto en la población Garífuna como en la población ladina y los obreros de la compañía (Ibid). Nancy Martínez

3. Población mestiza y ladina

Según los cálculos de Severo Martínez Peláez (1990) las mujeres españolas llegaron al Reino de Guatemala, 15 años después de iniciada la “conquista”. Es evidente cuando las mujeres españolas llegan, pues Pedro de Alvarado anuncia con mucho entusiasmo que viene un cargamento de mujeres “muy buena mercancía que no quedará nada en tienda”. Mientras tanto, antes de la llegada de las españolas ya hay registros de encargos de cunas para niños a los carpinteros. Estos infantes seguramente han sido concebidos con esclavas negras y con mujeres indias. Muy poco se ha analizado la violencia sexual contra las mujeres indias durante la colonia, pero es preciso pensar que con seguridad fue un arma efectiva de colonización. Rita Segato (2010) plantea que tres son las formas de someter con éxito a un pueblo: a) la violación de las mujeres, b) la aniquilación de sus líderes, c) la destrucción de sus símbolos más importantes.

Pilar Sanchiz Ochoa (1989) plantea que es posible afirmarse que la gran mayoría de mestizos de primera generación nacieron de relaciones ilícitas, pues la Corona no aprobaba matrimonios entre españoles e indias, a menos que fuera con familias indias de la antigua aristocracia. Sin embargo, por lo general los españoles no deseaban casarse aún en relaciones lícitas con mujeres indias, pues había ideas tajantes de la inferioridad de estas. Creían que las hijas de los principales merecían casarse con españoles de los más bajos rangos, los “gañanes

(2002: 53), documenta que el orgullo más grande de los garífuna es que nunca han sido esclavos. Pero los garífuna no se han incorporado ni se han sentido parte a la sociedad guatemalteca después de más doscientos años de habitar en ella. Los guatemaltecos tampoco los reconocen como tales, debido a su aislamiento geográfico, al olvido del Estado y al racismo en este país, contra la gente negra. Se ha creado entre los garífuna un cierto rechazo hacia lo que es “chapín” e “indio” y un creciente orgullo por ser negros (Ibid). Los garífuna comparten el territorio de Izabal y Livingston, con gente q'eqchi y ladinos. Livingston, es un lugar turístico, cuya principal atracción es la gente garífuna y su cultura. Pero la mayoría de comercios allí instalados no pertenece a los garífunas, quienes se dedican a migrar a EE.UU en caso de los hombres y quienes se quedan son guías turistas y albañiles; las mujeres son vendedoras ambulantes de distintos productos comestibles que ellas elaboran, también tienen ventas de comida, administran los recursos de los hombres que han migrado a EE.UU, y se dedican a todo el trabajo que significa la procreación y el mantenimiento de su hogar. Desde hace más de tres décadas, los garífuna, principalmente hombres, mantienen una migración constante a EE.UU, pero ahora también lo hacen las mujeres jóvenes. La visión de futuro de la gente garífuna, no se centra en Guatemala, sino en EE.UU y en su localidad. Pero, luego de la firma de la paz, en 1966, cuando los garífuna fueron reconocidos como un pueblo, ha habido un importante activismo de nivel nacional, y prueba de ellos es la existencia de organizaciones como la Organización Negra de Guatemala (ONEGUA) donde mujeres y hombres tienen un protagonismo significativo.

peninsulares” o los españoles de más “baja calidad”. En una carta que el oidor Tomás López envía al rey el 18 de marzo de 1551, dice lo siguiente:

sería cosa muy acertada que V. A. mandase algunos labradores, gente llana, simple, de los de Sayago y otras partes semejantes, que no se desdeñasen en poblar entre esos [indígenas] y habitar con ellos, conversar entre ellos y trabar matrimonio con las hijas de éstos; y aun enviarles algunas mozas de esta suerte y condición para casarlas con algunos de estos caciques en especial y otras gentes de más entonación entre ellos, para que entre ellos se plantasen y comunicasen más los ejercicios y labores de nuestra España.

En casos excepcionales se dio la unión entre españoles y mestizas, uno de ellos es el ejemplo tan conocido de Leonor de Alvarado, mestiza, hija de Pedro de Alvarado y de Luisa de Xicotencatl hermana del general tlaxcalteca. Esta mestiza se casó en primeras nupcias con Pedro Portocarrero y en segundas con el cuñado de su padre, Francisco de la Cueva (Sanchiz, 1989: 73). Otro caso de excepción es el de un hijo del conquistador Sancho de Barahona y de “una mujer de la tierra”; este mestizo, hijo de español e india, participó en las batallas de Pochuta y Lacandón, recibió un repartimiento de indios y se casó en Castilla (Ibid.)

Sanchiz Ochoa (1989) afirma que no todos los mestizos fueron rechazados por sus padres españoles, muchos de ellos vivieron en las casas de sus padres, recibiendo similares atenciones que los hijos legítimos, pero en otros casos, tuvieron una condición de sirvientes. Quienes fueron aceptados por sus padres, se movieron en los códigos de la sociedad criolla y esto les permitió aprender un oficio o tener un lugar en la estructura media de la sociedad. Otros mestizos en cambio, quedaron con su madre india e hicieron su vida en los pueblos de indios. Con el paso del tiempo los ladinos fueron absorbidos en los espacios españoles, pero en una situación de marginalidad, como fuerza de trabajo en las haciendas y en las casas (1998: 10) Fueron muy importantes en el trabajo del añil, en los ingenios de azúcar y en la ganadería. Las mujeres eran muy apreciadas como sirvientas.

En su crónica Gage, describe con mucha riqueza de datos, la existencia de gente negra y mulatos en el reino de Guatemala. De acuerdo a su descripción pareciera ser que en el primer siglo de la colonización las y los negros, mulatos y mestizos eran numéricamente abundantes, y se había producido una relación entre ellos. Las crónicas posteriores sin embargo, dan cuenta de la existencia de los mestizos y menos de los negros y mulatos. Seguramente, el mestizaje había borrado las fronteras entre negros, mulatos y mestizos y se había producido otro grupo racial y

social considerablemente importante. El término ladino fue usado en principio para los indígenas que habían aprendido español y habían adoptado rasgos culturales del invasor para la vestimenta; estos eran llamado “indios ladinos” (Pinto, 1998:6). Isabel Rodas también estudia cómo algunos grupos de españoles empobrecidos se fueron convirtiendo en ladinos (2004) segregándose en “villas de ladinos” y construyéndose con un sentimiento de superioridad frente a los indios. En el transcurso del siglo XVII el término ladino fue aplicado a los mestizos en general, con el propósito de ordenar a la población según una concepción de castas. Así el término ladino surgió en contraposición al de indígena (Pinto, 1998:7).

Los historiadores que analizan la realidad de los ladinos, coinciden con Pinto Soria, en que desde su surgimiento como mestizos fueron vistos como una amenaza al orden establecido. La documentación de la época recoge el desarraigo, la incertidumbre y la violencia en que desenvolvía su vida. Por lo tanto, su agresividad e individualismo respondía a las condiciones adversas en que les tocaba sobrevivir (1998: 8). Vivían vagabundos y desarrollando distintos oficios inestables. Pero la idea de que a los ladinos se les negó absolutamente ser propietarios de tierras durante la colonia es relativizada por el planteamiento de Julio Castellanos Cambranes, quien citando a Julio Pinto Soria (1985: 67, 68), dice que oficialmente a los mestizos, se les permitió la denuncia y la adquisición de terrenos por medio de la Real Cédula del 15 de octubre de 1754. Para 1804, se registra en el reino de Guatemala, más de 4,000 familias de pequeños propietarios mestizos. A partir de entonces, el acceso a la tierra por parte de los ladinos, no estaba limitada por la ley, sino porque la adquisición de tierras denunciadas implicaba trámites engorrosos, líos judiciales y gastos en dinero que los llegaba a desesperar. Así, la inmensa mayoría optó por trabajar como arrendatarios las tierras que los criollos tenían sin cultivar. Los mestizos fueron también empleados como capataces y empleados de confianza en las haciendas donde la mayor parte de la fuerza de trabajo era indígena.

Por su lado, Arturo Taracena (s.f), relativiza la idea de que los mestizos o ladinos, también llamados “capas medias”, eran expulsados de los pueblos de indios. Ellos no querían ser indios, pues eran trabajadores libres y no estaban obligados a tributar, teniendo libertad de desplazarse a vivir de un lugar a otro. Esto no anula que tenía restricciones en los pueblos de indios y villas de españoles, debido al orden jurídico de Pueblos de Indios y Pueblos de Españoles (Ibid). Posteriormente el cronista Fuentes y Guzmán, citado por Julio Pinto Soria

(1998) registra, que los ladinos buscarán penetrar en los pueblos de indios, sobre todo en el centro y el oriente del reino de Guatemala (Ibid). De esta manera los ladinos se van apropiando de las tierras de los indios y en muchos casos los van desplazando. Fuentes y Guzmán describe a los ladinos como arrogantes y agresivos contra los indios, seguramente desde entonces, habían generado un odio y rechazo a su herencia indígena y explotaban para su provecho la herencia española.

Greg Grandin (2007) plantea que cierta historia retrata a los ladinos como los villanos. Pero, yo observó que también hay otra lectura de victimización de lo ladino, que no permite observar de qué manera fueron ganando espacios de poder, por sobre los indígenas a lo largo de la historia hasta la actualidad. Tampoco se ha problematizado con abundancia, la forma en que se fue construyendo el hondo desprecio de los ladinos de su herencia indígena, o bien de lo indígena aunque no lo tengan por herencia. Quizá el desprecio por lo indígena, en gran medida ha sido la base de su poder.

4. Mujeres indígenas: degradación, despojo y “domesticación” en la época colonial

La dominación colonial provocó una violenta reconfiguración de las sociedades indígenas, transformando las relaciones internas, una de las cuales es la que se establecía entre mujeres y hombres. La manera española de ordenar esta jerarquía fue subordinando a las mujeres de los hombres en todos los campos de la vida, invisibilizando su trabajo y eliminando cualquier forma de poder y de autoridad que tuvieran. Esto era un asunto fácil para hombres que venían de una tradición que había aprendido a someter a las mujeres, mediante métodos asesinos como la quema de brujas (Silverblatt, 1990; Federici, 2013) Los pueblos indígenas se rebelaron, ignoraron, retorcieron estas imposiciones, le dieron un contenido propio o se acomodaron, pero no fueron intocables. A pesar de que hombres y mujeres indígenas fueron sometidos, los hombres –como género- con el paso del tiempo, explotaron su ventaja de poder sobre las mujeres, quizás de forma similar a como lo hicieron los mestizos sobre los indios.

Por otro lado, la subordinación de las mujeres indígenas, no fue igual a la subordinación de las mujeres criollas, especialmente las de clase alta, quienes fueron consideradas delicadas amas de casa, distanciadas del trabajo productivo y de la política. El lugar de las mujeres indígenas en el acomodamiento de los campos de poder coloniales, fue el de “productoras” y

“reproductoras” de la vida de los criollos junto a los hombres. Ocurrió algo similar a lo que observó Ángela Davis en la dominación esclavista: no se reparó en el género de las mujeres en el sentido de pensarlas como seres delicadas, amas de casa o seres maternales que necesitaran de protección masculina o de un tratamiento especial. Al contrario, para las mujeres indígenas, al igual que para las negras en la esclavitud, el látigo tenía más peso que las consideraciones sexuales femeninas (Davis, 2005: 15). De manera que en su condición de “cuerpos productivos”, las mujeres indígenas, fueron masculinizadas, como los hombres feminizados. El peso de la expropiación colonial que recaía en ambos, se deja ver en las siguientes líneas:

...con una camisilla y unos zaragüelejos viejos y pobres, descalzo y destocado, éste da a S.M. cada año un tostón de tributos y a su encomendero doce o catorce tostones de tributos; éste da de comer al alcalde mayor cuando está en su pueblo y a otro cualquier juez de justicia; éste sirve a los alcaldes ordinarios y a los vecinos de tequetines, haciéndoles sus milpas y demás granjerías; éste da también de comer al cura (Sanchiz, 1989: 47).

...una pobre india su mujer, con un trapillo por naguas y otro por güipil y ¡dispensen Señor! del trabajo, ésta lleva la peor parte: ésta muele y ésta teje la manta que se ha de dar al encomendero, está de sierva, siembra y coge las milpas con su marido y algunas veces se la quita al pobre de su marido para que sirva a algún español y se la llevan contra su voluntad, 6 y 8 leguas, dejando a este pobre hombre solo, sin que se remedien sus necesidades y trabajos (Sanchiz, 1989: 47).

La actitud de los colonizadores hacia las mujeres indígenas estaba regida por un criterio de conveniencia, cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos como tales. En otros casos, eran vistas como si no tuvieran género. Pero cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas como mujeres, eran reducidas a su condición exclusivamente femenino, es decir, eran atacados los referentes femeninos de su cuerpo. Esto que observó Ángela Davis (2005: 15) en el sistema esclavista, se aplica también a la dominación colonial. La explotación productiva de los cuerpos de las mujeres podía ser similar a la de los hombres, pero ellas sufrían de manera distinta al ser víctimas del abuso sexual. Además, su vida reproductiva (menstruación, embarazos, lactancia y crianza de niños) ocurría en las más penosas condiciones. Ellas trabajaban llevando a sus hijos en la espalda o dejándolos en los surcos de los campos, pero muchas madres eran separadas de sus hijos, cuando a juicio de los colonizadores, los niños resultaban obstaculizando su trabajo.

Por otro lado, la masculinidad de los hombres indígenas, no fue la misma que la de los colonizadores. Su autoridad como hombres se cercenaba cuando otros hombres los expropiaban de sus bienes, los azotaban en las plazas públicas, los secuestraban para ir a realizar trabajo forzado, los castigaban y humillaban por desobedientes e insumisos, los trataban como a niños, o como a mujeres cuando eran obligados como sirvientes a realizar tareas consideradas “femeninas” en un contexto en que el mismo patriarcado colonial lo valoraba como algo terriblemente degradante. La violación a las mujeres, fue también una práctica frecuente realizada para burlar la masculinidad indígena. Símbolos por excelencia de los patriarcas españoles, eran el uso de armas y el montar a caballo, prácticas prohibidas incluso a los indios de la aristocracia. De manera, que hombres y mujeres indígenas, esclavas y esclavos negros, tierras, animales y bienes, armas y caballos, formaban parte de la propiedad de los patriarcas españoles. Poder, control, propiedades, blancura y masculinidad supremacistas, definían el patriarcado español, que tuvo un peso histórico importante en la forma que fueron tomando las relaciones entre mujeres y hombres indígenas y en el disciplinamiento de las mujeres indígenas. El patriarcado colonial instauró una lucha por eliminar el poder de las mujeres indígenas y domesticarlas a través de sus métodos ya conocidos: la violencia, la ley y la religión. La respuesta de las mujeres a estas imposiciones también va dando forma a la historia subsecuente.

4.1 Propietarias, curanderas y brujas: destruyendo el poder de las mujeres

Para Irene Silverblatt (1990: 81), a pesar de que la colonización afectó a las sociedades indígenas en general, impuso una carga especial a las mujeres al reconocerlas solamente en subordinación a los hombres indígenas. Al imponer un dominio colonial los españoles desmantelaban las estructuras de autoridad y de poder que los miembros que las élites indígenas habían controlado con anterioridad. Así, la ley española y el derecho indígena, chocaron en muchas esferas. Uno de estos puntos incompatibles tenía que ver con la condición de las mujeres frente a la tenencia de la tierra y los derechos de propiedad. En su experiencia de subordinar y domesticar a las mujeres, la legislación hispana clasificó jurídicamente a las mujeres como seres necesitadas tutela al igual que lo hacía con los menores de edades (Ibid). Esto significaba que toda transacción legal en que interviniera una mujer, debía contar con la autorización de un varón que actuase como su tutor. Si bien los indígenas intentaban mantener las pautas de vida de sus antepasados, la imposición de

códigos legales hispanos dio a los hombres el derecho de apropiarse de los bienes, del cuerpo y de la voluntad de las mujeres (Ibid).

Algunos datos registrados por historiadores como Robert M. Hill (2001) parecen reflejar momentos en que la legislación española que hace a los hombres tutores de las mujeres, comienza a ser asumida por las familias kaqchikel de élite, pero también muestra cómo las mujeres no son anuladas totalmente como propietarias y heredan junto a los hombres. Ejemplo excepcional de cómo las *aristócratas* indígenas, heredaban la tierra, sale a luz con la demanda interpuesta en 1689 por Diego Pérez Xpantzay. Diego quien pertenecía a una familia kaqchikel destacada, presentó una demanda por usurpación de sus terrenos, por parte de un grupo de vecinos, dirigidos por los Poroma', que lo reclamaban como propiedad colectiva. En su defensa Diego presentó derechos de posesión basados en herencia, no de un pariente paterno masculino, sino de su madre y del linaje de esta. Su madre, ya fallecida, estaba registrada como Francisca Yeol, hija del antiguo cacique Francisco Hernández Yeol, que en 1524 fue registrado como *Ajaw* “[señor miembro de la aristocracia indígena]”. Francisca heredó de su padre un terreno que más tarde cambió con su hermano por dos de éste. El escribano del pueblo redactó un convenio que fue atestiguado por el cura local, los alcaldes y otras personas, en 1635. Francisca dejó los terrenos a su hijo Diego, en una cláusula de su testamento (Hill 2001: 74).¹⁸

En otro registro, Miguel Juan Kej, kaqchikel de Santiago Sacatepéquez, quien murió prematuramente en 1662, repartió un terreno extenso llamado Panyb'aj entre hombres y mujeres de su familia ampliada. El terreno lo dividió entre su hermano mayor y su hermano menor, llamados Juan y Jacinto; su sobrino Lucas, a quien llamo *nuk'ajol*, “mi hijo” en el documento, hijo de su difunto hermano Gaspar; y su esposa y dos hijas” (Hill, 2001: 45). El autor se apresura a colocar entre paréntesis que esta herencia dejada a las mujeres indígenas, tiene que ver con la dote, que como sabemos era costumbre entre los españoles. Sin embargo, puede suponerse que la herencia a las mujeres, se debe a la presencia aún, del derecho de ellas como personas a heredar, aunque para esta época, los hombres son los principales herederos. Hill registra igualmente que el hermano mayor, de Miguel Juan, llamado también Juan, se convirtió en tutor de las y los

¹⁸ Los terrenos que Francisca Yeol heredó a su hijo Diego, fueron motivo de un largo litigio entre Diego como indígena rico, y los Poroma' indígenas de su misma parcialidad que reclamaban ser los propietarios legítimos, usando diferentes argumentos y artificios legales. Este caso muestra las disputas de tierras que los campesinos tenían frente a los indígenas ricos, usando las instancias legales coloniales.

menores de edad. Sería importante saber si también debió asumir como tutor de la ahora viuda, dato que no consigna el investigador.

Otra muestra de cómo las mujeres intervenían en las demandas de herencias es el de Melchora Bor, casada con un hijo adoptivo de Pedro Pirir, hombre principal y propietario de grandes extensiones de tierra. Melchora reclamó a principios del siglo XVIII, el derecho al antiguo terreno de los Pirir, llamado Pa Cha'li. Este le fue otorgado, pero al morir ella sin dejar descendencia los terrenos vuelven a la familia Pirir (Hill, 2001: 45).

En su análisis de las élites kiche' de la ciudad de Quetzaltenango, la segunda ciudad en importancia en Guatemala, Greg Grandin (2007), encuentra que en los últimos tiempos de la colonia, las mujeres tenían una participación importante en las actividades económicas de sus familias, a pesar de que estas élites paulatinamente fueron asumiendo las estipulaciones legales impuestas por la ley colonial. En coincidencia con lo planteado por Silverblatt, Grandin anota cómo las mujeres Kiche' casadas necesitaban permiso de sus esposos para realizar transacciones de propiedad, aún si las habían adquirido mediante su propio trabajo y antes de su matrimonio. En ausencia de su esposo, una mujer tenía que solicitar permiso a la autoridad inmediata cuando realizaba alguna transacción (Grandin, 2007: 59). Grandin ofrece ejemplos concretos y contundentes de esta práctica de tutelaje de las mujeres, que describiré más adelante, a través de las cuáles se muestra cómo las mujeres fueron separadas de la autoridad de sus comunidades e incapacitadas políticamente aunque tuvieran poder económico.

En esta separación de las mujeres de lo político, los cargos formales de autoridad impuestos por los españoles estaban reservados para los hombres. Las instituciones políticas y religiosas locales instauradas negaban a las mujeres el acceso directo a los canales oficiales de autoridad que regulaba la vida comunitaria (Silverbratt, 1990). Los poderes femeninos tan importantes para la vida indígena con anterioridad a la colonia, no podían hallar ninguna forma española equivalente con la cual legitimar su existencia (Ibid), pues eran comprendidos como una afrenta a la autoridad masculina, conducta que merecería formas de castigo ejemplares. Muchas mujeres siguieron conservando formas de poder en el interior de sus hogares y de sus familias, pero en el ámbito público debía ser evidente que los hombres tenían el mando. Este sometimiento de las mujeres, también supuso la persecución de sus poderes relacionados a formas de conocimiento cultivados a través de miles de años. En la sabiduría de las mujeres

indígenas descansaba la salud material y espiritual, junto a gran parte de la economía de los antiguos pueblos. El fanatismo, la ignorancia y la obsesión por el control llevaron a los españoles a ver al demonio en la sabiduría de las mujeres y a aniquilarlas para hacer desaparecer sus saberes.

Marta Few (1999: 42) registra que la participación de las mujeres en las culturas de curación, como curanderas o parteras en Santiago de Guatemala y en el Valle de Guatemala, lugar que ella estudia, demostraba la centralidad del poder de las mujeres en la vida diaria bajo el régimen colonial. Las prácticas curativas de las mujeres contribuían al bienestar de la comunidad, a través de ellas gran cantidad de población resolvía o aliviaba sus problemas de salud. No obstante, las curanderas, parteras, hueseras eran vulnerables a acusaciones de brujería y hechicería. Hay registros de mujeres arrestadas, castigadas físicamente o encarceladas por las autoridades civiles y religiosas, debido a estas acusaciones (Few, 1999: 43), que en muchos casos se fundamentaban solamente en sospechas. Algunas mujeres, figuras de autoridad comunitarias, fueron perseguidas por la iglesia, las autoridades administrativas o las mismas autoridades indígenas.

Usualmente se trataba de mujeres, castas, mayas, negras y pobres, que eran conocidas “por pública voz y fama” como brujas y hechiceras o se pensaba que estaban asociadas o habían consultado una. En consecuencia, a pesar de las posibilidades de poder de las mujeres de las culturas de curación en Santiago de Guatemala, las acusaciones de brujería ligadas a las experiencias de enfermedades también proveía oportunidades para el apuntalamiento del régimen colonial a través de la intervención de las autoridades civiles y religiosas en las relaciones comunitarias y revelaban los límites del poder cultural de las mujeres en la vida cotidiana (Few, 1999: 43).

Al ceder las estructuras indígenas a las presiones coloniales, aquellas prácticas que debían ser el fundamento de la organización política, cultural y espiritual propias, se volvieron cada vez más ilegítimas a los ojos de los mismos indígenas (Silverblatt, 1990). El régimen colonial que demonizaba el poder de las mujeres, fue dividiendo y distanciando a hombres y mujeres e inculcando en los hombres indígenas el miedo al poder de las mujeres. Se puede suponer que aquí sucedió algo similar a lo ocurrido en Europa que facilitó la quema de las mujeres acusadas de brujas (Federici, 2013: 258). Al asumir los hombres indígenas una actitud de desconfianza, de sospecha y de superioridad moral frente a las mujeres indígenas, la persecución de quienes fueron acusadas de brujas, hechiceras y criaturas malas, encontró un camino mucho más fácil.

En...1660, las autoridades indias del pueblo de Santa Catalina Pinula arrestaron a Marta de la Figueroa, una partera india, casada, por hacer hechizos. Cinco testigos la denunciaron por causar un número de enfermedades y muertes en la comunidad...Las autoridades indígenas del pueblo arrestaron a Marta y la encarcelaron. En un esfuerzo por arrancarle una confesión, la colgaron y la torturaron públicamente con “humazo de chiles” (un humo denso producto de quemar chiles rojos picantes). Entonces le cubrieron la cara y el cuerpo con chiles “hasta que ella estuvo en peligro de perder su vida”. Bajo coacción extrema, Marta confeso el crimen y dijo a quienes la torturaban que una mujer india casada que hilaba algodón le enseñó a hacer hechizos, pero se retractó cuando las autoridades de la capital se involucraron en el caso. Dijo que había confesado solo “porque estaba aterrorizada porque las [autoridades] me torturaron” (Few, 1999: 51, 52).

La demonización de las mujeres era una de las técnicas de muerte más absurdas, pero más efectivas, transportada por los colonizadores a través del poderío de la iglesia católica y el poder político. Cuando el cronista Fuentes y Guzmán, relata con exageraciones las hazañas de la “conquista”, habla de cómo los soldados se enfrentan a las fuerzas sobrenaturales y demoníacas de los indios. En una pequeña nota perdida entre sus relatos cuenta acerca de cómo en la cuesta de Santa María de Jesús, los soldados encontraron “una india gorda hechicera y un perro muerto, de los que no saben ladrar y son buenos para comer” (Fuentes y Guzmán, 1979: 63, 68). La muerte de esta supuesta hechicera y su perro, sobre la que el cronista dramatiza como un logro sobre las fuerza malignas de los indios, podría ser una mujer que participó directamente en la batalla contra los castellanos y fue asesinada, junto al perro en medio de los enfrentamientos. Pero, este, que parece un detalle insignificante se repite en otras acusaciones, es decir, pareciera ser que encontrar a una mujer en compañía de un perro la convertía en sospechosa de hechicera, como se verá en el siguiente caso.

El cronista Tomas Gage, también se ve alborotado por muchas de las formas de vida indígenas que no logra comprender. Sencillamente concluye que la gente indígena está atrapada en la hechicería y en los artificios del demonio. Bajo estos argumentos acusa de hechicera a la viuda Matea de Carrillo, una mujer de apariencia pobre, pero que da ofrendas más abundantes que los más ricos del pueblo. Matea de Carrillo es acusada de haber matado por medio de hechicería a muchos vecinos del lugar, quienes cuentan que la ven en su lecho de muerte provocándoles dolor y sufrimiento. Para ser acusada de hechicera, Gage observa en ella lo mismo que Fuentes y Guzmán, en el relato anterior “tenía por costumbre hacerse seguir de una

perra por dondequiera que iba...esta perra era su demonio y espíritu familiar; pero desde que había sido acusada a la justicia esta perra no había aparecido más (Gage, 1979: 172).

Esta vieja era viuda y de las más pobres del pueblo en la apariencia y sin embargo ella tenía mucho dinero sin que pudiera decir de donde le venía. Cuando yo hice esta pesquisa secreta contra ella, que era en tiempo de cuaresma cuando todos los habitantes del pueblo se venían a confesar, ella vino también como los otros y me trajo el mejor regalo que yo haya recibido entre todos los del pueblo; porque siendo común dar un real, ella me dio cuatro con más de un pavo, huevos, pescado y un jarrito de miel. Ella se imaginó que esto me daría mejor opinión de su persona, de la que yo había recibido de los habitantes del lugar. Yo recibí sus ofrendas y la confesé; pero ella no dijo más que bagatelas que con gran pena se podían poner en la clase de pecados veniales; lo que me obligó a examinarla más escrupulosamente sobre la opinión común que todos los indios tenían de ella...yo le pregunté cómo siendo una pobre mujer viuda, sin tener hijos que la socorriesen, y sin otro medio de ganar su vida, poseía sin embargo tanto dinero...A lo ella me respondió que Dios la amaba y que había dado todas aquellas cosas...La exhorté mucho a arrepentirse, a dejar al demonio...suplicándome con insistencia para que le administrase la comunión...Más yo le dije que no me atrevería a hacerlo sirviéndome de las palabras de Jesucristo en que dice que no se debe dar a los perros el pan de los hijos, ni tirar las perlas a los puercos, y que sería un gran escándalo si yo le diese la comunión después de haber sido no solamente sospechada sino acusada de hechicería. Ella recibió muy mal esto... (Gage, 1979: 173, 174).

Gage luego describe como Matea de Carrillo “le quiso hacer mal” y este la entregó a las autoridades en la capital, quienes la encarcelaron donde ella murió dos meses después, seguramente como resultado de las torturas recibidas.

...después de haber acabado mi oficio de la iglesia, ordené a mis gentes de ir a recoger las ofrendas, y de prepararme para comer el pescado que ella [la viuda Carrillo] me había traído; ... el cocinero lo encontró lleno de gusanos...me obligó a ir a visitar la miel que me había dado...[la] encontré también llena de gusanos; en cuanto a sus huevos no pude reconocerlos...porque yo había recibido en aquel día cerca de ciento, pero a medida que se iban gustando se encontraban unos podridos y otros que tenían pollos muertos dentro. El pavo fue hallado muerto al día siguiente; y en cuanto a sus cuatro reales...de todos los que me habían dado, hallé que me faltaban cuatro reales...A la noche después de que mis criados indios se fueron a acostar, yo me quedé hasta muy tarde en mi cuarto para estudiar...entre diez y once de la noche, repentinamente se abrieron la gran puerta de la sala, a cuyo lado estaba mi recámara y la de mis criados, y otras tres, y oí un gran ruido como de alguno que entraba en la sala y se paseaba en ella algún tiempo. Después de esto vi todavía abrir otra puerta que conducía al cuarto donde se guardaban los arneses de mis mulas, lo que me hizo creer que sería mi negro Miguel Delva...lo que hizo que lo llamase por su nombre dos o tres veces...sin que nadie me hubiese respondido...oí abrir todavía otra puerta que conducía al jardín, lo que me dio tal miedo que todo el cuerpo me temblaba y los cabellos se me erizaron; tal susto tenía yo que no tuve el valor para llamar

a mis criados...Habiéndome reanimado...y sintiendo la voz libre, que el miedo me había quitado...comencé a llamar a mis criados y a pegar fuerte con una caña...porque yo no me atrevía a abrir la puerta ni a salir de mi cuarto...yo les pregunté si habían oído...a lo que me respondieron...que...nada habían oído; solo un muchacho me dijo que había escuchado todo y me lo refirió tal cual había pasado...Después de esto me retiré a mi cuarto y me metí en la cama teniendo cuidado de hacer venir a dos criados para que durmieran cerca de mí. La mañana siguiente mandé buscar a mi oficial y le conté lo que me había pasado en la noche; de lo que él se puso a reír y me dijo que esta era la viuda de Carrillo...Aquél mismo día después de la comunión, algunos de los principales indios me vinieron a ver, y me dijeron que la vieja Carrillo se había jactado de que ella me burlaría de una manera o de otra, porque no quería yo darle la comunión. Pero para hacer librar al pueblo de una criatura tan mala, la hice conducir a Guatemala con todas las informaciones y testigos que yo tenía contra ella, y que mandé al presidente y al obispo quienes la pusieron en una prisión donde murió dos meses después (Gage, 1979: 174, 175, 176).

4.2 Tributarias invisibles

Es recurrente encontrar en los análisis históricos la idea de que, contrario a los hombres, las mujeres no eran tributarias. Algunos historiadores, tienen el cuidado de agregar, que las mujeres “ayudaban” en la recolección de tributos. Sin embargo, cuando se observa, el contenido del tributo, puede verse, que las exigencias involucraban un trabajo familiar invisibilizado y no reconocido, donde las mujeres tenía una responsabilidad grande. Jorge Luján Muñoz, refiriéndose a la tasación de tributos dice, “Era un impuesto que debían pagar al rey todos los indígenas casados varones entre 15 y 50 años... a fines de junio (“por San Juan”) y ... en diciembre (“por Navidad”). Cada vez se pagaban dos tostones de plata y ocho reales o su equivalente en especie. Hasta mediados del siglo XVI la tasación se hacía global por pueblo fijándose la cantidad en matas de maíz, cacao o gallinas... según el número de tributarios” (s.f: 362).

Si los tributarios debían ser hombres casados, significa que la unidad tributaria es la familia, no los hombres, pues los solteros y los viudos eran “medio tributarios”. Pero la modalidad de colocar a los hombres indios como cabezas de familia, como súbditos y tributarios, responde a los códigos patriarcales españoles de exigir el trabajo de las mujeres, pero al mismo tiempo, no reconocer su valor. Esta invisibilidad de las mujeres y la devaluación de su trabajo, permite una acumulación que oculta la fuente que lo genera. El duro trabajo de las niñas y de los niños, tampoco que se pueden apreciar en este marco de ocultamiento. Por esto, me parece

importante la necesidad de indagar en fuentes históricas primarias con más detenimiento cual fue el peso de la tasación de tributos y la encomienda sobre las mujeres, sobre las niñas y los niños, porque lo requerido en especie es un trabajo realizado por la familia en su conjunto. Esto no significa que los hombres fueran ociosos, por el contrario, debían ausentarse para cumplir con el trabajo forzado en la construcción de ciudades, apertura de caminos, minas, cubrir las múltiples necesidades en las haciendas, en las casas patronales y en las iglesias. También los hombres eran los responsables principales de los productos de la tierra, como la milpa, el trigo, el frijol, pero puede suponerse que las mujeres estaban involucradas en todo el proceso de siembra, mantenimiento y cosecha, así lo evidencian Gage, Lovell y Sanchiz. Uno de los alcaldes cuyas palabras recoge Sanchiz y he citado arriba, dice respecto a las indias, que ellas llevan la peor parte pues estas muelen y tejen las mantas que se ha de dar a los encomenderos. Son tomadas como siervas, además trabajan la milpa junto a sus maridos y cuando algún español lo desea es llevada contra su voluntad. De esta manera, las mujeres fueron explotadas dentro y fuera de sus hogares. Muy pocos datos hay sobre la participación de mujeres en las minas, en la construcción de ciudades y en la apertura de caminos. En el Memorial de Sololá, los escritores indígenas registran muy rápidamente que se tributó a Pedro Alvarado tanto hombres como mujeres para las minas y la construcción de ciudades. Pero sí hay registros que evidencian cómo las mujeres eran obligadas a hacer trabajos colectivos, como elaboración de alimentos para los encomenderos.

Se decía que Espinar había descubierto las minas de plata de los cerros del norte de Chiantla, los cuales formaban parte de la encomienda de Huehuetenango. Espinar también poseía tierras en el área. Durante más de veinte años, explotó su encomienda despiadadamente, exigiendo trabajo a varios cientos de indios de servicio, quienes eran obligados a trabajar en las minas de plata. A las mujeres indígenas las hacía preparar comida, la cual él recibía como tributo o provenía de sus propiedades. Este encomendero ganaba casi 9,000 pesos anuales en la minería y 3,000 pesos más en la agricultura. Era tan rico que se daba el lujo de perder enormes sumas de dinero en juegos de azar. (Lowell, 1990: 107).

Los hombres indios también fueron explotados tanto dentro de sus casas como fuera de ella. Y al igual que las mujeres no solamente realizaron el trabajo de producción, sino también de reproducción. Además de trabajar en las minas, en la construcción de ciudades, en la apertura de caminos, en la crianza de ganados, en la siembra de trigo, caña de azúcar, en los ingenios, en la tala de bosques, etc., también fueron sirvientes domésticos, en las haciendas, en las casas patronales y en las iglesias.

El repartimiento de indios, recaía legalmente sobre los hombres al igual que en los hechos. Se designó que cada pueblo aportaría la cuarta parte de los varones aptos para el trabajo, para que fueran a laborar para los españoles recibiendo un real diario de pago y su alimento (Lujan, s.f.; 362). Aunque no era una práctica legal repartir mujeres, se sabe que eran designadas y forzadas para realizar trabajos en casas de los españoles, llevadas prisioneras para hilar algodón en las haciendas y para fungir como nodrizas abandonando a sus propios hijos, como anotaré en el siguiente apartado.

Otras manera de explorar económicamente los conocimientos y las destrezas de las mujeres dentro de sus propias casas, fue a través del repartimiento de algodón que debían transformar en hilo y luego en tejidos que los españoles comercializaban para su propio provecho. Robert M. Hill (2001: 145) explica que en el área kaqchikel, los corregidores usaban sus posiciones de autoridad para convertirse en empresarios, usando a las mujeres indígenas como fuerza de trabajo gratis o como mercados cautivos. Bajo el abuso llamado el repartimiento de algodón, el corregidor compraba algodón en rama, luego lo distribuía entre los indígenas de su distrito, exigiendo, bajo penas de multas y otras amenazas, que las mujeres lo hilaran y lo convirtieran en telas, que él revendía. Si las cantidades de algodón eran suficientemente grandes, el corregidor podía obtener considerables ganancias. Estas prácticas se dieron en todo el territorio del reino de Guatemala, el siguiente ejemplo es otra muestra.

Las autoridades coloniales, tanto civiles como religiosas, muy pronto notaron la destreza manual de los habitantes de la Baja Verapaz, sobre todo de las mujeres. El tejido de mantas era una especialidad de Rabinal y Cubulco, pero a partir del siglo XVI, los beneficios de esta artesanía escaparon casi totalmente de manos de los pobladores. Los tejidos se hacían a título de repartimiento del hilo. El algodón era distribuido a las indígenas por el alcalde mayor o por los dominicos quienes, algunos meses después, recogían el producto final para venderlo en la capital con buenas ganancias (Bertrand en Webre, 1989: 156).

El tejido de cintura es un trabajo que requiere de mucha dedicación. Si las mujeres estaban dedicadas a la crianza de niños, a las siembras, al comercio, es difícil imaginar cómo pudieron dedicarse al tejido, más aún, si este era requerido con grandes presiones de tiempo. No se sabe cómo las mujeres cumplían al mismo tiempo con tantas responsabilidades, pero podría suponerse que el trabajo de las niñas y los niños era esencial para cumplir con estas exigencias. No sería

difícil suponer igualmente, que este trabajo forzado a través del tejido, terminaba afectando su salud y la de sus hijas e hijas.

Los religiosos franciscanos que a mediados del siglo XVII se declararon contra del repartimiento de indios...denunciaron en sus declaraciones...*que siendo tan continuada la tarea, por ser los repartimientos cada tres meses, no pueden ajustarla si no es trabajando de día y de noche, y que en la iglesia, estando en la doctrina, están desmontando y limpiando el algodón las mujeres, o hilando, por lo cual no pueden acudir a su menester ni cuidar de sus padres...*Otro agrega...*que es carga onerosa [para los indios, S.M] pues para acudir sus mujeres e hijas a dar los hilados cuatro veces al año, no tienen tiempo para acudir a sus grangerías, por lo cual empobrecen los indios...*

¹⁹Casi todos aluden al tormento de azotes y cárcel que se daba a quienes se atrasaban en la entrega del hilo, y dos de ellos declaran que se aplicaba tormento a las mujeres embarazadas (Martínez, 1990: 529, 530).

Severo Martínez (2011: 53) registra unos de los movimientos de oposición y de denuncia por los abusos que conllevaban estos repartimientos de algodón e hilo. Una noche mientras se suponía que el pueblo de Totonicapán dormía, las autoridades se prepararon para trasladar a unos presos a Huehuetenango, para ser juzgados lejos de su familia y del pueblo que los apoyaba. Mientras pasaron por los caminos, un grupo grande de vecinos salió de los bosques, con palos y piedras, liberaron a los presos, y mientras eso ocurría el alguacil y sus ayudantes salieron heridos y golpeados. Estos hombres habían sido apresados por recolectar dinero en el pueblo. Las autoridades decidieron sin poner atención a las causas reales, que la recaudación del dinero que hacían era ilícito y formaba parte de un abuso. Eso decía en el escrito del corregidor. Pero más adelante, se revela que la colecta de dinero que hacía este grupo apresado, era para contratar a un escribano para hacer una denuncia sobre los repartimientos de algodón. Los indios de Totonicapán querían solicitar que se les rebajara las cantidades de algodón para ser hilado por las mujeres, denunciando además el abuso de los corregidores y del alcalde mayor.

4.3 Vendedoras, comerciantas y artesanas

La elaboración, intercambio y venta de tejidos, utensilios de barro, velas, productos diversos elaborados con recursos naturales, como piedras de moler, jícaras, escobas, petates, canastos, hamacas, sombreros, entre otros, ocupaban a las mujeres indígenas y hombres, desde mucho antes de la colonización. Durante la época colonial y debido al control de los colonizadores del

¹⁹ Énfasis del autor Severo Martínez.

trabajo de mujeres y hombres, toda esta labor sufrió modificaciones. Sin embargo, el arte y la labor manual de distintos objetos necesarios para la vida, continuó y mucho de ellos se conserva hasta la actualidad. Estos productos elaborados por mujeres y hombres, fue puesto a disposición de los criollos en las plazas, pero ellos llegaron a tener el poder para contralar y decidir sobre los precios. Muchos productos elaborados por mujeres y hombres indígenas, llevados hasta la puerta de los criollos, les otorgaron grandes comodidades y un enorme desconocimiento y desprecio por el trabajo que ello implica. Un viajero relata la experiencia de un día de plaza.

El espectáculo más interesante que me ha ofrecido Guatemala, fue el de la plaza pública, a la que los indígenas que contribuyen especialmente a proveer el mercado, afluyen de todos los puntos circunvecinos. Del norte vienen el carbón, la madera de pino, los frutos que dan su nombre a la aldea de Jocotenango; los vasos de barro llevados en redes por las mujeres de Chinautla que suben todas las mañanas con el peso de esta incómoda carga, la escarpadura que separa su aldea de la meseta, del sur llevan la leche, los frutos y hortalizas de los climas templados, del este, las producciones de la zona tropical, los peces del lado de Amatitlán, el azúcar y el algodón de la costa. Los indígenas de occidente proveían a la ciudad con trigo, textiles, etcétera (Pinto, s.f.:76).

Productos de consumo alimenticio como maíz, frijol, chile, semillas, frutas, miel, cacao, hierbas, huevos, pescado, aves de corral, y alimentos preparados como tasajos, atoles, tamales, tortillas y las comidas según la especialidad de cada pueblo, eran comercializados por las mujeres en las plazas. Estos productos eran consumidos principalmente por la gente indígena y mestiza que circulaba en las calles. Los criollos mostraban distancia hacia la comida indígena, pero consumían ciertos alimentos tenidos como “refinados” o “delicados”, otros los tomaban y modificaban de acuerdo a sus gustos.

El sitio más hermoso de esta ciudad es el que une al barrio de los indios, que se llama también calle de Santo Domingo, por haber allí un convento con ese nombre. Allí es donde están las más ricas tiendas de la ciudad y los mejores edificios. La mayor parte de las casas son nuevas y bien edificadas. Allí se tiene todos los días un pequeño mercado, donde algunos indios pasan todo el día vendiendo frutas, hierbas y cacao; pero hacia las cuatro de la tarde está lleno durante una hora, donde las indias vienen a vender cosas delicadas a los criollos; como atole, pinole, palmitos cocidos, manteca de cacao; [tamales] hechos con maíz y un poco de carne de gallina o de puerco fresco sazonado con chile o pimienta largo, que ellos llaman anacatumales (Gage, 1979: 22, 23).

4.4 Sirvientas domésticas, criadas: la reproducción de un estilo de vida colonial

La escasez de registros sobre la situación de las mujeres indígenas como sirvientas domésticas parece mostrar que era la más naturalizada de las condiciones de explotación. Casi todos los análisis de la realidad colonial mencionan el requerimiento de sirvientes por parte de los colonizadores, pero no hay una indagación más detenida de estas condiciones. “Este orden se observa en la ciudad de Guatemala y en los pueblos de españoles, donde se da a cada casa, los indios que necesita para llevar agua y leña y otras cosas necesarias y con tal objeto están obligados los pueblos vecinos a ministrar indios... (Gage, 1979: 73). Pese a la escasez de datos, es posible ver, que tres eran los espacios atendidos por grandes cantidades de sirvientes, tanto mujeres como hombres, indios, negros y mestizos: 1) La casa patronal, 2) La iglesia y 3) La hacienda. Así, el trabajo doméstico, no empezó como un empleo remunerado sino como parte de un servicio gratuito, relacionado al tributo colonial y a la esclavitud. Aunque, como he dicho, en términos legales las mujeres no eran obligadas a ser repartidas como los hombres, muchas mujeres fueron raptadas, secuestradas, o llevadas en contra de su voluntad, para trabajar como sirvientas o servir como nodrizas en las casas de los criollos (Webre, 2002, Alvarez, 1996). Esto sucedía alrededor de las ciudades o en cada espacio en que los españoles se instalaban para vivir temporal o permanentemente. Por esto mismo, coincido con Elizabeth Kuznesof (1993: 25) a quien he citado ampliamente en el primer capítulo, en que el hogar patriarcal fue un núcleo importante de estructuración del estilo de vida colonial.

La casa patronal criolla era el principal símbolo de prestigio y de posición social, eran altas, amplias, de muchos aposentos, con patios grandes, jardines, los demás espacios adornados con plantas y cubiertas siempre de tejas (Sanchiz, 1989: 62). Su precio podría oscilar entre cinco mil y ocho mil tostones. El cuidado de estas casas exigía del trabajo de varios sirvientes mujeres y hombres. A finales del siglo XVI solo las principales casas tenían agua corriente “con agua que tiene encañada en las dichas casas y corre en ellas” (Ibid. 62). Sus muebles eran traídos de España o elaborados con los materiales más lujos que hubiera en el reino de Guatemala. “Telas de terciopelo, tafetanes, sedas y adornos de plata, oro y pedrería eran los materiales utilizados en la confección de jubones y sayas de las españolas de alcornia y de las calzas, capas y sayos de sus padres, maridos y hermanos” (Ibid.63). El estilo de vida ideal de las élites españoles se centraba en la importancia de la “apariencia digna”, en el consumo de productos selectos, en la

tenencia de bienes suntuosos y en el disfrute del ocio como distinción de clase, de raza y de urbanidad. Su riqueza se centraba en la acumulación de dinero, bienes, tierras, esclavos, sirvientes y caballos.

El trabajo que requiriera del uso de la fuerza física, tanto en las casas, como en el campo y en la esfera pública, era tenido como vil y primitivo, y era exigido a aquellos individuos y poblaciones social y racialmente degradadas como los indígenas, los negros y los mestizos. Los hombres de estas élites se dedican a la milicia, a la política, a la burocracia o al ejercicio de profesiones apreciadas como la medicina, la abogacía, la arquitectura. Aunque las actividades comerciales eran tenidas como menos prestigiosas, el éxito económico de los mercaderes les permitió un estatus de nobles, de esa manera se unen la riqueza y la nobleza (Sanchiz, 1989:60). Las mujeres españolas y criollas de élite, por su parte, participaban activamente en la vida social y religiosa, pero no de manera directa en la política y en la economía. Su deber era dirigir el hogar, cuidar de su esposo, hijos, velar por su apariencia y mantener la “decencia” del hogar. La responsabilidad de un buen marido era mantener a su esposa e hijos, bien cuidados, bien alimentados, gozando de todo lo necesario y de una apariencia “decente”. El trabajo remunerado no era para las mujeres de las élites, mucho menos el trabajo tenido como doméstico, pues “las esposas no eran sirvientas”. Tomás Gage (1979: 46) observa cómo “las mujeres de los criollos comen de esta tierra a manos llenas sin dárselas nada de alterar su salud y exponer su vida por tal de parecer por este medio blancas y pálidas”.

Las niñas y los niños de estas élites españolas y criollas crecían con todos los cuidados posibles, rodeados de sirvientes, amas de leche y cuidadoras. Generalmente las mujeres criollas no lactaban a sus hijos; sus razones, convertidas en estilo de vida, pudieron ser varias, como un control patriarcal de la fertilidad, por “decoro” pues se considera deshonesto mostrar los pechos, por no descuidar el cuerpo o porque lactar era considerado un acto muy cercano a una práctica animal. Lo cierto es que este estilo de vida, requería de otras mujeres para cumplir la función de la madre. Puesto que muy pocas mujeres indígenas estarían disponibles para lactar dada la muerte de su hijo o la decisión de compartir su leche, esta práctica requirió de forzar y secuestrar a mujeres, especialmente indígenas para dar vida a los niños criollos a través de su leche a costa del descuido, desnutrición o muerte de su propio hijo. Esto lo describo con más amplitud en el siguiente apartado. Luego de ser destetado, el niño o niña criollos continuaban dependiendo de

las sirvientas o de las niñeras para ser bien nutridos, tener ropa limpia, curar sus enfermedades y tener todo tipo de atenciones en todo momento. Las niñas y los niños de los criollos, eran educados en este estilo de vida, los hombres para generar recursos, mantener a su familia y participar en la vida militar, política y religiosa, mientras que las mujeres eran preparadas para contraer matrimonio y ser ama de casa, un asunto vital para su estilo de vida. Hubo mujeres indígenas, como pasaba con las esclavas negras, que eran llevadas desde muy jóvenes a la casa de los criollos y era “heredadas” como parte de las dotes a sus hijas:

La cuantía de la dote viene a convertirse en un símbolo social entre los españoles, así como también las arras que ofrece el futuro esposo “por honra del linaje y virginidad” de su mujer. Parece ser que las arras sólo las ofrecían los individuos más importantes de la comunidad y estaba estipulado que éstas equivaliesen a la décima parte de los bienes del contrayente. La dote podía darse en dinero o en repartimientos de indios, tierras, casas, esclavos y enseres. En las postrimerías del siglo XVI, las hijas de hombres importantes eran dotadas con un mínimo de mil pesos de minas y las dotes más altas alcanzaban la suma de ocho y nueve mil pesos. Por el contrario, las dotes acostumbradas entre los “oficiales” hacia la misma época oscilaban entre los cien y los quinientos pesos de minas. El hecho de no poder contar con bienes suficientes para casar a las hijas con hombres de su condición y “calidad” significaba que estas quedarían condenadas al celibato de por vida, y enclaustradas en la “casa” de recogimiento de doncellas”. Por esta razón, los padres llegaban hasta el punto de endeudarse, y alguno que otro conquistador o antiguo poblador “falleció pobre por casar muchas hijas que tuvo” (Sanchiz, 1989: 64, 65).

No todos los criollos y españoles eran económicamente poderosos, había quienes conformaban clases medias, incluso bajas. Aquí entrarían quienes se dedicaban a oficios como panadería, carpintería, herrería, sastrería, joyería, albañilería, zapatería, barbería, etc. “Los “oficios” y pequeños mercaderes vivían comúnmente en casas “con su corral y patio” más dos o tres “piezas” y su precio –también a finales de siglo- [XVI] podía oscilar entre ochocientos y mil tostones” (Sanchiz, 1989: 63). Las mujeres de estos estratos sociales, dependiendo de la solvencia económica, se involucraban en las actividades económicas, pero aspiraban a las comodidades de las cuales disfrutaban las criollas. Es decir, en términos más generales el estilo de vida criollo, era apetecido por la sociedad española en su conjunto. En esa medida las clases medias que no podían comprar esclavos, podían llegar a alquilarlos (Sanchiz, 1989), podían, además, disponer de sirvientes indígenas y sentirse merecedores de tenerlos.

Este grupo de criollos de ingresos medios compuestos por “artesanos” y “oficios”, al principio de la colonización, fueron beneficiados con encomiendas y repartimientos, al amenazar

con no prestar sus servicios si se les negaban. “Una vez empezaban a vivir como “caballeros”, manteniéndose solo con los beneficios de su repartimiento y abandonando sus oficios, por lo que, finalmente en 1534, el cabildo decidió quitarles los indígenas y apremiarles a que ejercieran sus oficios” (Sanchiz, 1989: 43). Frustrados en su afán de convertirse en “caballeros”, y enriquecerse rápidamente decidieron cobrar precios excesivos por su trabajo, recibiendo solo oro y plata y no pagos en especie, como se acostumbraba. El cabildo interviene fijando precios a su trabajo y obligándoles a cobrar en especie. De 1530 a 1540, los “oficios” aumentan debido a que la Corona estimula la emigración de artesanos (Ibid).

A lo largo de la colonia va creciendo rápidamente la clase media. Cuando la capital del Reino de Guatemala, se traslada hacia en Valle de la Ermita por el terremoto de 1541, que causo una gran destrucción en Santiago de los Caballeros, esta clase media ya no estaba compuesta solo de criollos y peninsulares recién llegados, sino de mestizos ahora llamados ladinos. Una gran parte de mestizos y mulatos que fueron naciendo desde los primeros años de la colonia, tuvieron una situación semejante a la de los indígenas y negros, pero otros por la posición de sus padres o por haber logrado alcanzar una especialidad en algún oficio se colocaron más cerca del estrato formado por artesanos o “oficiales” españoles. Esta clase media cada vez más amplia, también dependerá de los servicios de sirvientes y especialmente sirvientas.

Para Inge Langenberg (1989: 232) ente 1773 y 1783, cuando se inicia la vida en la nueva capital del Valle de la Ermita, se expande también la urbanización y el trabajo doméstico llega a ser una categoría de empleo. Para las mujeres es el empleo más importante, y por lo tanto lo será para las empobrecidas. Hay un proceso de migración del campo circundante a la capital por parte de mujeres cuya edad oscilaba entre los 14 a los 23 años. Un gran número de indígenas jóvenes dejan sus pueblos y son ubicadas en la ciudad para servir en casas de españoles ricos, y algunos ladinos. Según esta autora (1989: 232), muchas de ellas regresaron a sus pueblos al cabo de algunos años, hecho que puede explicar la disminución de su presencia numérica entre las sirvientas de edad avanzada. Al analizar las cifras estadísticas se puede observar que algunas mujeres desaparecían de los rangos de “criadas” por haber cambiado de oficio o por haber contraído matrimonio; sin embargo, existía relativamente poca oportunidad para tales cambios. Esto se aplica en particular a las madres solteras, quienes –a pesar del numero extraordinariamente alto de niños muertos al nacer en esto grupos- todavía constituían más del

diez por ciento de la población del servicio doméstico-. Interpreto que (Langenberg plantea que las mujeres dedicadas al servicio doméstico encontraron muy escasas posibilidades de movilidad social (Ibid).

Quetzaltenango, al occidente del país, era otro importante centro urbano, después del Valle de la Ermita y de Santiago de los Caballeros (esta última no se despobló al trasladarse la capital sino fue re-habitada). En Quetzaltenango para finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, un poco antes de la independencia de España, criollos, europeo de distintos países, una elite kiche' y poderosos ladinos habían hecho de este lugar un centro urbano con un dinamismo económico y político importante. Greg Grandin (2007) en su libro *La Sangre de Guatemala. Raza y Nación en Quetzaltenango 1750-1954*, apunta algunas estadísticas sobre el empleo doméstico en esta ciudad, dato valioso por la carencia que existe de ellos, como ya he mencionado. Según Grandin (2007: 56), en 1813, 323 criados trabajaban en los 2015 hogares de Quetzaltenango. De estos criados, 210 trabajaban con 127 familias españolas, lo que significa que había cerca de 2 sirvientes por familia española; su número había reducido respecto a los siglos anteriores. En 734 hogares ladinos mestizos, servían 109 criados. Este censo de 1813, refleja solo cuatro criados para 1,154 familias kich'es. Según Grandin, esto no es una representación fiel de la mano de obra doméstica en los hogares indígenas, ya que las relaciones patronales incluían muy probablemente el trabajo doméstico, especialmente entre los kich'e más ricos (Grandin, 2007: 56). Pero si el censo no es una representación fiel en los hogares indígenas, tampoco lo sería en los hogares criollos y ladinos. Por esto, habría que considerar la posibilidad que dentro de las familias indígenas, el trabajo de los hogares se reparte entre los miembros del hogar, especialmente recae sobre las mujeres, y no siempre se depende de personas ajenas para realizarlo. En los hogares criollos y ladinos, probablemente las mujeres no estaban relacionadas directamente con el trabajo doméstico, porque este era traslado a las y los sirvientes. Además, la obsesión por el orden y la limpieza en los hogares, es una práctica más Europea y no siempre ocurre así entre las familias indígenas. Una narración de ello, puede observarse en el siguiente escrito anónimo, aparecido en *Calcula* en 1877.

El hogar de cualquier europeo civilizado es como la morada de los dioses. Cada objeto de la casa está limpio, puesto en su lugar y decorado; nada parece sucio o hiede [...] Es como si [la diosa] del orden... se hubiera manifestado para complacer la vista [de los hombres]. En el centro de la habitación habrá una mesa con mantel y con un ramo de

flores encima, mientras que a su alrededor habrá [unas cuantas] sillas acomodadas con esmero [y] todo lo demás brillando de limpieza...” (Chakrabarty, 1999: 641).

Sobre la procedencia de los criados, de los 323, 130 (40%) eran k'iches; la mayoría (60%) o sea 193, estaban registrados como mestizos. Y de los 323, 229 (71%) eran mujeres y 94 (29%) eran varones. La mayoría de las mujeres eran mestizas o ladinas 141 (61%); 88 (38%) eran kich'es). De las 229 mujeres, 197 eran solteras; 12 viudas; y nueve, casadas (no se especifica el estado civil de cinco de ellas). De los 94 varones, 80 eran solteros, seis eran viudos y siete estaban casados (no se especifica el estado civil de uno de ellos” (Grandin, 2007: 56).

En las casas, las sirvientas domésticas tenían como responsabilidad todo lo concernientes a la compra y preparación de alimentos, limpieza, cuidado de niños, lavado de ropa, elaboración de candelas. Los sirvientes hombres, pero también mujeres debían encargarse de otros oficios que requerían de mayor fuerza física como el acarreo de agua, el acarreo de leña, siembra y cosecha de alimentos, cuidado de animales domésticos y de animales de transporte. Era frecuente también exigirse a los sirvientes involucrarse en las actividades productivas de las casas, como por ejemplo la venta de productos comestibles, vestuarios o materiales con los cuáles las familias se agenciaban de recursos. Aunque fue una práctica prohibida en 1542 con las Leyes de Indias, se exigía a los sirvientes, especialmente a hombres jóvenes, transportar cargas pesadas incluyendo llevar sobre su espalda atados a una silla “sus amos” para recorrer tramos largos, o bien estos eran transportados en sillas especiales cargados entre varios.

La iglesia es otro de los más claros ejemplos del funcionamiento de un orden patriarcal colonial. Toda su organización y su movimiento dependían enteramente del trabajo de mujeres y hombres indios, y de la riqueza acumulada de los tributos de las encomiendas, de la producción de las tierras, los diezmos, las ofrendas, las limosnas y demás deseos exigidos. Según Anne C. Collins (1989:1) de tres órdenes religiosas, de los dominicos, los franciscanos y los mercedarios, provenía la gran mayoría de los misioneros que llegaron a Guatemala en el siglo XVI. Su trabajo fue la reducción de las poblaciones indígenas, que estaba dispersas, para ubicarlas en congregaciones. Los pueblos de indios se planificaron y construyeron según los ideales europeos de organización urbana. El núcleo de cada población era una gran plaza rodeada de edificios públicos como la iglesia, el cabildo, la cárcel y el mesón (Ibid. 2). “Las calles residenciales, de proyección reticular o en forma de damero, desembocaban en la plaza desde cualquier dirección”

(Ibid). La Corona financió los esfuerzos de los misioneros, pues tenía la responsabilidad del progreso de cristianismo en el Nuevo Mundo. El patrocinio empezó con el pago del pasaje a los frailes. Una vez en las tierras indias, se les proporcionaba comida, casa, ropa, igual que los ornamentos de culto (vino, aceite, velas y otros enseres), todo lo necesario para los esfuerzos de conversión de la población indígena (Ibid).

Siguiendo a Collins (1989: 3) Para los colonizadores convertidos en encomenderos se exigía el sínodo, que era una asignación en efectivo para los doctrineros del Real Patronato. Durante gran parte del período colonial estos doctrineros recibían salarios anuales de 50,000 maravedís (183 pesos) por cada 400 tributarios a su cargo. Los sínodos, al igual que otros gastos de catequización eran sufragados por la Corona, pero a finales del siglo XVI, ésta presionó a los encomenderos para que se hicieran cargo de ello a razón de las poblaciones que tenían en encomienda. Además, los primeros encomenderos habían eludido el pago del diezmo, pero con el aumento del número de religiosos a partir de 1550, las presiones para recaudarlos aumentaron. A medida que avanzaba el periodo colonial, la Corona iba transfiriendo a los encomenderos parte de la responsabilidad de la limosna anual de vino y aceite. La aceptación de la responsabilidad de pagar diezmos, sínodos y las limosnas requeridas, se convirtió en condición para recibir encomiendas durante el siglo XVII (Ibid.4).

Las comunidades indígenas eran importantes fuentes, no solo de fondos sino de provisión de alimentos y servicios personales. En muchos casos, las “cajas de comunidad”, destinadas a funcionar como bancos de créditos para los pueblos indígenas, eran desviados para gastos de los misioneros, aun cuando esto estaba prohibido por mandatos de la Corona. En 1700 se adjudicaron también las “subvenciones”, también llamadas limosnas, hechas por feligreses individuales y de las cofradías (Collins, en Webre, 1989: 4). Conforme el aporte de la Corona y de los encomenderos fue disminuyendo, las subvenciones, a cargo de los pueblos de indios se volvieron obligatorias. En el siglo XVIII era la fuente de ingresos más importante para los misioneros. Gran parte de ellas se recaudaban en pagos de misas para individuos y grupos (Ibid.5).

La catequización intensiva de gran parte, del occidente de Guatemala, principalmente en el área Mam, estuvo a cargo de los mercedarios. Collinns (1989: 11) cita el impacto económico de la misión en un área específica: Jacaltenango. Como en otras partes, los misioneros se mantenían con los estipendios de la Corona y las contribuciones de los encomenderos. Collinns

encuentra que estaba prohibida aceptar la ayuda económica de los indígenas, pero los frailes acudían a la comunidad para sufragar “algunos” gastos. En Jacaltenango se pidió que la comunidad asumiera el suministro de alimentos, forraje y sirvientes para los frailes. A esto se le conoció con el nombre de “ración”. Remesal explica que ya en 1556 la ración era muy común. “Cada comunidad indígena estaba obligada a suministrar a su convento cada día dos gallinas (o dos docenas de huevos), y cada semana una fanega de maíz y dos sirvientes indígenas, además de forraje para los caballos de los frailes” (Cita en Collinns, 1989: 11) Ibid).

Así, Collins va describiendo cómo las comunidades se van involucrando directamente en el sostenimiento de la iglesia o más esta llega a depender los indígenas, al igual que todos españoles. Los mercedarios, como las otras misiones, no hacían votos de pobreza como se requería, sino todo lo contrario. Gage habla de las propiedades de los dominicos que consistía en “pueblos de indios que les pertenecen, un molino de agua, una hacienda de trigo, otra en que se crían caballos y mulas, un ingenio o molino de azúcar y una mina de plata que se les dio en el año de 1633, cuya renta líquida al año asciende por lo menos a treinta mil ducados” (Gage, 1979: 26, 27). Esto hace, dice Gage que estos religiosos no tengan muchas preocupaciones para vivir y puedan “adornar magníficamente su iglesia y sus altares” (Ibid).

Si la información sobre los sirvientes en las casas patronales es muy ambigua, para el caso de las iglesias es más explícita. “En esa época, los curas de Jacaltenando recibían los servicios semanales de seis fiscales, tres mayordomos de cocina, dos mayordomos de sustento y un número indeterminado de cocineros, molenderas (para moler maíz), “semaneros” (para trabajos manuales por semana), porteros leñateros (proveedores de leña) y zacateros para las mulas (Collins, 1989: 12). La descripción anterior se repite en otros registros y la confirma reiteradamente Gage. Siguiendo estos datos, se observa que la iglesia dependía de una servidumbre bien organizada y clasificada por funciones, que muestra la abundancia y el estilo de vida de “nobleza” con que vivía la mayoría de religiosos. Robert Hill (2002: 141) usando los datos de Gage, cuenta que eran entre once y veintisiete sirvientes los que servían en cada iglesia local.

El cura de un pueblo cambia de criados todas las semanas, sirviéndoles cada uno a su vez, a menos que él dé algún convite, porque entonces sirven todos. También tienen dos o tres personas que llaman chahals, especie de despenseros que guardan todas las provisiones de la casa bajo la llave y dan al cocinero lo que el cura ha mandado disponer para su

comida o cena; ellos guardan también los manteles, servilletas, platos y fuentes, y ellos son los que ponen los manteles, los levantan y sirven la mesa. Además hay otros tres, cuatro y hasta seis jóvenes si el pueblo es grande, para hacer las comisiones, servir a la mesa y dormir en la casa cada uno a su vez; estos comen y cenan con los cocineros y dispenseros todos los días en la casa del cura y a su costa. También tiene algunas viejas que instruyen a una media docena de jóvenes, los cuáles hacen cerca de su casa tortillas, para él y su familia, que los jóvenes traen calientes y sirven a la mesa una media docena a la vez. A más de estos sirvientes, si tiene un jardín le deben dar todavía dos o tres jardineros, y para su caballeriza por lo menos una media docena de indios, que le deben traer por la mañana y la noche, zacate, es decir, yerba, para sus mulas y caballos; pero éstos no comen en la casa, a excepción del palafrenero, que debe estar desde por la mañana cuando el cura quiere montar a caballo. Aquellos y los jardineros comen y cenan en la casa cuando trabajan para el cura, quien en los grandes pueblos tiene de ordinario por lo menos una docena de estas gentes, que él mantiene a su costa. Hay todavía dos o tres indios que dependen de la iglesia, que se llaman sacristanes, quienes están también exentos de servir a los españoles por semana. Estos tienen cuidado de las capas pluviales y casullas de los curas, de todos los ornamentos del altar, como también de adornar éstos cuando se quiere decir misa. Además de estos hay otros dos o tres que ellos llaman mayordomos, quienes son los mulidores de las cofradías de la Virgen o de los santos. Su ocupación es la de salir por el pueblo a recoger las limosnas para la conservación de la cofradía; de acumular todas las semanas los huevos para el cura, y están obligados a darle cuenta de todas las limosnas que hayan reunido, y de darle todos los meses o todos los quince días, dos escudos, para hacer cantar una misa en honor del santo patrono de la cofradía. Si hay cerca del pueblo algún río o cosa semejante donde pueda pescarse, el cura tendrá tres o cuatro indios, y en algunas partes hasta media docena, para surtirlo de pescado (Gage, 1979: 101-103).

Las monjas también gozaban de esta abundancia, más aún si procedían de familias poderosas, tal como lo describe Gage en el caso de Juana de Maldonado, quien tenía una lujosa casa dentro del convento y esclavas negras a su servicio.

Los otros conventos son también muy ricos, pero después del de los dominicos no había otro que igualase al de las monjas de la Concepción, en el que se contaban por lo menos mil personas entre las religiosas, las criadas y esclavas, y las niñas que las monjas educaban a quienes no solo enseñaban a leer y escribir sino otras variadas obras y trabajos de mano...las que quieren tener criadas en el convento pueden hacerlo aumentando el dote a proporción o pagando su pensión...en este convento estaba la doña Juana de Maldonado, hija del juez de Maldonado de Paz...Era muy bella y agradable y no llegaba a veinte años de edad...no era solo la admiración del convento sino también de la ciudad, tanto por la belleza de su voz y el perfecto conocimiento que tenía de la música, como por la buena educación que había recibido...se hizo tan rica que mando a fabricar...una casa para ella dentro del mismo convento, compuesta de muchos cuartos y galerías y un jardín para pasearse en particular. Tenía además seis negras para servirla y trabajar en sus labores” (Gage, 1979: 28-30).

De acuerdo a las descripciones encontradas, los sirvientes en las iglesias llegar a tener distintas “especialidades”, siendo algunas las siguientes:

Especialidad de las sirvientas mujeres	
Molenderas	Mujeres que muelen maíz cocido para tortillas y también ingredientes para las comidas.
Tortilleras	Jóvenes mujeres que realizar tortillas de maíz para todos los ocupantes de las iglesias, conventos e invitados en días normales y festivos.
Viejas instructoras	Ancianas supervisoras de jóvenes tortilleras.
Meseras	Jóvenes que sirven a los comensales. “Ponen los manteles, los levantan y sirven la mesa”
Lavanderas	Mujeres que lavar la ropa diaria, la ropa de cama, de curas y monjas, los manteles, las mantillas y cuánto trapo esté en uso.
Aseadoras	Mujeres que realizar la limpieza del todas las piezas de los edificios.
Especialidad de los sirvientes hombres	
Fiscales	Asistente del fraile (directores de música y maestros de capilla, generalmente indígenas alfabetos).
Sacristanes	Hombres que cuidan las instalaciones de la iglesia y sus ornamentos. Cuidan las capas pluviales y casullas de los curas
Mayordomos o mulidores	Recoger las limosnas para cofradía; acumular huevos para el cura, contar la limosna.
Mayordomos de cocina	Dirigir el trabajo de los cocineros y administrar la cocina.
Mayordomos de sustento	Garantizar la existencia de los productos alimenticios y dirigir el trabajo de los demás sirvientes.
Cocineros	Elaboración de comida
Chahals,	Dispenseros; guardan las provisiones de la casa bajo llave
Semaneros	Trabajos manuales por semana
Porteros	Vigilantes en las puertas
Leñateros	Proveedores de leña
Zacateros	Encargados de llevar Zacate para las mulas y caballos
Meseros	Servir la mesa
Jardineros	Cuidar de los jardines
Mozos de cuadra	Cuidar y alimentar caballos.
Palafrenero	Asistir al cura para tener siempre listo el caballo que debe

	montar.
Pescadores	Encargados de pescar y llevar productos frescos

El tercer espacio en que dio a las mujeres y hombres indígenas un tratamiento como sirvientes fue la hacienda. Su trabajo como sirvientes en las haciendas, está muy relacionado a los repartimientos, pero también a las encomiendas. El sirviente y la sirvienta de hacienda no solo fueron requeridos para servicios domésticos, su responsabilidad se amplió para cumplir con las exigencias del patrón, dependiendo de la actividad a la que se dedicaba. Pero el trabajo doméstico también fue central porque las haciendas tenían una casa patronal tan amplia que para su mantenimiento se necesitaba de gran cantidad gentes. Tomás Gage (1979: 52), cuando describe impresionado lo grande del ingenio o molino de azúcar, del Consejo en Amatitlán, perteneciente a Pedro Crespo, describe la extensión en el cual se ubica y la casa patronal con sus esclavos y sirvientes:

Este sitio se parece a un pequeño pueblo a causa del número de cabañas y casas cubiertas de paja de que se compone, donde habitan los esclavos negros dependientes del ingenio, que son más de cien entre hombres, mujeres y niños; pero la casa del amo está bien edificada, espaciosa y capaz de poder alojar más de cien personas (Gage, 1979: 52).

A través de los repartimientos, las encomiendas y el peonaje por deuda, fueron movilizadas de forma obligatoria grandes cantidades de mujeres y hombres indígenas para realizar todo tipo de trabajo requerido por los colonizadores, trabajo en las minas, siembra de maíz, de trigo, añil, cuidado de cerdos, mulas, ovejas y caballos, elaboración de alimentos, limpieza de sus casas, acarreo de agua, acarreo de leña. Su condición de sirviente radica en que fueron inducidos a un proceso de despojo y degradación social que solo pudo ser posible a través del terror y violencia y la religión.

4.5 Amas de leche o nutrices

Para Stephen Webre (2002: 26), la controversia alrededor de las amas de leche, nutrices, amas de cría, nodrizas o chichiguas indígenas sirve para resaltar el papel de las categorías de raza, clase y género en el sistema de dominación colonial. Según este autor, los investigadores de la época colonial de Hispanoamérica están acostumbrados a simplificar lo complejo de la estructura social colonial, que incorporaba categorías basadas tanto en la raza como en la clase (Ibid). La

importancia de representar la interacción entre éstas se incrementa al agregar el género como un tercer eje de diferenciación, haciéndose imperativo tomar en cuenta las experiencias de las mujeres, un grupo que no solo constituía aproximadamente la mitad de la población colonial, sino que también se distribuían plenamente entre las otras dos categorías (Ibid). En la sociedad colonial, el poder casi total y la influencia residía en aquellos que eran blancos, propietarios y varones. Al hablar de sistemas entrelazados de opresión, las mujeres indígenas pobres de Jocotenango, que este autor analiza, se encontraban al final desventajoso de los tres (Webre, 2002: 27). No obstante, si el autor utiliza el ejemplo de las nodrizas indígenas para analizar este sistema entrelazado, lo que he venido planteando a lo largo de esta tesis es que si la dominación colonial se analiza bajo estas tres categorías, y desde la visión de las mujeres, puede desenterrarse o poner al descubierto otras caras del sistema colonial. Así la ocupación obligada de las mujeres como amas de leche, tan solo fue una de las formas de expropiación en que la raza y el sexo se unen.

Las familias criollas en la época colonial, acostumbraban a amamantar a sus hijos e hijas por medio de nodrizas o amas de leche, indígenas, mestizas y en algunos casos españolas. Esta práctica, según Rosa Ma. Alvarez Aragón (1996) responde, no a impedimentos naturales o de salud, sino a un estilo de vida; se relaciona también a un control patriarcal de la fertilidad de la madre criolla (Webre, 2002; Chivalán, 2013). Pero esta costumbre contradecía directamente la obsesión por la pureza de sangre y la radical separación que los criollos deseaban mantener frente a los indios, negros y mestizos. Paradójicamente las niñas y los niños criollos eran alimentados por estas mujeres que a sus ojos representaban las impurezas, los vicios y la suciedad. Pilar Sanchiz Ochoa (1989: 56) plantea que los religiosos y clérigos de la ciudad de Santiago de los Caballeros estaban preocupados porque la moral de los españoles y criollos difería del ideal hispano del otro lado del Atlántico. Este comportamiento se justificó porque estaban lejos de la metrópoli, por el desarraigo de sus mayores y la falta de instituciones que inculcasen las “buenas costumbres hispanas” en los nacidos en las colonias. Por esto, en una carta que el obispo Marroquín envió al rey, el 15 de febrero de 1563, expresa la necesidad de “un colegio para recoger los criollos que ya son grandes y están sin doctrinar, *porque de sus padres y*

de sus madres no han heredado cosa buena, ni de la leche que mamaron, que todos han sido criados con leche de indias”²⁰ (Sanchiz, 1989: 56).

Pese a este desprecio por las mujeres indias y su leche desde principios de la colonia, ellas siguieron siendo requeridas y forzadas como nodrizas a lo largo de los siglos siguientes, como podrá verse en el litigio a que haré referencia y que dio lugar a finales del período entendido formalmente como “colonial”. Webre (2002: 25, 26) narra cómo el 22 de agosto de 1797, se inició un alegato parecido a otros, que ya se había librado en el Reino de Guatemala. Un influyente médico llamado José Antonio de Córdoba, se quejó ante el presidente de la Audiencia, José Domas y Valle, de la conducta del párroco de Jocotenango, una comunidad indígena en las afueras de la Nueva Guatemala. De acuerdo a Córdoba, protomédico interino de la provincia, el cura Manuel José de Pineda había enviado un grupo de alguaciles indígenas a su residencia en la ciudad, con el propósito de llevar de regreso a una mujer de Jocotenango quien por órdenes del mismo presidente, estaba empleada como ama de leche en la casa de Córdoba. Esta mujer, María de los Santos Guerra, había dejado su pequeño hijo en Jocotenango, al que criaba una prima.

Webre (2002: 26) registra como durante los dos años siguientes a la escena de confrontación que tuvo lugar en el zaguán de la casa del médico Córdoba, el párroco de Jocotenango, emprendió una campaña encaminada a terminar con el empleo coercitivo de nodrizas indias por parte de familias de élite de la ciudad de Guatemala. Esta práctica estaba prohibida por real cédula de 1609, aunque sin mayor efecto en los hechos. A pesar de que la disputa se inició por el caso del empleo de María de los Santos Guerra en la casa de Córdoba, la atención principal pronto se desplazó a otro caso similar, el de María del Carmen Contán, ama de cría del hijo de Pedro de Aycinena y Larrain, uno de los más poderosos residentes españoles de la ciudad.

A juicio de Webre (2002: 30, 31), el final del siglo XVIII parecería una época tardía como para depender del servicio forzado de las amas de cría. Sin embargo, en 1797, de acuerdo al informe de Diego Casanga, gobernador indígena de Jocotenango, había 21 mujeres de esa comunidad empleadas como nodrizas en hogares de la ciudad de Guatemala. La mayoría, o quizás, todas fueron reclutadas contra su voluntad. Tenían un total de 28 hijos propios, en edades

²⁰ *Cursivas de Pilar Sanchiz Ochoa.*

comprendidas entre los tres meses y los 10 años. En ausencia de sus madres, se confiaban los niños al cuidado de sus abuelas, tías u otros parientes. En algunos casos, sus hijos habían muerto, pero la mayoría los tenía vivos y debía dejarlos al cuidado de otras mujeres indígenas. Los padres españoles generalmente se rehusaban a que la nodriza dividiera su leche entre su hijo y el niño que amamantaba, pues temían que la nutrición del niño criollo no fuera adecuada, como lo explicó Javiera de Barrutia, esposa de Pedro de Aycinena (Alvarez, 1996: 142). Pero no es difícil asegurar que este rechazo se debía también a cuestiones de higiene, o más bien a una actitud de repugnancia, pues un niño indio y uno criollo estaría compartiendo un mismo pecho, en un tiempo en que la segregación era la norma. Además, las élites criollas no parecían tener sensibilidad ante sufrimiento de los indios, menos aún de un niño. En cambio las nodrizas indígenas, aceptaban esta condición para sus propios infantes, cuando su empleo como ama de cría las obligaba a dejar sus hijos al cuidado de otras mujeres.

En el litigio de Jocotenango (Webre, 2002: 31) el cura Pineda alegaba que la salud, y hasta la vida, de un niño indígena había entrado en riesgo por atender las necesidades de un niño español, refiriéndose al caso de Luis José López, hijo de María del Carmen Contán. En octubre de 1797, Pineda dijo que Contán, como explicó ella misma, había servido en contra de su voluntad, durante más de un año como ama de cría en el hogar de Pedro de Aycinena y Larraín y su esposa Javiera de Barrutia. Por esta circunstancia había dejado su propio hijo en Jocotenango, donde se lo pasaban de una mujer a otra, lo que le produjo debilidad y un desarrollo retrasado para su edad. En el momento de la queja de Pineda, Luis José estaba al cuidado de su abuela materna, María Magdalena Cojti, una mujer de 46 años de edad, que trataba de criarlo junto con su hijo propio. En su apelación a las autoridades, el sacerdote criticó lo que llamó “un espectáculo ciertamente lastimoso” de María Contán, y el despojo que sufrió de su hijo. Detrás de ello, dice Pineda, se descubre, a una viuda, encargada de ocho criaturas, entre hijos y nietos, dos de ellas a expensas de su leche, “que como mujer anciana será de muy poca substancia”. Y, también de acuerdo a Pineda, por la obligación impuesta de criar a Luis José, tres de las amas de cría sustitutas habían perdido sus propios hijos por malnutrición (Ibid).

Según la versión dada por Pedro de Aycinena, su esposa había dado a luz a un hijo a inicios de 1796, pero tenía una discapacidad física para criar y “muchos padecimientos” que eran de conocimiento público. La pareja había acudido a los servicios de un ama de cría, de quien

Aycinena indicó solamente que no era de Jocotenango. Cuando esta nodriza enfermó y no pudo seguir cumpliendo con sus deberes, Aycinena, por la necesidad de un reemplazo inmediato, había solicitado a Diego Casango, el gobernador indígena de Jocotenango, que le enviara una mujer de esa comunidad para tomar su lugar. A su vez, Casanga seleccionó a María del Carmen Contán, quien dejó entonces su propio hijito Luis José López al cuidado de otra mujer. Aycinena declaró que, inicialmente había pensado emplear a Contán, solo temporalmente, pero la primera ama de cría llevó tanto tiempo para recuperarse que ya había dejado de lactar cuando pudo regresar a su trabajo. En ese momento, Contán dispuso, voluntariamente según Aycinena, continuar prestando sus servicios, y encomendó a su propia criatura a varias nodrizas substitutas. El padre Pineda ya había dado a conocer anteriormente que, cuando Aycinena hizo sus declaraciones, el infante Luis José estaba al cuidado de su abuela, María Magdalena Cojti, la sexta mujer que lo criaba desde su nacimiento (Webre, 2002: 32).

Rosa Ma. Alvarez Aragón (1996: 139) narra que cuando el cura de Jocotenango Manuel Pineda envió alguaciles a recoger a María de los Santos Guerra que lactaba a un hijo del médico Córdova, envió también una nota al presidente de la audiencia Josef Damián y Valle en la que expresa “Casualmente ha llegado a mí la noticia, que necesitando don Francisco Ramírez, boticario de esa ciudad de ama de leche para una criatura expuesta a su casa, le fue enviada, por la fuerza, a el espacio de siete meses a Manuela Ruiz, india de este pueblo. Manuela Ruiz es casada pero su marido es tenido como “prófugo”. Sus tres hijas, de 14 años, de 4 y de un año y un mes, a quien lactaba cuando fue raptada,²¹ fueron encomendadas a Juana Josta. Después de cuatro meses las niñas fueron entregadas por fuerza a Melchora García, cuñada de Manuela. La situación se agravó pues Melchora quien era una viuda, tenía bajo su cuidado a seis personas. Un hijo de trece años, una hija con una criatura cuyo marido estaba “fugo” y las tres niñas de Manuela Ruiz.

El oidor Fiscal responde al cura Pineda con varios argumentos. Primero “no es fácil el remedio para un abuso tan arraigado y propagado como este de extraer indias de Jocotenango para que presten servicio de Amas de leche en la capital (Alvarez, 1996: 140). El segundo argumento del oidor es que si se quita de golpe la lactancia a los niños criollos, pueden experimentar una lastimosa tragedia, quizás de unos tantos infanticidios de los españoles que

²¹ Utilizo este término, tomando la noción de Marco Chivalán.

están lactando. Y el tercer argumento es que con esta medida no se remediarían los hijos propios de las indias que quizás no tomarían la leche por desconocerla o les sería perjudicial (Ibid.141). Y concluye así: “El oidor desea y no omitirá pedir lo que crea conducente para el cumplimiento de la ley y reforma del abuso, pero no puede menos que contener su celo para no precipitarse en un abismo, sino reflexionar con el tino debido, las consecuencias” (Ibid). Esta carta del oidor, firmada el 3 de octubre de 1797, es muy cercana a la última prohibición que el presidente hizo, el 5 de septiembre del mismo año, en que ordenaba al gobernador de Jocotenango, Diego Casasinga, que no permitiera bajo ningún pretexto, extraer indias para el destino de Amas de Leche u otra ocupación, a menos que se tuviera el expreso conocimiento del Superior Gobierno, y con la condición de que la india no tenga hijo propio (Ibid).

Ante la insistencia del cura Pineda, el presidente de la audiencia inicia una investigación para “mejor fallar”. Se investiga que indias son usadas para “servicios personales”. Por medio de la Real Orden del 5 de septiembre, “el gobernador de Jocotenango levanta el Padrón de los individuos repartidos en servicios personales, comenzando por las Nutrices y sirvientas” (Alvarez, 1996: 141). Aparte de las estadísticas que provee Webre, que describí anteriormente, Rosa Ma. Alvarez Aragón registra lo siguientes: 1) En casa de Manuel Talavera hay Ama de Leche, no tiene hijos, marido huido. 2) En casa del amo Pancho, hay Ama de Leche, no tiene hijos, marido huido; 3) En casa de Pedro Oyanzabal, hay Ama de Leche, tiene dos hijos de 5 y 2 años respectivamente, a quienes cuida su madre; 4) En casa de Tomás Zelaya, hay sirvienta, tiene dos hijos a quienes cuida su cuñada, marido huido; 5) Otras casas con Amas de Leche: Pedro de Aycinena, Ambrocio Taboada, José Córdova, María Ana Arrivillaga y Ventura Guerra. En total hay 21 mujeres Amas de Leche y 9 sirvientas, “todas contentas según el patrón”. Con excepción de una viuda y una cuyo marido es “loco”, el resto de maridos se califican de “hidos”. En el mismo padrón se reportan 36 hombres en repartimiento en “la Hacienda” (Ibid. 142).

El dato de los hombres huidos es sumamente importante; seguramente la violencia, la humillación y el duro trabajo bajo los repartimientos, les llevaba a tomar la decisión de escapar y esconderse, abandonando a su familia. Pero esto refleja una vez más, el peso de la dominación colonial sobre las mujeres, pues recaía sobre ellas la responsabilidad de sus familias. No se sabe si eran exoneradas de los tributos al no tener al hombre, jefe de hogar e “indio tributario”. Ellas no podían huir debido a sus hijos, a los embarazados y al peligro de los ataques sexuales. La

ausencia de los hombres, no garantizaba la libertad de las mujeres para proteger a sus hijos, pues ellas eran raptadas sin ninguna consideración por su condición de madres solas. Eran raptadas sin importar el destino de las niñas y los niños, muchos de quienes se refugiaban en las casa de familiares cercanos o vivían errantes por las calles viviendo de la caridad, tal como explicaba el cura Pineda.

Mientras se litigaba el caso del niño Luis José, la familia Aycinena argumentó que a su madre, María Contán se le pagaban por sus servicios, se le daba ropa, se le compraba jabón y el atol que consume para mejorar la calidad de la leche. Además se dice que le dieron algunos pesos para mejorar la construcción de su vivienda. Para los criollos, la vida de los indígenas a su servicio, podía arreglarse fácilmente con algunos pesos. Durante la defensa del niño Luis José y en la petición de acabar con la costumbre de obligar a las mujeres a convertirse en amas de leche, el cura recurre a otros ejemplos como el de Petrona Ruch quien fue conducida con suma violencia en el mes de noviembre de 1796 a la casa de José de Córdova. Petrona se había fugado del pueblo, recién parida. Para evitar ser forzada a separarse de su hijo se ocultó en una casa de la ciudad, pero un día salió y dio en manos de “sus justicias”, quienes la apresaron y azotaron por dos veces. Estuvo en casa de Córdova por largos 12 meses, hasta que “felizmente enfermó” y la dejaron en libertad (Alvarez, 1996: 145).

En sus argumentos el cura Pineda, sigue describiendo, que en casa de Francisco Robledo hubo cuatro Nutrices, y aunque no sabe de qué pueblo eran, si sabe que los hijos de estas murieron. En agosto de 1797 ocurrió el caso de Manuela Ruiz, ya tratado anteriormente, que había abandonado forzosamente a sus hijas, siendo la menor de 1 año y medio. Cuando Manuela fue liberada, tristemente su hija, murió un mes después a consecuencia del abandono. Los dos hijos del Ama de casa del ministro Jacobo de Villa Urrutia, fallecieron por el abandono en el que quedaron. Pero no solamente los hijos de la Nutrices murieron, sino los hijos de las madres que compartían su leche. El 20 de agosto de 1897, María de los Santos fue como ama de leche a casa del médico Córdova, como relaté al inicio, dejando a la recién nacida Buenaventura al cuidado de su abuela, quien además amamantaba a su hijo Hipólito. El 22 de agosto el cura Pineda reclamó ante la autoridad y envió a los alguaciles en búsqueda de María de los Santos. Pero en lugar de devolverla presionaron a la abuela a amamantar bien a Buenaventura, como resultado Hipólito, su hijo, murió. José Nucientes, es otro infante muerto el 6 de julio de 1897, debido a

que su madre criaba al hijo de Juana Chutá que estaba de Ama de leche en casa del Ministro Miguel de Bataller (Alvarez, 1996: 145).

El cura Pineda, en este alegato afirmaba tener 12 niños muertos en los últimos meses, muchos niños en peligro de morir a causa de estar mal alimentados y descuidados; niños que mendigan en las calles por falta de su padre y madre. Por las presiones de Pineda, el 2 de junio de 1796, se había hecho público en la capital, el auto del Superior Gobierno ordenando la observancia de la ley que prohibía expresamente la extracción de indias de los pueblos para servir de Amas de Leche si tenían hijos propios. Esta prohibición se expresa en la ley 13, título 17, libro sexto de la Recopilación de Indias (Alvarez, 1996: 147). La denuncia del Pineda también generó un debate médico sobre la importancia de las mujeres criollas de amamantar a sus propios hijos (Webre, 2002).

En estas “controversias” como lo denomina Webre, no aparece la voz de las mujeres. No se sabe que pensaban ellas de su condición, de la situación de sus hijos, de sus maridos, de sus experiencias de amamantar a un niño extraño, mientras el suyo quedaba abandonado. Puesto que no recurrí a fuentes primarias, no sé con certeza si en estos litigios importaban las palabras de las mujeres. Pero el párroco Pineda no ignoraba que las mujeres no hablaban, y se apresura a hablar por ellas cuando dice: “la mayor gravedad de sus males ha consistido en haber llegado a tal grado su opresión que ni aún los labios han tenido libres para respirar nunca alguna queja en solicitud de su remedio (...) ni aún se atreven a declarar sus vejaciones sino que antes las encubren por más que les pregunten para evitar males mayores que teme sobrevenirles si llegasen a explicarse” (Alvarez, 1996: 144).

Según el investigador kiché Marco Chivalán Carrillo el rapto de las mujeres indias para ser forzadas como nodrizas representa una historia de la desigual experiencia de la nutrición-crianza-cuidado de los infantes. Es una historia de los infantes indios como cuerpos desechables, pero también hay allí una experiencia desigual de ser mujer y madre racializada. El dispositivo de extracción de leche es una captura del cuerpo para la reproducción de las vidas soberanas (2013: 32). “Pero esta práctica solamente es posible comprenderla dentro de la lógica de la familia patriarcal-colonial. El varón, criollo hidalgo, era quien se apropiaba de la india-productora-de-leche, para asegurar la vida de su descendencia...” (Chivalán, 2013: 18).

4.6 Mujeres indígenas y sublevaciones: luchas por lo común

Las formas en que las mujeres sobrellevaron la violencia y la expropiación de la vida colonial desde los primeros años, no siempre fue a través de movilizaciones, rebeliones colectivas o revueltas. En cada forma de expropiación, de sometimiento, de destrucción de una forma de poder surgía un intento y una lucha por defender lo propio, como lo hicieron las mujeres acusadas de hechiceras, las que fueron expropiadas de sus propiedades, las que fueron raptadas como amas de leche y sirvientas. Pero también hubo mujeres que lideraron movilizaciones en sus pueblos y comunidades, indignadas por los abusos de los españoles, por la arbitrariedad en el cobro de los tributos, por las injustas detenciones de los hombres y por la inoperancia de las autoridades indígenas. Estas mujeres al igual que los hombres que dirigían las movilizaciones sabían que sufrirían sobre sus cuerpos, la despiadada violencia de los colonizadores, pero asumían con determinación sus propósitos de rebelarse frente a las injusticias. Tomaré los registros de Severo Martínez Peláez para describir algunos de estas participaciones de las mujeres en lo que él llama “motines de indios”.

Según se puede intuir en los registros de Martínez, las movilizaciones lideradas por mujeres, no eran tomadas como serias por las autoridades. Solo después de investigar a fondo, se dejan ver que estas acciones tenían una justificación clara, pues eran tenidas, por las mujeres, como recursos últimos frente a los agotados procesos legales que habían dado por resultado respuestas desfavorables para las comunidades. Las mujeres protestaron frente al gobierno y la política local, votando o desestabilizando las decisiones de las autoridades españolas. En San Francisco Tecpán en 1759, el alcalde mayor denunció que nobles indígenas llamados “cabeza de capul” o “encabezados” quienes son las cabezas de las catorce parciales del pueblo, cometían actos ilegales. Estos hombres fueron acusados de hacer recolectas excesivas y administrar justicia clandestina en sus casas, al margen de la institucionalidad del Cabildo. Se dice en los escritos, que ciertas personas eran azotadas secretamente durante la noche, por estos “encabezados”. Por estas acusaciones el alcalde mayor encarceló a más de cien hombres. Pero un gran movimiento encabezado por las mujeres de los presos, logró sacarlos de la cárcel y meterlos a la iglesia, de donde desaparecieron (Martínez, 2011: 99).

Desafiado por estos hechos, el alcalde mayor con una gran tropa, entró al pueblo y detuvo a la gente que consideró responsable. Algunos nobles habían huido. El funcionario resolvió

llevarse muchos presos a Chimaltenango, cabecera, escoltados por la tropa. “Cuando salían del pueblo, hubo un segundo movimiento, “una multitud de mujeres, hizo llover piedras sobre la tropa” (Martínez, 2011: 99, 100) aunque no lograron detener el traslado de los presos a Chimaltenango donde serían juzgados. Siete mujeres indias fueron señaladas y castigadas como iniciadoras del incidente. Martínez no describe en que consistió el castigo a las mujeres, solo dice que “el corregidor tuvo que darle de bastonazos a una india embarazada” (Martínez, 2011: 151, 152). Robert M. Hill haciendo referencia a los mismos hechos, solo que de forma más amplia, dice que los calpules fueron condenados a 100 latigazos cada uno, y las mujeres a 50 latigazos; a los otros prisioneros se les ordenó entre 12 y 25 latigazos dependiendo de su sexo, salud y edad, aunque duda si estas sentencias fueron ejecutadas (Hill, 2002: 200)²².

Martínez dice que en las declaraciones de reos y testigos, sale a luz el verdadero fondo del conflicto. La acción del alcalde mayor contra los nobles no era más que una represalia, un castigo para hacerlos callar. Ellos estaban llevando adelante una gestión ante la Audiencia con el fin de remover a “un esbirro del funcionario”: un hombre ladino a quien arbitrariamente había instalado como escribano en el cabildo. En un escrito dicen los nobles que hasta los ladinos del pueblo pueden dar testimonio de las vejaciones del escribano bajo la protección del alcalde mayor. Por este motivo vienen pidiendo a la Audiencia que lo remueva, aduciendo también que “es contra las mismas Leyes del Reino obligarlos a soportar el duro yugo de un escribano extraño a nuestra genealogía” (Martínez, 2011: 100). En efecto, el Cabildo de indios debía estar compuesto exclusivamente por indios nobles, situación que el alcalde mayor no respetó (Ibid).

Las injusticias cometidas por las autoridades españolas eran tan comunes que a cualquiera podría haber desesperanzado e inmovilizado, pero aun sabiendo esto, las comunidades indígenas usaban los procedimientos a su alcance para denunciarlas y procurar resolverlas. Muchos de estos procedimientos terminaban perjudicando a quienes los lideraban. Aunque Martínez no dice dónde ni en qué fecha, registra también otro movimiento de mujeres, desatado por el castigo injusto impuesto por la autoridad local a los dirigentes indígenas del pueblo. En este caso, cinco cabecillas, que habían denunciado las arbitrariedades del alcalde mayor, estaban haciendo trabajos públicos con grilletas, cumpliendo una condena impuesta por la venganza de

²² Lo curioso es que Hill (2002) no atribuye a las mujeres el inicio de este movimiento, en la narración de los hechos, no hace referencia a ellas nada más que cuando menciona con ligereza que junto a los prisioneros hubo “una media docena de mujeres”.

este. Era la cabecera de un pueblo. Una muchedumbre comienza a caminar tras los cinco encadenados y van en persecución de los justicia. Sale el alcalde mayor a preguntar qué ocurre y a reprender a la gente. Una mujer india se le enfrenta y le pone las manos encima; al grito de “matemos a este perro”. Comienzan a arrojarle piedras. Lo obligan a huir hacia el convento donde lo siguen. Hay un momento en que lo hacen caer al suelo y están a punto de lapidarlo. Lo salva la intervención de unos sirvientes. Sigue la persecución hasta el convento. Los justicia también se encierran y muchos ladinos usan el mismo refugio con sus familias. Se consigue cerrar las puertas. Los ladinos y las autoridades indias que no logran entrar al convento huyen del pueblo. Los indios enfurecidos comienzan a ponerle fuego a las casas de sus enemigos. Hay saqueo hasta altas horas de la noche y crisis completa de autoridad (Martínez, 2011: 132, 133).

En Nebaj en 1793 hubo un conflicto entre toda la población india (comunes y nobles). Este conflicto fue incitado por el cura contra un gobernador indio apoyado por el alcalde mayor. Habiendo intentado el gobernador indio escapar hacia Huehuetenango, pueblo cabecera, a hacer una denuncia contra el cura, lo detuvo un grupo de indios que lo azotó en la picota bajo la mirada de mucha gente. En todo el episodio jugó un papel sobresaliente la sirvienta india del cura, quien, “en plan de agitadora y cabecilla, acusaba al gobernador indio de “aconsejar al alcalde mayor””. El alcalde mayor, por su parte, hizo constar que el gobernador indio “ha dado el más cumplido fin a sus atribuciones”, que ha perdido autoridad porque el cura agita al pueblo, que él propio preferiría ser trasladado a otro pueblo, para lo cual está dispuesto “a vender sus bienes raíces””. En el interrogatorio que se hizo a los acusados, todos declararon haber actuado por incitación del cura y de su criada. Conocidos los autos en la Audiencia, el fiscal dictaminó que se debía restituir en su cargo al gobernador indio, porque había cumplido con sus funciones y gestionar sin demora la remoción del cura, por haber incitado al pueblo a actuar en contra la autoridad legalmente establecida (Martínez, 2011: 172, 173).

Otros movimientos fueron generados por la impotencia y la desesperación de las mujeres, frente a decisiones ya tomadas por las autoridades, donde ya no quedaba otro recurso que resignarse. Aun así las mujeres hasta el último momento gritaron, se rebelaron y manifestaron su desacuerdo de las maneras como los momentos de indignación les permitieron. Como parte de las sentencias de un “motín” de Comalapa en 1755, debían ser sacados los reos montados y atados en “machos” (mulos) para pasearlos por el pueblo y azotarlos en las esquinas mientras los

soldados hacían valla, procedimiento que agregaba humillación al castigo. El alcalde mayor de Chimaltenango, hace constar lo siguiente, frente a esto:

“Y al quererlos poner en las bestias, armaron tanto alboroto, especialmente las indias, sin querer permitir que pusiesen los presos en las bestias, que viendo yo desde enfrente la resistencia que hacían, hube de montar caballo y hacer lugar retirado a los indios e indias, y mandé pusiese luego a los reos en dichas bestias, lo que ejecutaron. Y una india llamada Micaela Pérez, se asió del cabestro de el macho en que habían puesto a su marido, que no había quien la hiciera soltarlo, no queriendo permitir que saliera, a quién le di un palo en la mano con el bastón; y di orden a los soldados, más por atemorizar que para otra cosa, que a cualquiera indio e india que fuese osado de impedir el castigo, le echasen un brazo abajo²³, con lo que salieron por las calles, haciendo oficio de pregonero uno de los Alguaciles de dicho pueblo, y ejecutándose el castigo de los veinte y cinco azotes a cada uno (Martínez, 2011: 152, 153).

Hubo mujeres que participaron directamente en los llamados “motines de indios” junto a los hombres y habiendo sido encontradas responsables de participar en estos movimientos recibieron crueles castigos. Su condición de mujer no fue excusa para ser exonerada de tales métodos. En Comalapa, en 1774, se le dio una condena de veinticinco azotes y dos meses de cárcel a una mujer que colaboró directamente con el dirigente de un “motín”. Al dirigente le dieron cien azotes en la picota del pueblo y lo obligaron a seis meses de servicio gratuito en la ciudad. (Martínez, 2011: 153, 154). Donde el “motín” culminó con la muerte del alcalde mayor y de sus servidores más próximos, fue el caso de Tuxtla en 1693, hubo participación directa de mujeres indias, y entre los muchos reos que sufrieron la pena capital desfilaron cinco indias. Tres de ellas fueron al patíbulo con sus esposos; otra, que era casada, fue sola; otra más era soltera. Aún otra logró escapar a las pesquisas y fue sentenciada a muerte en ausencia (Martínez, 2011: 155).

La figura de doña Francisca Ixcaptá se destaca en el “motín de Santa Clara Ixtahuacán” en 1814. Se dice que agitó al pueblo contra los justicia, se enfrentó a éstos en el motín y le arrebató la vara de mando al alcalde primero (del Cabildo Indio). Fue apresada y logró escapar de la cárcel. Llegó caminando hasta la ciudad de Guatemala, cuando entró a la Audiencia dejó la vara en las manos de un escribano. De regreso encabezó un asalto a la cárcel para liberar a los presos, entre quienes se hallaba su marido. Al ser interrogada sobre los hechos que se le

²³ Este procedimiento de “echar un brazo abajo” con el cual atemorizó el funcionario a los indios, debió ser un procedimiento de fractura.

imputaban, no se retractó ni descargó culpas sobre otras personas, sino insistió en que los justicia se emborrachaban y cometían atropellos, y que ella actuó movida de compasión hacia sus víctimas. Doña Francisca Ixcaptá, en el momento de los hechos, tenía cuarenta años, era “macegual”, madre de varios hijos y se hallaba “preñada de meses avanzados”. El expediente no llega a sentencia; no se sabe qué castigo se le dio (Martínez, 2011: 154).

Según el autor que he venido citando para este bloque, en los procesos judiciales aparecen muchas mujeres sentenciadas, acusadas de ser cabecillas de distintos movimientos (Martínez, 2011).

5. La época republicana liberal: una prolongación de la dominación colonial

Guatemala se independiza de España el 15 de septiembre de 1821 en medio de una etapa política y económica turbulenta entre las provincias de Centro América y Chiapas. Para el historiador Horacio Cabezas, la independencia no fue un movimiento patriótico sino una disputa de intereses económicos entre las élites centroamericanas y las élites conservadoras en Guatemala, que concentraban la exportación de productos como el añil. Conflictos, anexiones y rupturas marcaron la época en que Guatemala se estructurada finalmente como república. El historiador Julio Castellanos Cambranes (1985: 23, 25), apunta que dentro las herencias del colonialismo español en el momento de la independencia, sobresale una “estructura fuertemente estratificada”. Sobresale el sector comercial, formado por medianos y grandes terratenientes criollos interesados en el cultivo de cacao, xiquilite (añil) y caña de azúcar. Generalmente estas élites abastecían el mercado interno centroamericano, pero importaban el añil, a través de una estructura cerrada y centrada en Guatemala. En contraste a su escaso nivel de exportación, eran grandes importadores de artículos de consumo manufacturados en Europa. Estos criollos, disfrutaban de “una legislación agraria conservadora” que se resumen en la costumbre de adquirir prestigio social y atesorar ganancias provenientes de la agricultura o del comercio. Castellanos, citando a Ignacio Solís resalta que durante el periodo colonial “era una práctica muy generaliza entre los ricos, mantener sus fortunas en completa inactividad” (1985: 23). La abundancia que les proveía la vida basada en todo lo que hacían producir a los pueblos de indios les había otorgado una gran comodidad, aunque su vida no estaba exenta de las inseguridades provocadas por las distintas insurrecciones indígenas ocurridas a lo largo del periodo colonial.

La independencia de España también permitió el ingreso de extranjeros europeos más allá de los españoles, tras la libertad de comercio decretada para entonces. Llegaron ingleses, suizos, alemanes y de otras nacionalidades, que se distinguieron de los criollos en su “espíritu de empresa y por hacer surgir modernas plantaciones que a lo largo del siglo XIX desplazarían paulatinamente, a las antiguas haciendas del periodo colonial español” (Castellanos, 1985: 30). Para este autor los extranjeros traían al país medianos recursos financieros destinados a la producción agraria de carácter capitalista (1985:31). Ante los ojos del empresario agrario extranjero, Guatemala es un país atrasado pero de una inmensa y desaprovechada riqueza. De modo que bajo estas ideas, quienes acaparan la tierra sin producir son un obstáculo para el “progreso” y la modernidad. Las elites colonialistas, las comunidades indígenas y la iglesia que tenían tierras “sin producir” bajo su control, serían vistas como obstáculos. Así lo describió un suizo interesado en adquirir terrenos aptos para la agricultura intensiva:

El propietario de los mismos sigue la máxima de la mayoría de los terratenientes del país, ya sean individuos privados o comunidades, que tanto impide el progreso: ellos mismos no emprenden nada y no le quieren vender a otras personas más emprendedoras, especialmente, a los extranjeros. Tierras como las mencionadas, por su cercanía a la Capital, obtendrían, en caso de ser cultivadas apropiadamente, un gran valor (Cambranes, 1985:32).

El añil o xiquilite que fue el principal y único producto de exportación durante la colonización española, fue desplazado por el cultivo de la cochinilla. Este último producto tuvo un gran movimiento desde 1820 a 1860 (Cambranes 1985: 32) Aunque la cochinilla era un producto que podía sembrarse en grandes y en pequeñas áreas, la inmensa mayoría de pequeños y medianos productores solían empeñar anticipadamente sus cosechas con los comerciantes exportadores, que eran a la vez los grandes propietarios, porque no poseían suficiente capital propio. Condiciones climatológicas o movimientos inesperados en los precios, los llevaba a formas de endeudamiento (Cambranes, 1985: 33, 34). Atados a la producción de la cochinilla también había miles de familias, quienes no eran propietarias, sino colonos, empleados por los propietarios en épocas de cosechas “personas de ambos sexos, indios y ladinos, y aún niños, empleados con éxito en aquella industria agrícola” (Cambranes, 1985: 35, 36).

Más adelante, el descubrimiento de colorantes químicos en Europa provocó la decadencia del cultivo de la cochinilla (Cambranes, 1985: 34), es entonces cuando se inicia con el cultivo de

café. Ya antes, la crisis económica que amenazaba a fines del siglo XVIII a los productores y comerciantes de añil en el Reino de Guatemala movió a algunos miembros de tendencias liberales a recomendar que se pusiera fin a la política del monocultivismo y se hicieran urgentemente ensayos en otros cultivos, cuyos frutos pudieran gozar de demanda en los mercados internacionales (Cambranes, 1985:26). De esa manera, en 1803 se decidió exonerar del pago de impuestos y diezmos por un período de diez años, a todos aquellos terratenientes que lograran diversificar la producción agraria del país. Con el fin de ayudar a los cosecheros de añil, el gobierno colonial decidió exonerar este producto de todo tipo de impuestos, haciéndose esta medida extensiva para los productores de cacao, azúcar, algodón y café. Fue esta la primera vez en que se pensó en el café como producto de comercialización en el mercado internacional. Sin embargo, pese a existir evidencia de que el fruto ya era cultivado en el país, todo parece indicar que nadie se dedicó en este periodo a su producción en gran escala, a pesar de que ya para entonces el café tenía gran demanda en Europa (Cambranes, 1985: 26, 27).

En 1811, en un documento en que se resumía la crítica situación por la que atravesaba la economía de Guatemala, poderosos comerciantes radicados en el país, señalaban el éxito del cultivo del café en Cuba, y a la par recomendaban que en Guatemala también fuera sembrado el grano con fines especulativos (Cambranes, 1985:28). Pero, a diferencia de la grana o cochinilla, el café necesitaba de una garantizada “libertad de expansión territorial” y de “apropiación privada del suelo” (Tischler, 2009: 21). Esto llevaría a una transformación de las formas de tenencia de la tierra. Según Ignacio Solíz, citado por Sergio Tischler, en 1871 había por lo menos siete tipos de propiedad: tierras adquiridas con “título legítimo”, terrenos poseídos por personas que “carecían de título”, tierras de “ejidos” y “tierras comunales” de pueblos indios; tierras de comunidades religiosas, de “cofradías indígenas”, y de “fundaciones de las festividades religiosas” (2009: 20 y 21). Castellanos Cambranes, afirma que del total de las tierras, el 70% de tales tenía esta configuración de propiedad colectiva.

Para el historiador Héctor Pérez Brignoli, los cambios ocurridos en Centroamérica luego de la independencia de España, no pueden estar relacionado exclusivamente a la obsesión de ciertas élites por incorporarse al mercado mundial. Es decir, no todo se explica por el campo económico. Al contrario, el flujo de ideas progresistas en Europa y EE.UU también llegó a influir a otros sectores preocupados por construir un camino a la modernidad, fuera de los

marcos imperiales y en un contexto de paz, progreso y prosperidad. Para este autor, es así como pensaron los constituyentes de 1823 quienes soñaron con la República Federal Centroamericana. Liberales prominentes como Mariano Gálvez y Francisco Morazán en las décadas de 1820-1830, impulsaron la secularización de las instituciones y la modernización de la economía y “creyeron firmemente que los indios embrutecidos por el coloniaje y la plebe viciosa y volátil serían reemplazados por la legión de ciudadanos conscientes y educados, base y sustento de la república y de una nueva civilización” (FLACSO, 1993:10).

Pese a estos deseos, dice Pérez Brignoli, la República Federal fue un fracaso y a la paz se impuso una realidad de guerras civiles. Sobre todo la revuelta del conservador Rafael Carrera, restauró los poderes conservadores, de la iglesia, de las instituciones y las formas organizativas sociales coloniales. La restauración conservadora, dice Brignoli reveló “cuan...distantes estaban las clases subalternas del “pueblo” que imaginaban los liberales”. Por otro lado, las importaciones de los productos en auge, crearon nuevas dependencias externas. “El liberalismo regresará para imponerse, dos o tres décadas más tarde...Para decirlo en una palabra, la adaptación acabó reemplazando a la revolución” (1993: 10). Estudiosos enfocados en la historia local de los pueblos indígenas como Greg Grandin y Edgar Esquit, rebatirían las ideas de Brignoli sobre la distancia de las clases subalternas del pueblo próspero y pacífico que querían los liberales. Greg Grandin (2007) muestra que campesinos e indígenas se aliaron al conservador Rafael Carrera, en un intento por recuperar las tierras que empezaban a serles arrebatadas bajo el régimen liberal y por reestablecer las formas organizativas anuladas por los liberales. Cuando Carrera derrota al liberal Francisco Morazán, entonces presidente de la Federación Centroamericana, efectivamente se instaura el sistema conservador, regresando algunas tierras a los campesinos alzados y restituyendo formas de organización y de autoridad a comunidades y pueblos indígenas como sucedió con las élites kiche’ de Quetzaltenango. Esta posición relativiza también la conclusión de Julio Castellanos Cambranes, a quien he venido citando, para quien Carrera se aprovechó y manipuló a los campesinos e indígenas. R. Carrera, campesino y mestizo, llega a convertirse en presidente de Guatemala y gobierna entre 1847 y 1865.

La derrota de los liberales con Carrera no merma su avance. Cada vez más sectores, especialmente ladinos, se aferran al liberalismo pues las ideas de libertad e igualdad, les permite acceder a formas de poder. Muchos liberales criollos y ladinos, especialmente en el occidente del

país, están interesados en adquirir grandes extensiones de tierra para la siembra de café; por eso las formas comunales de propiedad llegan a ser un obstáculo para sus intereses. Con la toma del poder de los liberales en 1871, encabezados por el caudillo ladino Justo Rufino Barrios, se quebró de forma precipitada el régimen tradicional de posesión de la tierra y se llevó a cabo un proceso de acumulación privada a costa de la propiedad comunal indígena y del clero (Tishler, 2009: 22). Justo Rufino Barrios gobernó el país entre 1873 y 1885. Pero, en “En diez años, el país quedó convertido en un conjunto de plantaciones cafetaleras” (Torres-Rivas, citado en Tishler, 2009: 23). Además los indígenas y campesinos construyeron los caminos, desmontaron la selva, hicieron las plantaciones de café, edificaron las instalaciones de beneficios y las casas patronales, tendieron las vías férreas y la red de estaciones telegráficas (Cambranes, 1985: 31). “Paralelamente se produjo una transformación de las regiones del país. Los departamentos más importantes llegaron a ser aquellos que se convirtieron en un conjunto de latifundios agroexportadores” (Tishler, 2009: 26). El país entero había adquirido una fisonomía nueva. No solamente se había transformado la economía y la infraestructura, sino la sociedad entera (2009: 26).

En las fincas, además de las tareas de desmonte iniciales y las labores propiamente agrícolas que les seguían, había que hacer pesados trabajos de construcción de edificios (casa patronal, galpones para los trabajadores, bodegas, etc), caminos internos, acueductos para conducir agua de ríos cercanos a los beneficios, en donde después de servir el movimiento de las máquinas procesadoras del café, el fluido volvía a incorporarse a su antiguo cauce, etc. En los trabajos de obras públicas, además de la construcción de edificios gubernamentales de todo tipo, incluyendo cárceles y fortificaciones militares, las llamadas “*compañías de zarpadores*” constantemente se encontraban empeñadas en hacer caminos en medio de la selva, lodazales y climas malsanos, o en las regiones de Tierra Fría sobre lechos de piedra formados por lavas volcánicas, que impedían el adelanto de las obras...Pese a que oficialmente la obligación a este trabajo estaba reservada a los hombres comprendidos entre dieciocho y sesenta años, no era raro encontrar niños en las cuadrillas destinadas al servicio de mandamientos en las fincas o de caminos y demás obras públicas (Cambranes, 1985: 572).

La transformación de las relaciones de propiedad a través de la finca cafetalera demandó también un cambio fundamental en las relaciones laborales. Este cambio se consiguió mediante la organización del trabajo forzado. Por un lado, las grandes fincas se encargaron de “privatizar” grandes masas de trabajadores transformándolos en siervos mediante el sistema de peonaje. Inicialmente, como parte del proceso de consolidación de la sociedad colonial el peonaje se

había nutrido de la población pobre, indígena y mestiza y de la expansión de la hacienda sobre la propiedad indígena. A finales del siglo XVIII, el peonaje se había transformado en una de las bases más importantes de la organización del trabajo en la hacienda colonial (Pinto, cita en Tishler, 2009: 26) Sin embargo, el peonaje como institución del trabajo servil adquirió un desarrollo espectacular con la economía y la finca cafetalera²⁴. Para 1921, en los grandes latifundios estaban retenidas alrededor de medio millón de personas, el equivalente al 25% de la población total; la mitad radicaban en las fincas cafetaleras; el resto se repartía en haciendas ganaderas, azucareras, cerealeras, algodoneras, etc. (González, en Tishler, 2009: 26). En lugares como Alta Verapaz, el 40% de la población, de gran mayoría indígena, estaba atada a las fincas cafetaleras de los alemanes, y era tal la atadura, que las ventas de las fincas, se realizaba con la venta de los mismos indígenas (Grandin, 2007).

Lejos de crear una ficción jurídica de individualismo u oscurecer los “hilos invisibles” que ataban al obrero a sus patronos, el liberalismo guatemalteco institucionalizó la naturaleza colectiva de la explotación...Los contratos tenían una duración de cuatro años...Los trabajadores no podían dejar la finca sin permiso u ofrecer sus servicios a otros finqueros; si huían, el finquero tenía el derecho de confiscar sus cultivos y venderlos y luego para cubrir los gastos en que incurrían para lograr su captura...Los campesinos debían llevar libretas donde quedaban registradas sus deudas, los días que trabajaban y el servicio militar...Los niños heredaban las deudas de sus padres, con lo que una generación tras otra quedaba atrapada en servidumbre. Tierras, vidas y trabajo, eran...legalmente inseparables, como lo muestra este anuncio en un periódico de Alta Verapaz publicado en 1922. ¡Mozos! Mozos! Mozos! Vendo mi finca Sacsaminí. Tiene 5,000 acres y muchos mozos colonos que viajarán para trabajar en otras fincas (Grandin, 2007: 42).

El peonaje de las fincas se combinó con un sistema estatal compulsivo que obligaba a los indígenas del altiplano a migrar forzosamente cuando el proceso productivo necesitaba de una mayor cantidad de fuerza de trabajo (Gonzalez, en Tishler, 2009: 27). La privatización de la inmensa mayoría de tierras comunales, el trabajo forzado que recayó en la población indígena no

²⁴ El trabajo en las plantaciones lo ejecutan principalmente los indígenas siguiendo el sistema de peonaje que efectivamente es semejante al sistema de esclavitud y se presta a graves abusos. Los indígenas celebran un contrato de trabajo y reciben en ese momento la habilitación usual en dinero. Una vez endeudados quedan sujetos al patrono, y como los jornales son sumamente bajos, les resulta casi imposible liberarse de la deuda. Toda la familia trabaja y no alcanza a conseguir sino lo suficiente para subvertir a las necesidades de una vida sujeta a un patrón...El sistema de contrato de trabajo se impone al trabajador por coacción o cuando éste es incapaz para contratar libremente. Los finqueros dan manutención a los trabajadores y los alimentos consisten principalmente en maíz u frijoles, por lo que la cosecha de estos granos tiene importancia para los caficultores (Parke, en Tishler, 2009: 27).

solo para la producción en las fincas de café, sino para la infraestructura que requería este movimiento comercial, fue un duro golpe a la unidad de los pueblos indígenas. Las ataduras coloniales se prolongan ahora ajustadas a las nuevas necesidades de la economía y al aparato del Estado. Al iniciarse la caficultura las autoridades estatales les ordenaron a los corregidores departamentales que, por medio de “mandamientos”, los pueblos indígenas pusieran a disposición de los caficultores más cercanos la cantidad de “hombres” que solicitaran para llevar a cabo los trabajos que requerían. Los campesinos no estaban dispuestos a abandonar sus propios cultivos para trabajarles a los finqueros por un real diario, el mismo real, que los hacendados pagaban a los indios de repartimiento en el período colonial (Cambranes, 1985: 139). Los azotes, el cepeo y la prisión, tan normalizados en la época colonial, de ser una práctica pública, se convirtió también en una práctica privada en las fincas. La fuga de los trabajadores, la resistencia a realizar el trabajo forzado por cualquier medio, molestaba sobremanera a los finqueros quienes se quejaban de la pérdida que ello les ocasionaba; buscaron los medios legales para garantizar el trabajo gratuito de los campesinos. Se creó así, el Reglamento de Jornaleros emitido el 3 de abril de 1877. Según esta disposición, todo “hombre” para el trabajo debía portar siempre, un Libreto de Jornalero, en donde se hiciera constar su honradez, productividad y solvencia con los finqueros. Quien no tuviera ese libreto era considerado “vago”, enviado a obras públicas o a alguna finca sujeto al dueño, o sería multado (Cambranes, 1985:266). Generalmente los indígenas empobrecidos, que eran la gran mayoría, no tenían recursos para pagar las multas. Tal como sucedía en la época colonial, muchos hombres, y a veces familias enteras huían a las montañas a esconderse. De igual manera, los finqueros usaron la institucionalidad de la iglesia para aplacar los ánimos de rebelión inculcando a la gente indígena formas de resignación y orgullo por ser útiles al “progreso”, aunque no toda la iglesia como institución avaló esta dictadura liberal.

Los ladinos en los pueblos cafetaleros, explotaron las ideas que justificaba la sujeción de los indios al trabajo forzado, para reafirmarse racial y culturalmente diferentes, aliados al progreso y a la modernidad. Corregidores y altos funcionarios consideraban que los campesinos indígenas debían ser dueños exclusivamente del cultivo del maíz y de otros productos alimenticios, reservándole el cultivo del café a los foráneos y ladinos (Cambranes, 1985: 107). Los ladinos, en repetidas oportunidades invadieron tierras y ejidos comunales indígenas; solían mover sus mojones durante la noche y así apoderarse cada vez más de mayores terrenos

(Cambranes, 1985: 98, 99). En algunas regiones, como en la Verapaz, se fomentó abiertamente la ocupación de tierras, comunales, estipulándose, por ejemplo, que todos los ladinos que se dedicaran al cultivo de café serían exonerados del servicio militar (Cambranes, 1985: 95). En alta Verapaz, la penetración ladina fue especialmente estimulada por las autoridades locales, las cuales, además de terrenos aptos para el cultivo de café, les concedían préstamos en efectivo para que pudieran sufragar los primeros gastos. Estos préstamos podían ser pagados muchos años más tarde. Las autoridades les daban constantes prórrogas y prestamos provenientes de las cajas de comunidad (1985: 196). Además de tierras y dinero de las comunidades, los ladinos y extranjeros obtenían de las autoridades, almacigos gratis (Ibid). Debido a invasión de sus terrenos, en tantos casos la respuesta de los indígenas fue la destrucción y quema de cafetales, delitos gravemente perseguidos por las autoridades; los responsables eran acusados de “acérrimos enemigos de la caficultura” (Cambranes, 1985: 98 y 99). Los ladinos también demandaron indios para trabajar en sus tierras, pues se quejaban que de nada les servía tener tierras y dinero para sembrar si no tenían mano de obra. Los indígenas también utilizaron las instituciones estatales para colocar las denuncias de las formas de explotación inaguantables. El Corregidor de Chimaltenango, el 13 de mayo de 1863, anotaba lo siguiente:

...sin embargo ha producido un mal gravísimo, porque ha dado por resultado el que los ladinos no tengan indios que les trabajen sus sementeras, y para ocurrir a esta necesidad y escases de trabajadores, dichos ladinos forjaron e inventaron el año pasado pedir al Gobernador mandamientos de indios para que trabajasen sus milpas y trigo, fundándose en un artículo o ley que dicen había dado el gobierno a su favor. Bajo este supuesto Pablo Olea, siendo Síndico de la Municipalidad el año pasado pidió o obtuvo del Gobernador un mandamiento para que limpiase la milpa de su exclusiva propiedad... (Cambranes, 1985: 150).

En vista de la fuerza, la expansión, la centralidad y el gobierno de la finca en el país, para Sergio Tischler (2009: 64) “La finca fue mucho más que una unidad productiva que funcionaba mediante un sistema de relaciones serviles de producción; fue en realidad, *la forma de la sociedad*”. “Las acciones del poder político liberal estuvieron dirigidas a implementar un orden social nucleado en torno a la finca cafetalera. Se abrió paso a una época de transformaciones en la que el poder político cumplió el papel de organizador de la violencia legítima. Así, una de las funciones fundamentales del Estado fue asegurar la reproducción de las condiciones generales que garantizaron el trabajo forzado. La conformación del aparato estatal en el ámbito local

estuvo en gran parte determinado por esa función (Ibid. 65, 66). Tischler es enfático cuando afirma que no está diciendo que el Estado en la época liberal era funcional al sistema finquero, sino que el Estado fue la totalización de la finca o una suerte de finquero colectivo (Ibid.68).

Desde 1871 con el arribo de los liberales al poder hasta 1944, hubo un cambio sucesivo de gobiernos liberales-dictadores que se mantuvieron por largos tramos en el poder de forma autoritaria, estrictamente funcionales al sistema finquero. Manuel Estrada Cabrera, quien gobernó entre 1898 a 1920, es recordado como quien “entregó los ferrocarriles, compañía eléctrica, puertos y vastas extensiones de tierra” a las empresas estadounidenses bananera United Fruit Company (UFCO) (Grandin, 2007: 42). Esta empresa se instaló al noroccidente del país. Así, EE.UU llegó a tener un gran poder de interferencia en las decisiones políticas del país. Cabrera continuó con la concesión de privilegios a los finqueros cafetaleros y fue un feroz perseguidor de sus críticos y de la oposición política.

En 1931 Jorge Ubico, sucede a Cabrera; es admirador de los alemanes, había trabajado en Alta Verapaz, área de colonización de estos. Se presenta como defensor de los indios, a quienes visita y les hace marchar durante la celebración de su cumpleaños, pero a la vez altera un censo rebajando la cantidad de habitantes indios e impone nuevas formas de trabajo forzado como la Ley contra la Vagancia en 1934. Esta ley estipulaba que todo “hombre” sin profesión adecuada” o posesión legal de tierra debía trabajar entre 100 y 150 jornales en una finca. Además los hombres que no pudieran pagar una conmutación, estarían obligados a trabajar dos semanas al año construyendo y dando mantenimiento a carreteras. Los hombres debían portar su certificado de empleo o título de propiedad (Grandin, 2007: 62). Ubico continúa con la tendencia de Cabrera de aplacar la oposición política, frenar los intentos de establecer formas democráticas del ejercicio político y económico. Sus opositores eran considerados comunistas. Para Sergio Tischer el gobierno de Ubico representa la crisis del “Estado liberal oligárquico”. Impacta en su gobierno la crisis económica mundial, que hace decaer la exportación del café. Durante su dictadura, el movimiento magisterial, estudiantil, obrero, de mujeres, se hace fuerte y se muestran en huelgas y sucesivas y masivas manifestaciones. Producto de ello, Ubico renuncia en junio de 1944; en su lugar asume el también militar Federico Ponce Vaides, quien fue derrocado en octubre de ese mismo años, por el gran movimiento articulado en esta coyuntura. Se inicia así lo que se conoce como Revolución del 44.

Con la celebración de elecciones, en 1944 el Dr. Juan José Arévalo llega al gobierno, rodeado de un grupo de revolucionarios de clase media muchos de quienes, al igual que Arévalo regresaron del exilio producto de las dictaduras. Con este gobierno se inició una serie de reformas sociales, políticas y económicas, incluyendo la abolición del trabajo forzado en 1945 al establecer un Código de Trabajo. Jacobo Árbenz Guzmán le sucede en el gobierno, continúa con las reformas ya iniciadas y promueve una Reforma Agraria. Pero ante todo, esta reforma, desafió el poder de finqueros, terrateniente y militares en Guatemala. Propagando por todos los medios que el país había caído en manos de los comunistas. En 1954, se produce una contrarrevolución. En una alianza de los estos grupos poderosos en Guatemala y la Agencia de Inteligencia Central de los Estados Unidos, pusieron fin a lo que se ha conocido como los diez años de la primera democrática.

6. Las mujeres indígenas en época republicana liberal

Al igual que en la época definida formalmente como colonial, en la “etapa republicana y liberal”, tanto los hechos históricos, como la Historia (escrita), obvian a las mujeres, o las rescatan en algunas líneas perdidas entre un mar de páginas. Es difícil conformarnos con la recomendación patriarcal que nos pide, que cada vez que se mencione la palabra “hombre” o “campesino”, debemos imaginar sin complicaciones que allí se habla de mujeres y hombres. Esta omisión no es menor, es una neutralidad que oculta, que niega, que deja sin problematizar cómo en la invisibilización de las mujeres, de las niñas y de los niños, hay una parte del sistema de dominación que se está dejando de ver. No obstante los pocos datos y los escasos registros, es necesario hacer un esfuerzo por ver que ocurrió con las mujeres junto a los hombres y sus familias en esta época ya analizada someramente.

6.1 Jornaleras

En fotografías que retratan el corte de café, se puede apreciar la presencia tanto de hombres como de mujeres, niñas y niños indígenas. Incluso hay fotografías que muestran cómo en la siembra de café hay mayoritariamente hombres y en el corte de café, mayoritariamente mujeres²⁵. Aunque no tengo datos para demostrar que esta pudo haber sido una forma de división

²⁵ Ver Samper, Mario. En Acuña Ortega, Víctor Hugo. Las Repúblicas Agroexportadoras. Historia General de Centroamérica, 1993.P.18. Café.

del trabajo en las fincas, es evidente que tanto mujeres como hombres, niñas y niños, es decir familias indígenas completas, participaron del trabajo en las plantaciones, no como una eventualidad sino como una “normalidad”²⁶. Esto se hace explícito en el Art. 4, numeral 5°. Del Reglamento de Jornaleros, del 3 de abril de 1877 cuando dice: “El Patrón y sus agentes ó dependientes están obligados: 5°. A proporcionar a los colonos habilitaciones de teja ó pajizas, y ocupación á ellos y sus familias para que puedan ganar un jornal, y no habiendo trabajo en la finca designarle un área de terreno, sin gravamen alguno, para labrarlo por su propia cuenta”. El reglamento no prohíbe el trabajo de las niñas y los niños. Más aún la idea de colocar escuelas “gratis”, pero por las noches y los días domingos, es evidencia suficiente para concluir que niñas y niños fueron involucrados en las faenas del cultivo del café. Art.4°, numeral 10°. “El Patrón y sus agentes ó dependientes están obligados “10°. A establecer gratis una escuela de primeras letras dominical ó nocturna, en las fincas donde hubiera más de diez familias para los niños que trabajan en ellas; y diaria para los pequeños de ambos sexos, sino hubiese población inmediata, ó esta carezca de escuela”.

Julio Castellanos Cambranes, registra que las mujeres sí estuvieron sujetas al trabajo forzado a través del servicio de “mandamientos”, habiendo en muchos casos, superado en número, a los hombres que eran integrados a las columnas de cuadrilleros. Una autoridad rural al revisar los libros de una comunidad encontró que los finqueros habían solicitado de ésta en 1882, “*doscientas ochenta i seis mujeres para cortes de café i quince mozos*”²⁷ (Cambranes, 1985: 286). Siendo las mujeres, las más directamente implicadas en el cuidado de sus hijas e hijos, no se sabe que ocurría con ellos cuando, las madres debían ir forzadas a las fincas.

Tampoco se ha sustraído á la mujer de las penalidades de los mandamientos. Las autoridades locales compelidas por fuerza mayor, penetraban á la casa del padre de

²⁶ Mucho después encontré este dato que registra Greg Grandin (2007b: 230, 231) “El 1934 el gobierno abolió el trabajo por deuda y prohibió dar adelantos en efectivo a los trabajadores, implementando en su lugar una ley de vagancia diseñada para obligar a quienes no tenían títulos de propiedad o empleo asalariado a trabajar en las fincas. “Erwin Dieseldorff le escribió al Ministro de Trabajo para solicitarle algunas aclaraciones. Quería saber si las mujeres también estaba sujetas a esas nuevas leyes; si no, ¿podían los finqueros seguir prestándoles dinero para asegurar su trabajo? Las mujeres, decía, eran “indispensables” y mejores “recolectoras que los hombres”; si se privaba a Alta Verapaz de su trabajo, perdería “la mitad de su cosecha”. A pesar del enfático ruego de uno de los finqueros más productivos de Guatemala, el ministro respondió “bajo ninguna condición” debía dársele adelantos monetarios a las mujeres, o hacerlas sujetos de la ley de vagancia. “Las mujeres tienen su propia función en el hogar”, decía, “donde cumplen un papel irremplazable como pilares de la familia, y en consecuencia de la sociedad””.

²⁷ Cursivas del autor.

*familia, del esposo y de la viuda á entregar habilitaciones que en ésta o en aquella finca debían desquitar en cortes de café, surgiendo de semejante medida tristísimos expedientes, pues más de una vez la honrada doncella ha dejado su blanco ropaje de virgen para vestirse con el de impúdica ramera; y más de una vez la esposa que antes de su partida era el bien y la tranquilidad del hogar, se ha convertido al regreso en fuente de penas y de discordias porque han despertado en su marido las dudas y los celos. La viuda, digna de respeto en toda sociedad culta, es aquí ser despreciable, condenada á vivir con los vástagos de sus entrañas, bajo la férula de fieros capataces que la obligan á producir riquezas para el blanco, mientras ellas y sus hijos sufren hambre y miserias. Si interrogamos las causas que han desarrollado aquí las enfermedades venéreas, que ya preocupan al que interesa la cosa pública, no se le busquen fuera de las fincas, ni se atribuyan a otras más que las que trae consigo la ley de mandamientos ilegalmente aplicada á las mujeres*²⁸ (Cambranes, 1985: 291, 292).

Aunque el reclamo va en términos de resguardar la moral de las mujeres. Se puede notar, que la finca hacía vulnerable a las mujeres por los abusos sexuales de las autoridades. Sujetar a las mujeres a los mandamientos, llevo a prohibirse, por los reclamos hechos a las autoridades locales, por los mismos indígenas, pero estas prohibiciones eran intencionalmente ambiguas, para que en la práctica no hubiera impedimentos. Se prohíbe, que las autoridades locales proporcionen “elemento femenino a los finqueros”, “dejando á la iniciativa de particulares el conseguimiento de las cuadrillas de este género”²⁹ (Cambranes, 1985: 301). Si los particulares finqueros tenían poder sobre las autoridades locales, esta prohibición no tenía sentido alguno.

El sistema de violencia finquera también llevo a valerse de perseguir, aprisionar y torturar a las mujeres cuyos maridos huían del trabajo forzado. Esto se hacía como medida de presión para que los hombres volvieran de su escondite y obedeciera los mandatos de este sistema. Un Jefe Político de Alta Verapaz, decretó en 1890:

...este método que parece injusto es mi juicio el que podría resolver las dificultades de escasez de trabajadores y huida de éstos, y el cual consiste en poner en detención dos o tres días, a las mujeres de los indígenas que huyan, para que éstos vuelvan y presten su servicio. Sabiendo todos los contribuyentes de la clase indígena, que si se esconden, sus mujeres van a dar a la detención, es seguro que no huirían para que esto no suceda, y entonces se logra que todos cumplan con el servicio (Cambranes, 1985: 304).

Una carta de 1884, del alcalde de Huitán al jefe político, proporciona un retrato brutal de la vulnerabilidad del pueblo. Después de que el alcalde se quejara de no poder cumplir con una demanda de 20 trabajadores porque todos los hombres del pueblo estaban

²⁸ Cursivas del autor.

²⁹ Cursivas del autor.

reclutados ya, llegaron tropas ladinas para “arrestar y atar a los desafortunados trabajadores. Los golpearon como si fueran bestias. Cometieron los peores abusos, robaron maíz, aves de corral, comida y dinero, violaron a nuestras mujeres e hijas, aprovechándose del hecho de que sus maridos y padres estaban trabajando en el ferrocarril... (Grandin, 2007: 180, 181).

Debido a la gran cantidad de fincas de café, el requerimiento de la infraestructura que requería su comercialización y el suntuoso estilo de vida que buscaban disfrutar los cafetaleros y finqueros, la mano de obra llegaba a escasear. Si bien una gran cantidad de mujeres iban a las fincas, tantas veces forzadas por los mandamientos, quienes se quedaban también debían afrontar la ausencia de los hombres, cubriendo las actividades que éstos tenían como responsabilidad realizar en compañía de ellas, como las siembras de maíz, frijol. “Muchas veces eran las mujeres campesinas quienes tenían que encargarse de los trabajos que antiguamente estaban reservados a los hombres, no haciéndose del todo la milpa comunal tradicional” (Cambranes, 1985: 279, 280).

6.2 Sirvientas domésticas, criadas

Este movimiento de re-colonización, mediante el cual la finca se extendió a lo largo y ancho del país, requirió de gran cantidad de trabajadores indígenas, tanto en las plantaciones, como en las nuevas casas. Los alemanes que se instalaron principalmente en Alta Verapaz, al noroccidente del país, a principios del siglo XIX. Buscaron construir una ciudad a la altura de sus aspiraciones importando cuantos bienes se inventaran en Europa. Según Greg Grandin, en poco tiempo llegaron a constituirse en dueños de gran parte de este territorio, rico en recursos naturales, y rápidamente sometieron a servidumbre a los indios en sus fincas y en sus casas.

La vida en las fincas descansaba tanto en las violaciones y el sexo como en el trabajo forzado. Los primos bostonianos Kensett y Walter Champney, por ejemplo, llegaron a Alta Verapaz a finales del siglo XIX, y procrearon más de una docena de hijos cada uno con las mujeres q'eqchies que cocinaban y molían maíz para ellos...Kensett tomó a Catalina Choc como su esposa-sirvienta de hecho y sus primeras tierras se la compró al hermano de ésta en 1877. La anuencia de los colonos extranjeros a reconocer, abierta, aunque no siempre legalmente, a sus concubinas e hijos q'eqchies creó una red humana de vastos alcances y diversidad de alianzas, contactos y recursos, de la que salieron muchos de los hombres y mujeres que administraron las finanzas de la fincas. Las mujeres se convertían en cocineras, sirvientas, esposas, amantes, recolectoras y proveedoras. Algunas incluso heredaron riqueza y posición. Matilde Dieseldorff Cu, por ejemplo hija extramarital de Edwin Dieseldoff y Luisa Cu, creció en la casa de su padre, se casó con el alemán Max Quirín y a la muerte de éste, se convirtió en propietaria de una gran finca y en una dama de la sociedad de Cobán... (Grandin, 2007: 52, 53).

Aunque no encontré datos concretos sobre el reclutamiento de los sirvientes domésticos debió haber sido tan forzado como quienes eran llevados al trabajo en las plantaciones, sus condiciones debieron haber sido igualmente precarias y sus formas de rebelarse parecidas. Así lo interpreto en la propuesta del finquero de origen Suizo Gustav Bernouilli, quien envió una carta al Jefe Político de Suchitepéquez, en abril de 1871, quejándose de lo difícil que es hacer que los indígenas vayan por voluntad propia a las fincas y que cumplan con las responsabilidades que se les da. Por eso, para que los indígenas no obstruyan de esa manera sus producciones, el exige a las autoridades locales que “se debe contar con un arreglo definitivo y estricto del sistema de mozos ó peones, arreglo que determine clara y explícitamente las relaciones que ha de regir entre el que dé y pague algún trabajo y el que lo ejecute, y que fije, al mismo tiempo, el castigo en que incurran los contraventores (Cambranes. 1985: 173). Es tan deshumanizada su visión sobre los indígenas que dice con cinismo “No hablamos de la muerte de un mozo, caso en que naturalmente el amo pierde el dinero adelantado, sino de la impunidad que encuentran tanto los mozos prófugos, como los que alevosamente piden habilitación a distintos patrones” (Ibid. 174, 175). Propone entonces controlar a los mozos desde las instituciones del Estado:

Cada Municipalidad dará orden a todos los amos, de presentar en un tiempo fijo, el apunte de todos sus dependientes: mozos, criados, oficiales, meseros: con la indicación de su pueblo natal y una observación si están habilitados o trabajan voluntariamente...cada uno de estos recibirá un cuadernito en blanco con su nombre, su procedencia, y una nota indicando si debe a algún amo o no. Este cuaderno servirá como pasaporte a su portador...El mozo que debe a su patrón y no sale al trabajo en días comunes, será castigado con trabajo público...*Añadiremos, que para la clase de mujeres que buscan acomodo, sea como criadas, sea para trabajar en las fincas, etc., se recomienda el mismo reglamento*³⁰... En lo dicho creemos haber dado las bases de un arreglo eficaz, sencillo y de fácil ejecución. Por su medio, a lo menos, se les impedirá a los mozos gran parte de sus mañas que usan para engañar a sus patrones, como la de pedir habilitación a diferentes amos, fugarse de una hacienda donde deben para trabajar en otra, usando muchas veces distintos nombres, en distintos lugares...A las municipalidades, principalmente a las de indígenas, se deberá recomendar una observancia estricta de lo ordenado... (Cambranes, 1985: 178, 179,180).

³⁰ Énfasis mío.

6.3 Comerciantas y propietarias

No todos los indígenas estuvieron sujetos al trabajo forzado a pesar de su institucionalización en todo el país. Greg Grandin (2007) analiza la existencia de una clase media indígena urbana de la ciudad de Quetzaltenango, al occidente del país, formada por artesanos, constructores, finqueros, comerciantes y elites políticas, que lograron escapar del “destino” de la mayoría de indígenas”. Desde la época colonial esta pequeña élite había acumulado tierras, poder económico y poder político, de tal manera que pudieron solventar el pago de tributos, impuestos y el trabajo forzado tanto en la época colonial como en la etapa liberal. Para Grandin, estas élites no solamente escaparon del sometimiento que sufrió la gran mayoría de población indígena, sino asumieron y participaron activamente en la transición del capitalismo cafetalero y la formación del Estado Liberal.

Las mujeres de esta élite quetzalteca eran visibles y activas en la esfera pública y participaban en casi todas las facetas de la producción y el comercio. Ellas cultivaban la tierra, pastoreaban, tejían, comerciaban, eran propietarias de tierras, de ganado, herramientas y negocios; solicitaban créditos y litigaban propiedades. A principios del siglo XIX, 400 mujeres tanto de Quetzaltenango como de los pueblos vecinos, se reunían todos los domingos en el mercado de esta ciudad. Aparte de productos agrícolas, hacían y vendían jabón, manteca, ocote, incienso, candelas, tortillas, pan y otras comidas y artesanías. Otras, generalmente las esposas de los principales, comerciaban productos textiles de alta calidad, tales como el huipil kiche’ de Quetzaltenango, miel, carne y aves de corral. “El dinero o los bienes ganados con este comercio les proporcionaron una independencia módica y, en ausencia del cabeza de familia, la supervivencia” (Grandin, 2007: 57).

Micaela Pisquiy, fue una de estas importantes mujeres. Su esposo, Santiago Coyoy, fue un líder importante del siglo XIX. Grandin (2007: 3) describe que sobre la tumba de Santiago Coyoy, en el cementerio de Quetzaltenango hay un azadón, una hoz, una espiga de trigo y un elote esculpidos sobre su nombre que denotan su posición como uno de los agricultores kich’es más ricos de la ciudad en esta época. Está vestido con el traje occidental. En la lápida de Micaela Pisquiy, balanzas del mercado y juegos de pesas penden de una canasta rebosante de productos. Ella está retratada con el huipil kiche’ y un tocoyal. De acuerdo a Grandin, su retrato, también,

deja ver la importancia que han tenido las mujeres en el mantenimiento de la identidad étnica, crucial para el ejercicio masculino del poder político y económico.

Para realizar sus actividades comerciales las mujeres necesitaban y recurrían al crédito, sin embargo, no fueran sujetas de crédito en el mismo nivel que los hombres. Los varones controlaban la producción, el comercio y la propiedad, podían recurrir a sus conexiones políticas para obtener cantidades significativas de capital; obtenían además créditos del tesoro comunitario, en contraste con las mujeres (Grandin, 2007: 58). El gobernador Anizeto López fue beneficiado con préstamos para financiar sus diferentes empresas y establecer relaciones patronales con otros indígenas. En contraste, en 1804, la señora María Salomé Quijivix, viuda del señor Anizeto López, solicitó un crédito de 1,000 pesos de la caja, pero le exigieron que un hombre de su familia, debiera firmar el pagaré. En este caso, firmó su hijo (Grandin, 2007: 59). Los hombres también tenían el privilegio social de controlar los ingresos del hogar, incluyendo, en muchos casos, los recursos de las mujeres. Esto daba lugar a cometer una serie de abusos como el dar prestadas las ganancias de las mujeres a otros hombres o utilizar sus propiedades como garantía para préstamos (Grandin, 2007: 59).

Para el acceso a los recursos productivos, las mujeres también dependían de los hombres. Los hogares estaban representados en el común por el hombre de más edad y a través de él, las mujeres tenían acceso a tierras comunitarias, pastos, leña y agua. Seguía vigente la ley colonial, que como describí al inicio de este capítulo, desautorizó a las mujeres para ser propietarias independientes. Las mujeres casadas necesitaban permiso de sus esposos para la transacción de propiedades, aunque lo hubiese comprado con sus propios esfuerzos y antes de su matrimonio. Grandin, anota ejemplos en que en ausencia de los esposos, las mujeres debían solicitar permiso al corregidor cuando realizaban alguna transacción. En 1803, Rosa López tuvo que pedir el consentimiento del corregidor para vender la tierra que le había dejado su esposo ya fallecido (Grandin, 2007: 59). En 1876, los principales de Cantel acompañaron a María Francisca Hernández para atestiguar que era viuda y aprobar la venta de las tierras “que ella recibió como legado a su nieto Juan Yac” (Ibid).

A pesar del privilegio y las ventajas de los hombres sobre las mujeres, ellas llegaban a tener propiedades compraban con los recursos de su trabajo o que heredaban, y manejaban con cierta autonomía. Pero las propietarias, viudas o solteras, tenían mayores complicaciones que los

hombres en el manejo productivo de las propiedades, por los obstáculos del acceso directo al crédito y a la disposición de trabajadores para sus tierras. Ellas tomaron distintas decisiones para el destino de sus propiedades. En 1801, Micaela Salazar vendió la casa que le había dejado Nicolás Coyoy, su esposo ya fallecido. En 1803, Rosa López, también viuda, vendió 194 cuerdas en las afueras de la ciudad, que le había dejado su marido para “comprar en el pueblo un rancho donde vivir, por motivo de ser sola, y que viviendo en el monte está expuesta” (Grandin, 2007: 60). En 1773, Jacinta Nimatuj, esposa de Lorenzo Cortés, ya fallecido, perdió la casa que le había dejado su padre, cuando una plaga mató a 16 inquilinos. Perdido el ingreso que aportaban los inquilinos, y debiendo 40 pesos al español Antonio Barreto y Pompa, Nimatuj no tuvo más alternativa que la de traspasar su propiedad. María Ignacia Coyoy, en 1840, se vio obligada a vender su casa “para poder alimentarse”. Ella había sido abandonada por su esposo siete años antes “sin haber dejado ni un real”. María Ignacia se ganó la vida abasteciendo de piedra caliza a los proyectos en construcción, con la ayuda de su hijo adoptivo Juan, de quien dijo “desde sus tiernos años ha vivido a mi lado...prestándome los servicios más importantes, andando conmigo por los caminos y trabajando sin abandonarme un solo día. En su testamento sigue diciendo “Ni mi marido, ni persona alguna puede disputarle la posesión y propiedad...con ningún pretexto”, puesto que la había adquirido con “solo mi trabajo” [y] está declarado por un juez competente que mi marido no tiene derecho alguno de mis bienes”. Pero más adelante se estipula en el testamento que si Juan llegara a saber que su esposo estuviera enfermo o sufriría alguna desgracia, debía buscarlo y “asistirlo como a su padre” (2007: 61).

Para Grandin, las elites kiché de Quetzaltenango al igual que las élites ladinas buscaban construir un nacionalismo, excluyendo a los indígenas campesinos y pobres, al mismo tiempo que las mujeres, privándoles el acceso al poder político. En 1815 las mujeres quetzaltecas del común hicieron un llamado a las autoridades españolas para que liberaran a sus esposos de la cárcel. No contando con el apoyo de los hombres de su comunidad, ni con el recurso de un escriba municipal, la petición cayó en oídos reales sordos y las mujeres se vieron obligadas a recurrir, a los hombres. De modo que cuando las mujeres hicieron peticiones autorizadas por los líderes comunitarios, como en la apelación de 1894 para que se redujeran los impuestos del mercado, se veían obligadas a hacerlo de forma que quedara subrayada su dependencia de los hombres. Para Grandin (2007: 340) esta exclusión de género y de clase no solo es una consecuencia del privilegio masculino, sino que también es la fuente del mismo.

Aparte de las mujeres propietarias y comerciantes relacionadas con las élites económicas y políticas como las de Quetzaltenango, en todo el país, desde la colonia, y mucho antes, las mujeres se han dedicado al comercio de diversos productos. Para el caso de Quetzaltenango, Grandin, plantea que la expansión de la ciudad amplió las posibilidades de empleo que ya antes ejercían las mujeres a través del comercio y de la producción a pequeña escala. Aunque los números no están separados por género, el censo de 1894 muestra que muchos oficios estaban ocupados por mujeres, tales como las criadas (869), costureras (305), tortilleras (120), lavanderas y planchadoras (189). La división del trabajo creó un gran mercado para el traje tradicional de las mujeres indígenas, que ahora y cada vez más a menudo se compran en la calle en lugar de hacerlo en casa. Esto permitió que las tejedoras más diestras y los comerciantes de productos de lujo se beneficiaran de la comercialización de las relaciones urbanas (Grandin, 2007: 185).

También el censo de 1894 muestra que el sector artesanal de la ciudad estaba estratificado, no solo entre artesanos de diferentes especialidades y oportunidades, sino también entre familias, ya que los maestros utilizaban trabajadores del hogar para hacer oficios. Los talleres artesanos, propiedad de maestros kich'és o ladinos, llegaron a emplear durante este periodo hasta 50 trabajadores. A medida que crecía la ciudad, los artesanos más selectos pudieron sacar provecho a su habilidad y controlar a los trabajadores para volverse política y económicamente poderosos (Grandin, 2007: 185).

6.4 Niñas indígenas y escuelas

Carlos González Orellana (1970) anota que la educación por medio de las escuelas de primeras letras y a través de las órdenes religiosas estaba destinada a los criollos, españoles e hijos de estos. Teóricamente esta era extendida a los hijos de los principales indígenas como un asunto de privilegio. En febrero 1563, el obispo Francisco Marroquín envía una carta al rey, expresando la necesidad de un colegio para recoger a los criollos “que están sin doctrinar”, preocupado porque no tienen los mismos comportamientos que los españoles del otro lado del Atlántico, pues no han recibido “ninguna buena educación de sus padres” y ni “nada bueno” de la leche de indias con las que han sido criados (Sanchiz, 1989: 56, 74).

En 1592 se crea el colegio “para recogimiento de doncellas pobres y pupilas ricas”. Sus reglas son estrictas pues no se admiten “mestizas de españoles o de indios, o de otra generación”.

Habían de ser “hijas de cristianos viejos que no tengan raza de moro ni de judío, ni de otra mala secta y de legítimo matrimonio nacidas” (Sanchiz, 1989: 50). Gage también registra que, a casi un siglo de colonización, las monjas de Concepción educaban a grupos de niñas, no solo enseñándoles a leer y escribir, sino a realizar trabajos manuales, aunque no menciona si dentro de estas niñas había indígenas.

A pesar de la universalidad pregonada por el Estado independiente que prometía una educación laica y republicana para toda la población, no se hicieron esfuerzos ni se destinaron recursos para involucrar a la población indígena y la educación no sufrió muchas transformaciones respecto a su herencia colonial (Taracena, 2002: 210). Con la reforma liberal de 1871 el Estado guatemalteco empezó a realizar una transformación del sistema educativo nacional, rompiendo con el gran peso de la iglesia e intentando introducir la laicidad imitando el sistema mexicano (Ibid. 210). En 1875, se publicó la ley Orgánica para la Instrucción Primaria Pública que perseguía un sistema de educación general que debía ser obligatoria, gratuita y laica. Pero, el proceder liberal retomó con más fuerza la justificación ideológica para la marginación de la población indígena (Ibid.211) El Reglamento de Jornaleros de 1877 establece que los finqueros deben crear escuelas dominicales y nocturnas para los niños trabajadoras y escuelas de primeras letras para los más pequeños. Más tarde, el Estado liberal promovió una educación segregada para indígenas al abrir escuelas agrícolas, escuelas normales y de “oficios” solo para el uso de “la clase indígena” (Taracena, 2002: 212).

De acuerdo con Greg Grandin (2007: 248) casi todos los reformadores educativos estuvieron de acuerdo en que la educación era la mejor vía para transformar a los indígenas en ciudadanos productivos. Se discutió también que el sistema educativo no fuera específico para cada casta pero a finales de la década de 1870 se había decidido por consenso general que las “peculiares circunstancias” de los indígenas requerían escuelas específicas para ellos. El mismo caudillo liberal Rufino Barrios expresó que se requería un sistema educativo para los indígenas “adecuado a su carácter”. Así los indígenas serían “indudablemente...susceptibles de mejorar”, y liberados del “estado tal de “atraso y abyección” al que les había sometido la conquista”. Se tomaron en serio proyectos ambiciosos como el de exigir que todos los maestros aprendieran una lengua indígena, pero durante las décadas de 1880 a 1890 el Estado fundó Institutos Indígenas,

destinados a enseñar castellano, matemáticas e instrucción cívica y vocacional” (Grandin, 2007: 249).

En la ciudad de Quetzaltenango, en 1880 Barrios ordenó que se estableciera un Instituto Preparatorio de indígenas. En 1890, esta ciudad tenía tres escuelas primarias para indígenas con una inscripción de 260 alumnos: 79 niñas y 181 varones (Grandin, 2007: 249). En 1892, la Escuela Nacional Elemental de Niños Indígenas tenía 47 niños, no se sabe de ellos cuántas eran niñas. Tenían un currículum de tres grados, que incluía, “nociones prácticas de la lengua patria”, matemáticas, caligrafía, dibujo, geografía e historia, moral, modales urbanos, educación física y maniobras militares (Ibid). Estas reformas se hacían bajo la dictadura de Barrios, quien en 1879, abolió la municipalidad del pueblo indígena de Jocotenango, ponía a su población bajo la jurisdicción de la capital y vendía sus tierras comunitarias para establecer el colegio de indígenas (Ibid). Nunca se creó tal escuela, en vez de ello se realizó un hipódromo.

Las élites indígenas como por ejemplo la organizada en la Sociedad El Adelanto en Quetzaltenango apoyaron a las escuelas elementales y vocacionales. Entre 1897 y finales de la década de 1920, El Adelanto estableció y administró siete escuelas: dos escuelas primarias para niñas y dos para niños, una escuela nocturna para artesanos indígenas y una escuela de arte y oficios domésticos para mujeres (Grandin, 2007: 250). Con la abolición de la Municipalidad Indígena en 1894, se afectó el funcionamiento de las escuelas. Los líderes de esta asociación hicieron una demanda legal en que decían:

Por la Escuela ya no será nuestra raza la bestia de carga, el pobre e infeliz paria sobre quien pesen todos los infortunios; pondremos en la marcha social nuestro contingente de inteligencia y de fuerza; nuestra sangre circulará en la vida nacional como factor importante y con nuestro esfuerzo se ha de robustecer y alcanzará mejor nombre y poderío la Patria de Tecúm (Grandin, 2007:253).

Presupuestos reducidos, vigilancias estrictas de parte del Estado y abstencionismo eran problemas que sufrían las escuelas indígenas privadas y públicas, que con relación al total de la población realmente alcanzaban a un número reducido de niñas y niños. Los indígenas urbanos y los hijos de familias de élite acudían más a la escuela que los niños rurales y pobres. El Estado implementó formas de atraer a los niños a la escuela, visitando las casas u obligando a los padres

a enviar a sus hijos a la escuela. Los miembros de la Asociación El Adelanto implementaron medidas parecidas.

Antes de fundar nuestra sociedad, esos indígenas no querían estudiar. Eran atrasados. Durante esos años, de 1895 en adelante, todas las madres y los padres eran campesinos, verdad, y los padres decían en esos tiempos, “no, no, nosotros no queremos que nuestros hijos estudien porque las escuelas son solamente para gente loca y nuestros niños van a ir a trabajar a la milpa, en el campo, ellos van a recolectar leña, nuestras niñas van a ir a preparar tortilla”. Los fundadores crearon la Sociedad para que nuestros niños indígenas aprendieran. Cuando nuestras rondas salieron a buscar niñas y niños indígenas los padres dijeron, “no, nosotros queremos que nuestros niños trabajen. Pero quienes no enviaron a sus niños a la escuela, nosotros los enviamos al tribunal y si todavía seguían sin enviarlos a la escuela, tenían que pagar una multa. Muchas madres decían, aquí vienen esos de la ronda, ¡escondan a los niños, escondan a los niños! Ellos escondían a los niños en hoyos en la tierra. Por eso, nuestra Sociedad se formó, para que nuestros niños indígenas progresaran a través de la educación” (Grandin, 2007: 257).

Según Edgar Esquit (2010:190), muchos indígenas no tuvieron interés en la escuela porque en principio, la vieron como un lugar que enajenaba a los niños. El trabajo importante de los niños en las labores agrícolas, comerciales y domésticas fue una justificación esgrimida claramente por los padres. Pero también la violencia contra los indígenas en las escuelas fue un factor determinante de su deserción. En las escuelas públicas, no exclusivamente indígenas, los niños y las niñas indígenas eran maltratados y muchos maestros los trataban como mozos y sirvientas al exigirles atender oficios de su casa. Pero al igual que lo hicieron las élites indígenas de Quetzaltenango, las elites indígenas del municipio de San Juan Comalapa, que Esquit estudia, consideraron que la educación sería una base importante para la transformación de la vida de la gente indígena, y era una forma concreta de desafiar no solo el poder ladino local, sino el de los finqueros, la burocracia y cualquier forma de poder que los oprimiera (Esquit, 2010:191) Estos grupos pronto se dieron cuenta que cuando los indígenas empezaban a estudiar, la política tutelar se rompía. Los indígenas se volvían “igualados”, “lamidos” y arrogantes (Ibid). De hecho, el temor por el comportamiento de los “indios educados” era ya muy viejo. El finquero de origen Aleman Paul Dieseldorf (Cambranes, 1985) había dicho que para cortar café los indios no necesitan saber leer y escribir, más bien los volvía inútiles para el trabajo agrícola. Ángela Davis (2005), plantea que los esclavistas tenían esta premisa “un negro educado no es un buen esclavo”. La auto-escolarización clandestina fue un proyecto político importante sobre el que se apoyó la lucha por la abolición de la esclavitud.

La iglesia, como lo hizo desde la colonia, siguió involucrada en la educación. En 1950, el arzobispo anticomunista Mariano Rossell Arellano funda dos escuelas para indígenas. El Instituto Santiago para varones y el Instituto Nuestra Señora del Socorro para niñas indígenas, que desde entonces han formado a varias generaciones de mujeres y hombres indígenas, bajo la ideología de “civilizar” a los indios y alejarlos de la tentación de las ideas comunistas (Chirix, 2013).

Para Esquit (2010: 192), en medio de todo, la educación formal fue una estrategia importante para el desmantelamiento de las ideas tutelaje y racismo con las cuales se justificaba el lugar de los indígenas exclusivamente como mozos y sirvientas. En este sentido, tuvo beneficios importantes en la vida social y política de los pueblos indígenas. El surgimiento del mayanismo a finales del siglo XX, está directamente relacionado con la profesionalización y las ideas de “superación” por las cuales lucharon las élites indígenas. Es en este marco, que las mujeres mayas también acceden a la educación.

7. Rasgos de una historia reciente

Parece haber consenso respecto a que, nunca en la historia posterior en Guatemala, hubo un lapso de importantes transformaciones como las que se llevaron a cabo entre 1944 y 1954, en la también llamada Primavera Democrática. Pero vale la pena agregar un punto, analizado por Edgar Esquit (s.f), en ese momento, el racismo seguía cruzaba la cotidianidad de la gente indígena. Incluso, en medio del proceso revolucionario se continuó pensando y tratando a los indígenas como mozos y sirvientas. Las desigualdades y los conflictos locales entre indígenas y ladinos, en la llamada Primavera Democrática, podrían haber aumentado por la idea de los ladinos, respecto a que estos gobiernos despertaban la “malicia” de los indígenas. Al empoderarlos, los indígenas querrían “vengarse” de los ladinos. Dos días después del triunfo revolucionario se produjo un sangriento enfrentamiento entre indígenas y ladinos en el municipio de Patzicía, Chimaltenango. En tres días de enfrentamiento murieron 16 ladinos y más de 400 indígenas. Los ladinos fueron auxiliados por el ejército. Sin negar las importantes transformaciones, las ideas nacionalistas, indigenistas, desarrollistas y civilizatorias de muchos revolucionarios, llenos de buenas intenciones, no les permitió observar las maneras en que el racismo otorgaba un fuerte poder a los ladinos, que iba mucho más allá de lo económico. O

quizás era un cambio que podría haber ocurrido, si la contrarrevolución de 1954 no hubiera llegado.

La indignación por la contra revolución generó un gran movimiento en que interviene diversos sectores. El Estado recibe con violencia todas las críticas. Inicia un periodo de gobiernos militares y de continuos golpes de Estado. Entre 1960 y 1996 un grupo de insurgentes se organizan y alzan en armas. Surgen distintas facciones de izquierda urbana, y otras que se desplazan al área rural, primero en el oriente del país, y luego en el occidente poblado por mayoría indígena. Se inicia una represión contra activistas políticos de izquierda, maestros cooperativistas, promotores, estudiantes, campesinos, maestros. Hay secuestros y asesinatos selectivos. Posteriormente se producen masacres de aldeas completas de gente indígena, que solo puede comprenderse como genocidio. De acuerdo a Edelberto Torres Rivas (2013) de cada 10 diez asesinados, 2 eran alzados en armas y 8 eran civiles. Según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), durante los 30 años de represión política hubo 200,000 muertos y desaparecidos, 626 masacres en aldeas, incontables violaciones a mujeres y 150,000 refugiados. ¿Por qué la gran mayoría de población asesinada era civil y no armada? ¿Por qué la gran mayoría de asesinados era gente maya? Son preguntas que aún no se han discutido suficientemente. Para Torres Rivas, la guerrilla fue incapaz de proteger a su base social como si lo hizo la insurgencia salvadoreña. Pero, se puede traer aquí, la misma crítica que se hizo a los revolucionarios de 1944. Mientras los activistas ladinos capitalinos, principales dirigentes de la guerrilla, fueron incapaces de comprender los alcances del racismo, este problema jugó un papel importante en el aniquilamiento de los mayas. Anticomunismo y racismo, se unieron, confundieron y alimentaron para cometer genocidio. Como dice Esquit (s.f), los campos de poder establecidos entre criollos indígenas y ladinos en la historia de Guatemala, están determinados por la dominación colonial. En el año 2013, Efraín Ríos Montt fue condenado por crímenes de genocidio y lesa humanidad, pero la Corte de Constitucionalidad anuló la sentencia presionada por el ejército y el CACIF, institución que reúne al sector económico poderoso.

En 1996 se firman los Acuerdos de Paz entre la guerrilla y el ejército de Guatemala. La cooperación internacional apoya los procesos de reinserción de la población afectada y de reestructuración del tejido social dañado por tantos años de represión. El apoyo internacional y el clima de alto al fuego, dinamiza sectores que antes de la lucha armada habían tenido una

organización importante. Surge un fuerte movimiento maya, centrado mayormente en el área metropolitana. Una de sus principales reivindicaciones es rechazar la definición de “indios”, “naturales” e “indígenas”, por ser nociones colonialistas; reivindican una herencia y una identidad como mayas. La lucha coincide con las ideas multiculturalistas de alcance global. El Movimiento maya tiene una fuerte dirigencia de mujeres. Surge también un movimiento de mujeres y feministas que interviene de forma importante en las políticas públicas. Se reestructura el movimiento campesino bastante golpeado por los años de la represión. Hasta fines de la década del 2000, el movimiento maya empieza a decaer, en gran medida por el retiro de la cooperación internacional. Detrás de las políticas culturales, vuelven la tradición del despojo a través de los proyectos extractivistas. Actualmente, el movimiento de los pueblos indígenas está en los espacios locales y en el área rural. Empresas transnacionales y gobierno, continúan con la idea vieja de que los pueblos indígenas son un obstáculo al desarrollo y por lo tanto, deben ser despojados de las “riquezas que no saben aprovechar”. Por su lado, los pueblos indígenas han levantado importantes luchas por la defensa de sus territorios.

Sergio Tischler (2009: 39), comparte las conclusiones que Severo Martínez escribió en los años 1970s., para quien en la Guatemala del siglo XX, hay sobre la continuidad de las estructuras coloniales. El eje de la reflexión de Martínez que retoma Tischler sobre la continuidad, es la forma de organización del trabajo, particularmente la preservación de la servidumbre como eje de las relaciones sociales (Ibid.40) Para Tischer y Cambranes hay suficientes evidencias históricas para concluir que la época liberal es un segundo proceso de colonización de la población indígena, esta vez fundamentada en las ideas de progreso, modernidad y civilización. Pero estos autores asocian la condición colonial con la idea de una organización feudal de la sociedad. Esquit, por su lado, plantea que no solo la época liberal, sino la historia del genocidio y los momentos actuales, pueden llevarnos a pensar en un proceso de neocolonización, pero es preciso pensar que para esto tuvo que estructurarse un colonialismo interno. El colonialismo interno se refiere a que dentro de un Estado, un grupo que se define, cultural, racial y políticamente superior, impone su dominación y control sobre otros (personas y grupos) que son definidos como diferentes inferiores. El dominador en este caso no es extranjero pero sus formas de control pueden ser definidas como actos coloniales (2010: 36, 37). Esta formación estatal ha estado vinculada con otras formas de dominación imperiales y capitalistas

de carácter mundial (Ibid) restructuradas en cada momento de la historia pero igualmente contestadas a través de diversas configuraciones políticas de los pueblos indígenas.

Reflexiones finales

Lo que he querido mostrar en este capítulo es la manera en que se organizaron las relaciones sociales, étnicas, raciales que dieron vida a las formas de dominación en la sociedad guatemalteca. La colonización como un sistema imbricado al patriarcado fue el lugar donde las mujeres indígenas se convirtieron en sirvientas no en tanto pobres ni en tanto mujeres solamente, sino en tanto mujeres indígenas. El proceso de expropiación sistemática de sus territorios y de sus cuerpos, a través del trabajo forzado, tanto en la vida colonial, como en la vida republicana, produjo formas de precariedad en las cuales se circunscribe su existencia. Pero la historia muestra que a lo largo de los siglos, no todas las mujeres indígenas han sido sirvientas en términos estrictos. Ellas han tenido diferentes maneras de participar en la vida social, económica y política de sus pueblos como lo he descrito, pero su existencia como sujeta política es negada por el imaginario que traza su existencia exclusivamente como sirvienta. A tres siglos de la colonización y a casi dos siglos de la etapa republicana, cuando las mujeres indígenas, más que nunca tienen una participación crucial en la vida política nacional, siguen siendo pensadas como colectivo-sirvientas, cuyo lugar por excelencia debiera ser la casa patronal. Por su lado, quienes realizan esta labor son pensadas como trabajadoras “pobres”, “poco calificadas”, ocultándose detrás de estas formas de verlas, la historia de expropiación de los pueblos indígenas. De manera que hay mujeres indígenas que laboran en casas particulares y otras que nunca han hecho esta labor, pero existe un imaginario social que las ubica como sirvientas en tanto colectivo. Por ello, analizaré que existen dos formas de ser sirvientas: una por condición social y otra por situación laboral. Sobre último hablaré en el siguiente capítulo.

CAPITULO 3

CUERPOS ASECHADOS Y EXPROPIADOS:

DE SIRVIENTA POR CONDICIÓN SOCIAL

A SIRVIENTA POR SITUACIÓN LABORAL

“...el trabajo doméstico no es un servicio personal, sino una verdadera obra, porque es el trabajo que sustenta todas las otras formas de trabajo,...es el trabajo que reproduce la fuerza de trabajo. El trabajo de reproducción tiene un carácter doble: reproduce la vida, la posibilidad de vivir, la persona y al mismo tiempo, reproduce la fuerza de trabajo, esta es la razón por la cual es tan controlado”.
(Silvia Federici)

Titulo este capítulo “Cuerpos acechados y expropiados: de sirvienta por condición social a sirvienta por situación laboral” porque como explico en los apartados anteriores, las mujeres indígenas no solo son vistas como sirvientas porque trabajen, muchas de ellas, en casa particular, sino que aun cuando nunca han hecho este oficio, son imaginadas como tales especialmente en las áreas metropolitanas. Cuando a las mujeres indígenas se les detiene en la calle para ofrecerles trabajo, están sufriendo asecho; sus cuerpos se ven como expropiables, utilizables, como el de la mayoría de indígenas mujeres pero también hombres. Pero verlas como sirvientas, parece no ser el problema más grave, sino que a través de ello, se les degrada, segrega, se les trata con violencia racista y ante todo, se les buscan “colocar en su lugar”, el lugar que la historia colonial les ha destinado.

Esta estrechez imaginativa de asociar “india” con “sirvienta”, se deriva tanto de una historia, de una construcción social, como de un deseo permanentemente renovado de sometimiento, porque ser sirvienta no responde tanto un oficio sino a una condición de servidumbre como discuto en el capítulo 1. Las ideas y el trato hacia los indígenas, como seres para el servicio están ligados a la anulación de un horizonte distinto de vida autónoma. Se les piensa como seres cuyo existencia solo es posible, mientras sea controlada y conducida por otros constituidos como “superiores”. Haciendo una similitud, para Ángela Davis (2005: 100) la

definición tautológica de las personas negras como sirvientes es, efectivamente, uno de los recursos esenciales de la puesta en escena de la ideología racista y esclavista.

Por otro lado, si bien no todas las mujeres indígenas son trabajadoras de casa particular, muchas si lo son o lo han sido. Ellas han reproducido “el progreso” de otras familias que no son la suya. Estas mujeres también han estado detrás de la emancipación de las mujeres criollas, ladinas, mestizas y más recientemente de mujeres y hombres mayas. Centrándome en la vida de estas mujeres, en este capítulo busco responder a las preguntas ¿Cómo las mujeres indígenas llegaron a ser trabajadoras de casa particular?, ¿Qué acontecimientos las llevaron a esta labor? y ¿Qué vida les permitió llevar esta labor? Antes buscaré realizar un vínculo entre el ser sirvienta por condición social y ser sirvienta por situación laboral.

1. Ser sirvientas por condición social

Cuando las mujeres mayas, activistas políticas de largas trayectorias en sus pueblos, profesionales de diversos campos, funcionarias de organizaciones nacionales e internacionales, mujeres vinculadas a un trabajo político relacionado con la firma de la paz, instalaron una dinámica de trabajo en el área metropolitana, desde mediados de la década de los 80s., se encontraron con que en la calle, gente ladina las paraba para ofrecerles trabajo en sus casas. “¿No quieres trabajar maría?” “¿Tal vez quieres trabajar chula?”, “¿No buscas trabajo mija?” Qué mujer maya de esas generaciones (80s.90s) no tiene una experiencia que contar al respecto. El ambiente era despiadadamente racista. El vestuario maya, que muchas mujeres jamás abandonaron, era crucial para hacer la relación india-sirvienta. No era solo que las señoras y señores, se avergonzaran de su ignorancia, cuando se enteraban que no todas las mujeres mayas eran sirvientas y que algunas devengaban sueldos mayores que los de ellos. Seguramente algunos se disculpaban por la confusión, otros en cambio murmuraban “¿Ve que lamidas!” “¿Viste que igualadas!” “¿Es el fin del mundo!” “¿Ahora ellas quieren mandar!”. Cuando Rigoberta Menchú ganó el Premio Nobel de la Paz, en 1992, mucha de la sátira y del rechazo que transpiraban los sectores de derecha –ricos y pobres- se enfocaban en degradarla simbolizándola como sirvienta. Cantidad de chistes circularon en ese entonces, donde la protagonista era una Rigoberta Menchú sirvienta doméstica, tortillera, lavandera (Nelson, 2006).

¿Qué pasaba en ese momento en Guatemala? El protagonismo de gente maya, entre ellas mujeres, estaba quebrando el paisaje que acostumbra ver la gente capitalina día tras día. Ese fue el paisaje que fundó el colonialismo español durante trescientos años; y que decidieron explotar al máximo los colonizadores liberales (desde la independencia y más enfáticamente a partir de 1871). Esa historia hizo que la ciudad no fuera de los mayas, y que si se colocaban en ese espacio, su lugar sería el de “sirvientas” y “mozos”. Así, la gran mayoría de mujeres indígenas que los capitalinos veían a diario, eran vendedoras en los mercados, sirvientas domésticas, “las nanas”, aquellas que llegaban a lavar, a planchar, las que les llevaban las tortillas calientes y de maíz puro hasta sus casas. Los hombres indígenas, que también acostumbraban a ver, eran vendedores en el mercado o vendedores ambulantes, aquellos que les llevaban los comestibles frescos a sus casas, los jardineros, los muchachos mil usos, los que transportaban sus cargas; los albañiles, ayudantes de camionetas, ayudantes de tiendas, ayudantes de oficios manuales y artesanales, y soldados rasos. Las “indias” y los “indios” también estaban en las fincas “del interior”. Eran “esas gentes” apiladas y transportadas en camiones que de vez en cuando salen en la prensa. También se pensaba en “los indios del kiche”, “¡Ah! esos que son guerrilleros! y que vienen huyendo de sus pueblos a esconderse en la capital”.

Ese momento particular mostraba que la historia había construido para las mujeres indígenas una condición social de sirvientas y para los hombres una condición social de mozos; el imaginario capitalino dominante lo evidenciaba así de forma fluida. Si bien, la institucionalización del tributo y del trabajo forzado en la colonia y el Estado liberal-republicano, fabricó para los indios, esa condición de servidumbre, había élites indígenas en muchos pueblos, que no estuvieron ligados a ello, o que desde mediados del siglo XIX estaban luchando para desligarse de la servidumbre en los espacios locales. La escolarización fue fundamental para ello. Así lo historizan finamente Edgar Esquit (2010), en su trabajo sobre Comalapa y Greg Grandin (2007), en su estudio sobre Quetzaltenango (citados en el capítulo 2). Pero para el imaginario social urbano, metropolitano y ladino dominante pareciera que no existían esos matices, “todos los indios son iguales,” “todos los indios son inferiores”, “si no son sirvientas y mozos, deberían serlo”. Si esto parece una exageración podría recordarse, tan solo algunos casos que lo describen con mucha claridad; mujeres que no solo han sido tratadas como sirvientas, sino que a partir de ello, han sufrido segregación y violencia racista. Son casos excepcionales porque ellas tuvieron la posibilidad de recurrir a los medios de comunicación o a procedimientos jurídicos.

El primer caso en ser denunciado es el de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, kiche' de Quetzaltenango, periodista y antropóloga, a quien se le vedó el ingreso al restaurante Tarro Dorado el 5 de junio del 2002; iba junto a un grupo de compañeras a celebrar una reunión. El agente de seguridad del establecimiento, en un tono amable dijo a sus compañeras, “pasen adelante señoritas” y al dirigirse a Irma Alicia le dijo en un tono grosero: “pero usted, usted no puede entrar aquí, porque a este lugar no entran mujeres con traje típico”. Ella le pidió que repitiera lo que había dicho, y el agente volvió a decir: “por órdenes superiores, a este lugar no entran mujeres con traje típico. Así que usted no puede entrar³¹” (Velásquez, 2004: 237, 238). En el año 2005, a la activista política kaqchikel de Comalapa María Tuyuc se le prohibió también el ingreso a un restaurante de la zona 10 capitalina cuando el guardia de seguridad le dijo “aquí no se permite el ingreso de sirvientas”. En el 2006 a la señora Cándida Velásquez, Tzutujil Viceministra de Trabajo, sus subalternos en las oficinas de Tecún Uman, frontera con México, al verla llegar le cerraron las puertas y soltaron carcajadas en señal de burla a su autoridad³². En el 2008 cuando Rigoberta Menchu presentó una acción de inconstitucional contra la candidatura del general Ríos Montt, mujeres seguidoras del militar le gritaron “india, andá vendé tomates a la terminal” (mercado). Estos casos fueron ventilados públicamente, pero muchísimos otros quedan ocultos a diario.

En el 2010 mientras hablaba de mi tesis con unas amigas mayas, me contaron que no era solo que en la calle les ofrecieran “trabajo doméstico”, varias de ellas eran propietarias de casas o inquilinas en sectores capitalinos de clase media o media alta. Pero era muy común que cuando abrían la puerta de sus casas les preguntaran “¿Está la señora?”; “¿Qué señora? ¡Yo soy la señora!” respondían ellas. Generalmente quienes pasaban eran vendedores; había quienes después de tratar de recomponer sus prejuicios alborotados, hablaban con ellas y otros en cambio no. Uno le dijo a Rosa María, “¡Ya dejáte de babosadas y llama a tu patrona!” Ella se rio tanto que el hombre terminó por irse sin hablarle. Morna Macloed (2014:1) narra que mientras iba con una amiga maya en la capital preguntaron a un hombre “de aspecto humilde” por la dirección del Centro San Benito³³, y el señor les respondió “señora si no necesitan sirvienta allí pueden ir a ese lugar”, asumiendo que la colega maya era sirvienta. En otro episodio Macloed (Ibid) describe la

³¹ Énfasis de la autora Irma Alicia Velásquez.

³² Prensa libre 13/01/07

³³ Es un centro de apoyo a trabajadoras de casa particular.

siguiente escena, “¡Qué bueno que ya finalmente tiene sirvienta”, le dijo el casero a una mujer británica cuando fue por la renta y la encontró en su sala con una amiga maya, también en la capital de Guatemala”.

En 1992 luego de graduarme de secretaria y de buscar trabajar en un banco de Chimaltenango, cuando llevé mi expediente un hombre le dijo al otro “aquí no buscamos sirvienta, verdad vos”. Mientras estudiaba la maestría en la FLACSO, en el 2002 y 2003, escuchaba en silencio como ciertos profesores –o más bien la mayoría- ponían en duda la existencia del racismo en Guatemala, yo me llenaba de indignación porque cuando caminaba por las calles de las zonas 9 y 10 todos los días, los guardias de seguridad, hombres pobres y ladinos en su mayoría, me gritaban “maría” mientras dejaban ir comentarios sexistas con toda la impunidad que da la calle en un país violento como Guatemala. En esa misma época recuerdo que llegó corriendo un hombre indígena y me dijo muy respetuosamente, “señorita por casualidad no está buscando trabajo, mi patrona necesita una muchacha, yo soy el jardinero; es una casa muy bonita”. Y este hombre me hizo recordar uno de mis primeros trabajos como secretaria, en 1993, en un proyecto de introducción de agua potable. Cuando llegamos a una comunidad a realizar la inauguración del proyecto, salieron unos señores a recibirnos y uno dijo a toda la gente reunida para anunciar nuestra llegada, “allí viene el ingeniero con su sirvienta”. De estos hombres recibí un trato muy cordial, al igual que del jardinero, pero su mentalidad reflejaba la configuración profunda del lugar de las mujeres indígenas exclusivamente como sirvientas.

Se puede afirmar que el contexto de los 90s, ha ido cambiado lentamente, por el mismo trabajo político –valiente- de denuncia de las mujeres mayas, y porque muchas otras, al llegar a distintos campos laborales y a profesiones que antes tenían vedados, han obligado a remover los esquemas racistas de la sociedad guatemalteca. Sin embargo, la historia de expropiación sigue arrastrándose porque a los espacios laborales que han ocupado las mujeres mayas en el pasado, se les suma, el de maquilas y tortillerías, donde se pueden ver gran cantidad de jóvenes. Para los hombres los espacios “habilitados” masivamente, además de los mencionados ya, son, el de guardias de seguridad y el de policías. Todos estos empleos suelen ser considerados “serviles” en la estructura de poder y en el imaginario social guatemalteco. Aquí se ubican los “sirvientes” y los “choleros”, según el léxico urbano capitalino.

En el tema de cambio de mentalidades. Si se pregunta ahora a la gente capitalina en la calle, con seguridad no todos dirían que las mujeres mayas solo pueden ser sirvientas. Pero la configuración de las subjetividad de los ladinos y extranjeros, como patrones, se reflejan, no solamente en el discurso, sino en el lenguaje de autoridad corporal y en el trato cotidiano con los indígenas. Una actitud de disciplinamiento, de autoridad moral y una invisibilidad de los indígenas como iguales, siguen rigiendo las relaciones incluso en espacios más democráticos, como el activismo político a todo nivel y la academia. Códigos de servidumbre como referirse a los indígenas con imperativos o con mandatos, siguen dando contenido a estas relaciones. Es decir, racionalmente puede haberse superado, en algún sentido, la idea de pensar a las indias como sirvientas, pero los hábitos se imponen y en muchos casos tienen poder de sometimiento, bien sea que se haga intencionalmente o no. Estas conductas cotidianas muestran que la dominación no solo es un problema grande y abstracto, sino que se construye y puede alterarse en los pequeños encuentros y su cuestionamiento. El siguiente ejemplo puede mostrar una de las maneras, en que un imaginario se impone, pero a la vez es criticado y en consecuencia repensado.

En noviembre del 2013, junto a mis amigas Gladys Tzul y Jova Tzul, fuimos a la presentación del libro “De “criadas” y “sirvientas” a mujeres trabajadoras con derechos. Relatos periodísticos del trabajo doméstico en América Central y México”³⁴. Una periodista participante en la mesa, para quien he colaborado en varias oportunidades en sus reportajes en temas variados, y que ha realizado un trabajo valioso sobre la realidad de las trabajadoras de casa particular en Guatemala, comentó que había sido muy impactada por la película norteamericana “The Help”. Esta película le había hecho recordar con más fuerza, la realidad de las trabajadoras de casa en Guatemala. En el espacio de preguntas y respuestas, intervenimos tanto Gladys, como yo. Gladys comento que su abuela había trabajado en su niñez y juventud en casa ajena³⁵ y ella había crecido escuchando su dura experiencia. Aproveché para preguntarle a la periodista, ¿Hasta que vio usted la película comprendió la dureza de esta realidad en Guatemala? ¿No la pensaba así antes? Y yo pregunté qué lugar tenía el análisis del racismo en la investigación considerando la historia que funda las sociedades centroamericanas. En su respuesta la periodista nos habló todo el tiempo, pensándonos y tratándonos como trabajadoras de casa. Es decir, no

³⁴ Una compilación realizado por Friedrich Ebert Stiftung.

³⁵ Es la señora Jova Tzul, una de las entrevistadas más ancianas. Hablaré sobre su historia en este capítulo.

escuchó el contenido de nuestras intervenciones, se dejó llevar por su imaginario, “indígenas igual trabajadoras de casa”. En cambio no trató así a las mujeres ladinas que intervinieron. Un colega que también estaba en la mesa, le hizo en voz baja el comentario de que éramos investigadoras. Finalizada la actividad en mención, la periodista, con mucha pena, se disculpó con Gladys diciéndole que sería bueno entrevistarnos, quizá para compensar su confusión. Al hablar de lo sucedido con Gladys, ya fuera de la actividad, ella me dijo muy tranquilamente “yo no tengo problemas con que me identifiquen como sirvienta, nada más que no lo soy”.

Las palabras de Gladys me hicieron pensar en los reclamos de las mujeres mayas que son vistas como sirvientas y que no lo son, y las críticas que sus posicionamientos podrían producir. Más de alguien ha dicho que estas mujeres se han sentido humilladas porque su condición de clase ha sido devaluada por esta situación. En este caso, ellas mismas estarían desvalorizando a las mujeres que ejercen esta labor. Me parecen que estas críticas tienen sentido, pero son apresuradas y se dicen desde el privilegio y la comodidad de no haber pasado por una experiencia similar. Como me compartió Jeanette, una amiga mestiza, “siempre dije que ser trabajadora de casa es digno, pero cuando en EE.UU me ofrecieron trabajo en la calle, por mi fenotipo de latina, la sorpresa y el impacto que me causó fue tan grande, que mis palabras de antes, no las puedo decir con la misma facilidad”.

Me parece que los reclamos de las mujeres mayas que no siéndolo son vistas como sirvientas, responde a necesidad de cuestionar el sistema de dominación que desea ver a las mujeres mayas, exclusivamente como sirvientas, no solo en un el espacio laboral de la casa ajena, sino como sirvientas colectivas de este país. Esto implica una negación, no solo de derechos, sino de autonomía, de libertad. Implica despojo, violencia, racismo y sometimiento. Este es el contexto, sobre el cual se ha construido la labor de casa particular, que necesita ser cuestionado, repensado y desestabilizado radicalmente. Teniendo en cuenta no solo la historia sino las condiciones en las cuales se ejerce el trabajo en casa particular actualmente, las retóricas de reivindicarlo como “un trabajo digno” o “un trabajo que debe generar orgullo” resultan acomodando y conciliándolo con las estructuras de dominación y desigualdad que lo sostienen. Mientras participaba como ponente en una pequeña actividad con un grupo de mujeres, en marzo del 2013, una mujer ladina del público se indignó con este análisis que hice, que con voz fuerte me dijo “¿por qué habla usted así del trabajo doméstico? Este es un trabajo tan digno como

cualquier otro, lo que debemos hacer en sencillo, tratar a la gente que lo hace, como gente que es”. Esta mujer claramente hablaba desde la comodidad que otorga el privilegio racial. Lo único que pude decirle a esta mujer fue “Si ese trabajo es tan digno como cualquier otro, por qué usted no se dedica a ello”, ¿Este es un trabajo digno para quién?

Mi planteamiento también pareció ir en contra de la reivindicación de las activistas del trabajo doméstico, como me lo hicieron ver en esa oportunidad. No estoy contradiciendo las reivindicaciones de las trabajadoras de casa, aunque tendría todo el derecho de dialogar con tales demandas. Efectivamente, las activistas reivindican este quehacer como un trabajo digno, pero el matiz importante de su demanda es que lo buscan revestir de derechos, empezando por hacer sujetas de derechos a quienes lo realizan. Demandan también un paso de la servidumbre y “la esclavitud” a un empleo con todas sus características. Además, gran parte de sus luchas históricas han ido en el sentido de pasar de “sirvientas” o “criadas”, a trabajadoras, y no solo en Guatemala, sino en toda Latinoamérica (Goldsmith, 2007; López, 2010)³⁶. Es decir, que no están pensando en dignificar las condiciones precarias que actualmente le dan contenido al trabajo doméstico. Así también se dejó ver en detalle en el foro de discusión sobre el Convenio 189, con el que abro el capítulo 1.

Retomando las ideas iniciales de este apartado, hay mujeres indígenas deseadas como sirvientas, pero que tienen las condiciones sociales y económicas para no serlo, para escapar de este lugar social; hay otras en cambio, cuyas historias no les permite escapar ni de su condición social ni de esa labor. Lo siguiente que me pregunto es cómo establecer un vínculo político entre las mujeres indígenas que son consideradas sirvientas pero que no lo son, y las mujeres que concretamente trabajan en casa particular. Es evidente la distancia entre organizaciones mayas, organizaciones de mujeres mayas y organizaciones de trabajadoras de casa particular. Resulta paradójico pero es muy raro encontrar alguna organización maya en las luchas de las trabajadoras de casa. Quizás aquí se repitan los mismos motivos de distanciamiento entre el movimiento feminista y las trabajadoras de casa particular, discutido ampliamente por muchas analistas de este tema. Las feministas han llegado a depender de las trabajadoras de casa (Pereira

³⁶ Lidia López Ángel plantea que en Bolivia “imilla” quiere decir niña tanto en lengua aymara como en quechua. Pero se usa para nombrar a las TAH de una manera despectiva igual que los adjetivos “sirvienta” o “doméstica”.

de Melo, 1993; Goldsmith, 2007). Quizás su dependencia de este trabajo, es también el motivo de la indiferencia de las y los mayas de clase media, activistas políticos en este caso.

Recurriendo nuevamente a mis experiencias, desde que inicié esta investigación no dejo de hablar de ella en cada ponencia o conferencia a la que asisto aunque el tema central no sea concretamente “el trabajo doméstico”.³⁷ En cierta ocasión una organización me pidió realizar un análisis de la historia colonial. Aproveché utilizar las historias de las mujeres de casa particular como ejemplo para pensar cómo se estructura la dominación colonial en estas vidas concretas. Un grupo pequeño siguió mi intervención y realizamos una buena discusión, luego vi, que algunos, principalmente hombres, pero no solo, se fueron levantando de su silla, se sentían incómodos y salieron a hablar por teléfono o a atender cualquier compromiso. Cuando cerré mi intervención un hombre que solo oyó el principio, me increpó diciéndome “¿que por qué eligió esas historias, licenciada?, la historia de los mayas debe ser la de los grandes héroes, la de los grandes movimientos, no “las historias domésticas”. Para poder competir con la historia occidental nuestra historia debe ser tan ruidosa como la de ellos”.

En efecto, hemos aprendido que la historia está construida por grandes acontecimientos que transforman, esos que son generados por notables personajes, a quienes casi atribuimos milagros, como si estuvieran fuera de un contexto. En esa historia los subordinados no aparecen o aparecen como periféricos. Los indígenas y las mujeres están ausentes o raramente presentes. Pero cuando ha llegado la posibilidad de desvelar la historia de las y los subordinados, tanto la academia como la política, en gran medida, reproducen los criterios dominantes sobre la historia. En los apasionantes relatos sobre la historia de los pueblos indígenas se anula, no solo la acción política, sino la existencia misma de las mujeres, o aparecen como “otras historias”, como si fueran cabos sueltos de la historia que si es historia. Lo mismo ocurre en las narrativas sobre la emancipación de las mujeres cuando las elogiadas en la historia, tienden a ser aquellas que han llegado a los campos masculinos, las que han, por fin, alcanzado los espacios de la política, pero no se ve paralelamente a las mujeres que son la mayoría, en cuyas vidas y cuerpos se ha cargado la reproducción de la vida de quienes hacen “la verdadera historia”.

³⁷ Decido mantener en reserva el nombre de las organizaciones convocantes para esta actividad.

Frente a la idea de la gran historia, la de las transformaciones visibles, la de los movimientos políticos, pareciera que no hay lugar para las historias concretas de las mujeres y algunos hombres que preparan los alimentos, que cuidan de los niños, que hacen los mandados, que limpian la casa y las oficinas, que asean los baños, que lavan y planchan las ropas, que cuidan de las mascotas, que cultivan los jardines, que pasan el café, para que quienes crean e innovan disfruten de ambientes apropiados para hacerlo. Para quienes está cautivados por la gran historia, las historias de las trabajadoras de casa particular son pasados comunes y corrientes, experiencias sobrentendidas, sobre exploradas; al final de cuentas “pasados domésticos” o “historias domésticas”. Pero son estas experiencias las que procuraré relatar. ¿Qué pasado tienen estas mujeres trabajadoras de casa particular? ¿Cómo han llegado a ser lo que son?, ¿Cómo se relaciona o vincula su historia con la historia de la gente a quienes sirven y de esta sociedad en que viven? Es decir, no es mi interés reconocerlos en la subordinación, como he explicado a una amiga extranjera que me dice como queriendo manifestarme su talante progresista, “yo los trato como a cualquier ser humano, es más he aprendido tanto de ellas, con ellas he conocido la maravillosa cosmovisión indígena”. Un reconocimiento en la subordinación genera un sentimiento de compasión mientras naturaliza una condición, pues no indaga sobre el por qué una realidad es así y no de otra manera, además no problematiza las relaciones de poder y puede facilitar la continuidad de las formas de expropiación como sucede con las superfluas políticas multiculturales frente a los pueblos indígenas.

El hecho de ver a los indígenas y a las mujeres en este caso, como sirvientas, sintetiza la idea de que son seres despojables. Y este trato, de seres despojables, es el que le ha dado forma a la institución de servidumbre y ha normado las condiciones laborales del trabajo en casa particular. He dicho en otra parte que, las condiciones que experimentan las mujeres ladinas y mestizas, en el trabajo de casa particular, no sólo están inspiradas en la idea de la servidumbre colonial sino se asientan en esa lógica. Ángela Davis muestra para el caso de Estados Unidos que “los salarios recibidos por las mujeres blancas que trabajan en el servicio doméstico siempre se han fijado en función del criterio racista que ha servido para calcular los salarios de las sirvientas negras” (2005: 100). En Guatemala he encontrado algo similar, si bien, las trabajadoras ladinas y mestizas tienen algunas condiciones para negociar mejores salarios, estos no son radicalmente distintos que los que obtienen las trabajadoras indígenas, porque este está fijado de acuerdo con una institución y cultura de servidumbre (Quayum, 2009) que no es un derivado de las relaciones

de clase o de género, sino es una servidumbre específica, relacionada a una dominación de raigambre colonial en donde la raza, el sexo y la clase se articulan densamente para darle forma y sentido.

Por esto me distancio de las nociones de “exclusión”, “discriminación”, “marginación” usadas frecuentemente para explicar la realidad de las trabajadoras de casa particular indígenas, porque estos conceptos no logran dar cuenta del proceso sistemático de expropiación que han sufrido en tanto indígenas y en tanto mujeres, como explico a partir de algunos datos de la historia en el capítulo 2. Las mujeres indígenas fueron convertidas en sirvientas a fuerza de mecanismos de despojo y disciplinamiento para lograr su “domesticación” bajo una lógica patriarcal de dominación colonial. Fueron expropiadas para luego hacerlas dependientes del sistema que las expropió. La expropiación no fue solo material y económica, sino mucho más totalizante, pues buscó crear en los indígenas además de una condición, una identidad de sirvientes y no de ciudadanos.

2. ¿Cómo las mujeres indígenas llegaron a ser sirvientas?

Cuando platiqué con las mujeres sobre cómo fue su vida antes de trabajar en casas, ellas comúnmente me respondían “antes de trabajar no tuve mucha vida”, pues la gran mayoría de entrevistadas empezó este u otro oficio en la infancia. Esta es una característica del trabajo de casa particular, en países latinoamericanos como lo relatan diversos estudios. Gabriela De Mata Hércules (2008) en una investigación cuantitativa realizada en Alta Verapaz, al nororiente del país registra que el 52% de las mujeres empezaron el trabajo en casa entre los 12 y los 15 años y un 20% lo hizo entre los 8 y 11 años. Esas suelen ser las edades en las que las niñas salen de su hogar para laborar en casa ajena, sin embargo, si se indaga un poco más en su experiencia previa, se verá que muchas de ellas han estado relacionadas con el trabajo, remunerado o no, mucho antes. Se ha abundado en los estudios sobre el trabajo infantil y el trabajo doméstico que la razón principal que ha llevado a las niñas a trabajar a tan corta edad, suele ser las “necesidades económicas” para cubrir la sobrevivencia familiar en los países del tercer mundo.

El trabajo doméstico en hogares ajenos suele ser el enganche de las niñas para migrar a las ciudades, desde donde son atraídas por la demanda constante y la posibilidad de colocarse en un empleo urbano que les provee alojamiento y alimentación. Además las llevan para realizar un tipo de trabajo que han venido desempeñando en sus propios

hogares, desde edades muy tempranas, con la esperanza de acceder a mejores oportunidades de trabajo y educación (Sánchez, 1013: 70).

La llegada de niñas y niños rurales al trabajo doméstico urbano u otros oficios, tiene limitaciones si se lee solamente a partir de la idea de la atracción de las ciudades, pues esta migración se inscribe en una relación expropiación-apropiación propia del sistema capitalista y de las economías políticas coloniales. Así, las niñas trabajadoras domésticas son expropiadas de sus familias bajo argumentos ideológicos de criarlas civilizándolas o enseñándoles a trabajar. En América Latina, ha sido muy común la práctica de las crianzas. Patricia Panato (1996:58), en una investigación realizada en Cusco Perú, relata cómo muchas familias indígenas dan a las niñas a las familias mestizas y blancas, confiando en una mejor crianza. Con mucha frecuencia este trato es con las madrinas o padrinos. Adabell Gómez Giménez (2001) analiza este mismo problema en Chiapas, México, en donde observa que los padres indígenas confían la crianza de sus hijas e hijos en familias coletas o ladinas, a cambio de educación y albergue. Este intercambio desigual, está inmerso en una cultura de servidumbre colonial en donde las familias blancas, criollas, ladinas, mestizas e indígenas con poder económico no solo aprovechan sino explotan las ideologías sobre la superioridad e inferioridad de los no indígenas sobre los indígenas, de los ricos sobre los pobres, de lo urbano sobre lo rural, de las mujeres frente a los hombres y de los adultos sobre los niños, para sacar ventaja de su poder. En una relación de servidumbre colonial, muchas veces lo económico es un factor importante pero no exclusivo. Aquí el racismo, tiene un lugar fundamental y junto al patriarcado construyen a los indígenas y a las mujeres indígenas como seres carentes, cuyo futuro debe estar ligado necesariamente a la tutela.

Así, los cuerpos de las niñas y de las jóvenes indígenas, son acechados y acosados permanentemente. Como lo expliqué anteriormente el ofrecimiento de empleo doméstico a cualquier mujer indígenas sin importar sus condiciones sociales, está anclado en una racionalidad criolla de funcionalidad colonial. Pero no todas las mujeres indígenas tienen la suerte de burlarse de quienes les hostigan para ofrecen trabajo en casa particular, muchas lo han tenido que afrontar como una realidad. Catalina una mujer de 45 años aproximadamente con quien conversé en un autobús, me contó que cuando ella era pequeña y estaba en la escuela y una vecina ladina, le insistía a su madre en que “se la diera”, Catalina rogaba a su madre para que le permitiera continuar en la escuela, y así fue. Su madre con orgullo le decía a la vecina que ella sería

diferente, “una estudiada”. En un momento de enfermedad de su padre, la vecina le ofreció amablemente prestar dinero con intereses a la madre de Catalina, pero la enfermedad agravaba hasta que su padre murió. No teniendo como pagar, Catalina tuvo que hacer lo que tanto temía, trabajar de sirvienta con la vecina. Su experiencia fue terrible, pasaron los meses y los años y para la patrona, la deuda nunca estaba saldada. Cuando algo no le satisfacía le jalaba el pelo, le daba bofetadas, le tiraba agua caliente. Un día cuando quebró un recipiente que aparentemente era caro, le raspó las manos con los pedazos de vidrio hasta sangrarla. En otra ocasión la acusó de haberle robado dinero y por esto le quemó las manos con el fuego de la cocina. Catalina recuerda y repite imitando la violencia de los gestos de la patrona “esto te pasa por india lamida”, me decía, “todos los indios son unos coches, son unos perros, son unos guerrilleros malagradecidos”. Nunca se le olvidó a la patrona, que una india “se dio el lujo” de rechazarla cuando le ofrecía “trabajo”. Catalina me contó con tanta claridad lo que ella definía como *el* “poder de los ladinos sobre los naturales”. Su desgracia se lo contaba a su madre, quien no podía hacer mucho, por las amenazas de la patrona pues eran los años más terribles de la guerra, también lo dijo a los sacerdotes de la iglesia en los cinco años en que estuvo cautiva, quienes se compadecían de ella, algunos más que otros, pero los convencían más las limosnas y los regalos de la patrona a los curas y la iglesia. Dice Catalina:

...nunca en mi vida he dado gracias a Dios por una enfermedad, pero esa vez si lo hice. Se llenó mi cuerpo de alergia. La señora no creía que yo estaba enferma, pero ya cuando era mucho, cuando ya casi me arrastraba para hacer el oficio me sacó a la calle, no porque tenía lástima de mí, sino porque tenía miedo de contagiarse. Me decía “vos tenés jioite, tenés sarna...te vas de aquí ahora mismo antes de que nos contagies.

En los relatos de las mujeres aparecen de forma reiterada las maneras en que las niñas y jóvenes indígenas eran inducidas a ser sirvientas, y lo muestran en frases como: “temprano me pidieron para servir”, “rápido me pidieron para trabajar”, “me decían que ya estaba yo bonita para trabajar”, “me miraba yo arrecha y la gente que pedía”. No puedo evitar recordar mi propia experiencia, una vecina ladina, como otras más, que cuando nos venía pasar por la calle, al igual que en la historia de Catalina, le decían a mi madre “no me das a alguna de tus hijas, ya están bonitas para trabajar”. Mi madre respondía “no porque están en la escuela”, y una de ellas decía “en la escuela se ponen huevonas” [haraganas], “hay que enseñarles a trabajar”. Pasábamos otras veces y le decían “ya lo pensaste”. Esa insistencia, que podría vivirse como un acoso racista,

convencía a muchos padres o madres que pensaban que trabajar era una condición necesaria para sus hijas, o bien, si por desgracia alguna situación las conducía a esta opción. Varias mujeres me contaron experiencias muy similares, con desenlaces distintos, como lo iré narrando más adelante. Con el relato de Catalina se puede observar que las mujeres indígenas no llegan a ser sirvientas empujadas única y exclusivamente por las necesidades económicas, sino que el modelo de sociedad que hace descansar en los indígenas y en las mujeres el trabajo de reproducción, las orienta hacia esa función a través de mecanismos coercitivos y/o violentos.

Entro ahora a considerar otra dimensión del por qué las mujeres llegaron a trabajar en casa. En la narración de su historia varias atribuyen su llegada al trabajo de casa a la falta de protección de sus padres, debido a la orfandad, a la explotación laboral, a la falta de cariño o a formas de violencia en el hogar. Estos factores se relacionan con la percepción de las mujeres, de no haber sido queridas o tan queridas por sus padres y madres, de no haber sido vistas como niñas, de haber carecido de cuidado. Varias de ellas, han vivido con un sentimiento de orfandad a pesar de tener padres, y es hasta en la juventud o en la edad adulta que buscan comprender y reconciliarse con su pasado. Marina, de 33 años resume este sentimiento así: “creo que a la gente de antes no le importaban mucho sus hijos, es como si nacimos solo para trabajar, no nos daban cariño, no sentían lástima de nosotras”. Habría que comprender cómo esta explotación de las niñas y los niños de sus hogares está relacionada a misma historia de dominación colonial, pues es evidente que esta condición ha sido aprovechada para extraer a las niñas y los niños indígenas de sus familias y explotar laboralmente sus cuerpos en otros espacios. Mientras han laborado en las casas las mujeres también han visto la abundancia material acompañada de la falta de cariño de los niños y niñas a quienes cuidan, quizás ha sido esto lo que las lleva a reconciliarse con su pasado. Pero también han visto, el cuidado y la abundancia hacia otros niños que contrasta con su experiencia de carencias económicas.

Cuando presenté hallazgos relacionados a esta situación, en una de las primeras entregas de avances de mi trabajo de campo, una compañera interpretó que la casa patronal o la casa empleadora en este caso, serían como un lugar de refugio, debido a que las niñas estarían huyendo de un ambiente de calamidad o de peligro. Esta interpretación con facilidad puede llevar a la conclusión de que los hogares pobres e indígenas, por serlos, originan discriminación y violencia para las mujeres, como se pensó en esa ocasión. Esta lógica podría ser tomada

rápidamente por acertada si se dejara de indagar en la experiencia de las mujeres en “su refugio” en las casas particulares. En efecto, hay mujeres que piensan el trabajo de casa particular como un escape de condiciones insufribles en sus hogares, pero no siempre la casa ajena resulta siendo mejor que la propia. Y la situación de vulnerabilidad en que llegan las mujeres indígenas, es comúnmente aprovechada por los empleadores obteniendo ventajas porque la falta de regulación de esta labor y su “naturaleza” ligada a la servidumbre le da potestad sobre la vida de las trabajadoras indígenas.

La pobreza, orfandad, necesidades económicas, la violencia junto a la falta de protección de los padres a las niñas son factores que las mujeres identifican como acontecimientos que han influido en su llegada al trabajo de casa particular. Es determinante el poder de decisión que han tenido los padres o los familiares adultos sobre la vida de las niñas, pero hay otras experiencias en que son las niñas quienes deciden ir a trabajar aún en contra de la voluntad de los padres. En otras historias, la orfandad ha sido la causa, y estas mujeres piensan que de haber tenido padres, su vida hubiera sido distinta. Esta relación de las niñas y los niños con el trabajo, podría leerse simplemente como una condición cultural de las familias mayas y rurales, pero esto queda superado cuando se observa la impune utilización de los cuerpos de las niñas y niños indígenas y pobres en las fincas. Sin duda, en la expropiación de los cuerpos de las mujeres y los hombres indígenas, que empieza desde la niñez, hay un sistema en que confluyen necesidades de las familias indígenas, intereses inmediatos en la generación de ingresos para subsistir, una apropiación relativa de los padres y madres de ver a los niños como fuerza de trabajo y un sistema de expropiación de la niñez indígenas, al sacarlos de sus familias y formarlos como sirvientas/sirvientes y mozas/mozos para la reproducción de la vida de las poblaciones no indígenas.

No todas las mujeres que participaron en mi investigación llegaron al trabajo de casa particular en su niñez o adolescencia, otras se vieron obligadas a realizar esta labor debido a las necesidades económicas por ser madres solas o viudas. En este caso, lo económico sí tiene un peso determinante en la decisión de optar por este oficio, como lo iré narrando en los espacios siguientes.

2.1 Orfandad, pobreza, crianza y trabajo

La señora Jova Cardona tiene ahora 90 años, es la mayor de las mujeres que participaron en este estudio. Nació en 1924, en el municipio de San Antonio Sacatepéquez del departamento de San Marcos, área Mam al occidente del país. Tenía solo un año y medio cuando su madre enfermó y murió, su padre no se hizo cargo de ella y formó otro hogar inmediatamente. Su abuela materna la acogió y cuidó en los primeros años de su vida. Jovita desde muy niña se involucró en el trabajo y la generación de algunos ingresos para *los gastos de la casa*. Teniendo entre cuatro y seis años, acompañaba a una de sus tías a vender y comprar comestibles a las fincas de café del Nuevo Progreso, San Marcos, recién convertido en municipio para aquel entonces, habiéndose deslindado de San Antonio, donde nació doña Jova.

...Cuando estuve viviendo con mi abuelita... ella hacía pan, yo lleva un cajoncito de pan para la finca... allá íbamos a vender con una mi tía. Decía ella, “procurá de llevar lo que podés aguantar y lo que no, mejor no”, decía, “porque pobrecita, yo no te puedo ayudar porque yo también llevo carga”... pues me daba mi abuelita el pan para ir a venderlo a Nuevo Progreso... se terminaba todo... después de eso, a comprar los paquetes de chiltepe a cinco centavos, traía tres, compraba banano, que me daban a tres por centavo parece, y ya llegando yo a San Antonio, a medio cada bananito... Y saber cuánto le ganaba porque era mi abuelita la que lo vendía...

De esta manera, doña Jovita desde muy pequeña se relacionó con el trabajo, como la mayoría de niñas y niños indígenas de su época. Su abuela creyó que ya estaba preparada para aprender a elaborar pan y a moler en piedra, un oficio que requería de cierta fuerza porque se trataba de triturar los alimentos bajo presión y movimiento. Aunque le hacía mucha falta su madre, se sentía muy bien bajo el cuidado de su abuelita a quien llamaba mamá.

Mi abuelita me decía, “mirá mañana te vas a levantar temprano, te lavas bien la cara mamaíta, tus brazos, mañana me vas a ayudar. Y así vas a aprender mija... a hacer pan”, me decía. “Muy bien, mamá” le decía yo... “pero te levantás cuando te despierto... a las tres de la mañana, o si mucho a las cuatro, pero temprano”. Yo me levantaba, lo que hacíamos era moler... había molino pues, pero saber por qué mi abuelita no llevaba el molido al molino, nosotros lo molíamos en la piedra [el Nixtamal o maíz cocido], y después de que terminamos de moler, a hacer pan. “Y te voy a enseñar” me decía “a hacer todo el pan”.

Mientras estaba en este aprendizaje, Jovita empezó a ser agredida físicamente por un tío. Traté de preguntar de muchas maneras a doña Jovita por qué cree que sucedió, ella siempre me

respondió “a saber, tal vez fue envidia”. Esa agresión de su tío, empezó por apartarla de su abuela y del aprendizaje del oficio de hacer pan.

Y cabalmente ya iba yo bien con la finada pero había un tío, muy envidioso, me fue a patear allí, “qué es lo que estás haciendo aquí”, me dijo, “estoy ayudando a mamá” le decía yo, “cómo que ayudando a mamá...” Ay Dios, me dio patada. Yo recuerdo que por allá me fui a caer. “¿Que es lo que quieres con la patoja si me está ayudando” le dijo mi abuelita... “¿Por qué le haces eso? “Si, ¿y tiene usted dinero almacenado para pagar su multa si viene la sanidad a encontrar a la patoja aquí?”. “Mira vé, yo lo mandé a lavar bien sus bracitos, su cara y lo envolví su cabeza con este trapo blanco, está bien aseada la patoja. Si viene la sanidad...la patojita está bien aseada me está ayudando a echar agua aquí, no es otra cosa está haciendo...” “¡Ya no vas a entrar aquí!”, me dijo. “Ah bueno”, dije yo. Me fui detrás de la casa, me fui a llorar... De allí, ya no quise mejor, porque ¿para qué?, si solo a patearme llegaba el señor.

Llegó también el momento de asistir a la escuela y Jovita fue inscrita por su abuelita. No era muy común que en la primera parte del siglo pasado las niñas indígenas acudieran a la escuela, pero hubo quienes, que como ella, sí lo hicieron. En esa misma época “doña”³⁸ Elvira³⁹, una mujer ladina, que a la vez era madrina de Jovita, “la pidió” para “criarla”. Al principio, doña Juana, abuelita de Jovita se negó porque la niña estaba en la escuela, pero “doña” Elvira insistió tanto que doña Juana terminó por aceptarlo. “Doña” Elvira pidió a doña Juana hablar con las autoridades de la escuela para permitir que Jovita estudiara solo medio día y el otro medio día sirviera en su casa.

Mi abuelita...fue a decir que solo medio día nada más porque soy pobre y no puedo sostener para que se esté todo el día estudiando, “no puede ser señora, que estudie un día, si un día son las clases”, dijeron los señores... Al fin cuando me volví a pasar con esa señora doña Elvira, allí sí, saber por qué la gente le atendieron y todo y concedieron el medio día nada más. Medio día de estudio y medio día trabajaba allí con ella.

Probablemente “doña” Elvira usó su poder como ladina, para convencer a las autoridades de la escuela, que autorizaran que Jovita se retirara medio día de la escuela para poder servir en su casa. Las casas de las familias ladinas eran vistas como espacios en que las niñas y niños indígenas podrían trabajar para “ganarse la comida”. En casa de “doña” Elvira, Jovita vivió años

³⁸ Escribo doña o señora entre comillas, porque así doña Jovita se refiere a ella, no es una etiqueta mía. Cuando no lleva comillas es una etiqueta mía.

³⁹ Cuando no hago la salvedad, los nombres que utilizo son reales. De esa manera se puede encontrar los mismos nombres en empleadoras y empleadas.

de mucho sufrimiento y allí empieza su vida como sirvienta. Fueron esos años los que le hicieron sentir el peso de la orfandad.

En el área kaqchikel del centro del país, específicamente en el municipio de San Juan Comalapa del departamento de Chimaltenango, nace en 1926 Petrona Morales Otzoy. A través de ella vendrán otras mujeres que llegarán a servir en casas particulares. Teniendo Petrona diez años, muere su madre, Camilia Otzoy, un poco antes había muerto su padre Guadalupe Morales. Ella es la mayor de cuatro hermanas y un hermano. Al quedar huérfanas y huérfano, sus tíos deciden ubicarlos o “regalarlos” en distintas casas. No se sabe con exactitud que sucedió con las pocas propiedades que les dejaron sus padres, se especula que algunos familiares se los apropiaron. No teniendo madre, ni padre, las veían y trataban como desamparadas o necesitadas de protección, situación que fue aprovechada por familiares y conocidos, familias indígenas con mayor poder económico quienes se apresuraron a *recogerlas*. Las niñas pronto fueron colocadas, porque siendo “mujercitas”, eran muy valoradas al ser útiles para los oficios de la casa. Petrona, la mayor con diez años, fue “recogida” por Fernanda y Juan Gómez, Justa, la segunda, con ocho años fue la única adoptada, por la familia de Martín Chicol⁴⁰, Filomena, la tercera, con seis años fue *recogida* por la familia Rumualdo Chirix⁴¹ y Felisa con cuatro años estuvo en varias familias y en algunos casos fue remunerada por su trabajo. Nicolás, el único niño, siendo muy pequeño necesitaba aún de cuidados. Él no fue “recogido” por ninguna familia en particular y su vida dependió de relaciones temporales que establecía con distintas familias. Quedó cuando tenía cerca de tres años y siendo muy pequeño realizaba los trabajos que requerían ciertas familias a cambio de algo de comer y a veces un lugar donde dormir. Debido a su situación, aprendió a sobrevivir y deambular en las calles. Una prima de Nicolás, cuenta que hubo un trabajo que marcó su vida, un hombre lo contrató para cuidar “chicha” (licor clandestino) en el campo, pero estando aislado, sin recursos y sin familia no tenía que comer, “cada vez que le daba hambre, dice que él tomaba un poco de chicha, eso era todo lo que tenía. Él era un niño pequeño todavía”. Nicolás enfermó de epilepsia y esto marcó el resto de su existencia que vivió entre el abandono y la soledad.

⁴⁰ La entrevistada no recuerda el nombre de la esposa de este hombre.

⁴¹ La entrevistada no recuerda el nombre de la esposa de este hombre.

Petrona quien murió en mayo del 2013, recordaba que las personas con quienes vivieron “fueron buenas”, porque les dieron de comer, un lugar donde dormir y las protegieron, a cambio del trabajo en la casa y en el campo. Cada una dejó la casa en que había sido criada hasta que se casó o unió a un hombre. Una familiar cercano cuenta que Filomena si cambió de casa, porque mientras vivía con la familia de Romualdo Chirix, tanto él como su esposa sabían tratarla bien, “cuando torteaba la señora le dejaba una grapette, le decía que era para que se refrescara porque hacía mucho calor por el fuego”, pero un hijo de ellos, la golpea constantemente, no se sabe el motivo por el que lo hacía, por eso, ella se retiró de esta familia para ir a vivir en casa del señor Benigno Raxjal y de su esposa Esteban Otzoy. El episodio de la violencia contra Filomena es muy parecido al que vivió Jovita, y en ambos casos no hay una explicación lógica, desde ellas, de tal violencia. La familiar de Filomena piensa, que el hijo de la familia Chirix “la pateaba hasta quitarse las ganas, tal vez porque la pobre era huérfana”. Petrona, Justa, Filomena, Felipa y Nicolás, al igual que Jovita, crecieron sintiendo profundamente la orfandad. Petrona me contó que la esperanza de cada una de las hermanas era casarse o unirse a un hombre, para formar una familia propia. Ninguna de ellas heredó propiedad de las familias que las criaron. Tampoco tuvieron estas hermanas, la posibilidad de proteger a Nicolás, su hermano menor, situación que siempre llevaron en su corazón con mucho dolor.

Al llegar a la adolescencia y juventud, las cuatro hermanas se casaron o unieron a sus respectivas parejas. Felipa, la cuarta hermana, se casó con Santiago un hombre cargador de bultos en Chimaltenango, murió al dar a luz a su primer y único hijo Marcial, quien actualmente es jornalero y guardián en una finca de la costa sur, y con graves problemas de alcoholismo. Marcial también creció con un grave sentimiento de orfandad, profundizado por la violencia de su madrastra. Justa, la tercera hermana se casó con Leonso Xocop, un hombre agricultor, tuvo tres hijas (Carmela, Margarita y Lala) y un hijo (Efraín); las hijas y los hijos son maestros, enfermeras y comerciantes, con una vida mejor a la de su madre. Justa murió a la edad de 60 años luego de haber luchado mucho tiempo contra la diabetes. Filomena, la segunda hija, (la única que vive aún), se casó con Salomón. Tuvo dos hijas y tres hijos, todos agricultores y comerciantes. Petrona, la primera hija, se unió con Buena Ventura Simón, un hombre jornalero y agricultor, veinte años mayor que ella. Petrona fue la segunda esposa de Buena Ventura, tuvieron tres hijas Madianita, Carmela y Rubinita, y dos hijos Avidán y Daniel. Nicolás el niño a quien nadie “recogió”, nunca se casó. Habiendo enfermado de epilepsia en la adolescencia nadie

quiso responsabilizarse de él. No se sabe con certeza quien lo interno en el “manicomio” (hospital nacional de salud mental) donde permaneció por mucho tiempo hasta la quema del hospital en 1960, de donde logra sobrevivir. En esas mismas épocas los familiares recibieron una notificación de que él estaba vivo y recomendaban llevárselo del hospital. Buena Ventura fue por él. Estuvo vivo por un tiempo más, habitando en un pequeño “corral” que otros familiares hicieron para él, espacio donde murió.

2.2 Pobreza sin orfandad: entre la finca y la casa

Petrona y Buena Ventura son los padres de Carmela Simón Morales, quien ha dedicado gran parte de su vida al trabajo de casa particular. Carmela nació en San Juan Comalapa, Chimaltenango en 1946, es la segunda de cinco hermanos. Su padre Buena Ventura se dedicaba a la agricultura, a la elaboración y venta de carbón que junto con otros familiares y vecinos de su pueblo, abastecía a muchas casas capitalinas. Su madre Petrona, además de criar a sus hijos, de estar vinculada al campo, vendía comestibles como panela, sal, ocote y huevos en el mercado del municipio. A Buena Ventura “le gustaba meterse en política”. Petrona contaba con disgusto que, a principios de la década de los 50s, se organizaron cooperativas que dieron préstamos a los habitantes de Comalapa. Buena Ventura se integró a las cooperativas y junto con otros hombres decidieron comprar una camioneta “La Carolina” para hacer viajes de Comalapa hacia la capital. Madianita, la hermana mayor de Carmela cuenta que uno de los primeros viajes que la camioneta hizo fue a Esquipulas, ella siendo una niña viajó a ese lugar. Haciendo una comparación con los buses de hoy, recuerda que la camioneta no tenía vidrios, sino se cubría con tela. Aparentemente no hubo una buena administración del grupo gestor de esta iniciativa, pues habiéndose deteriorado paulatinamente la camioneta, sin poder hacer las reparaciones con éxito, el proyecto fracasó y los integrantes del grupo quedaron endeudados. Doña Petrona llamaba a esta iniciativa “coopera tze” (coopera perros), decía que era un lugar que solo tenía como intención quitarles dinero a las familias por medio de un convencimiento rápido a los hombres, y luego eran las mujeres y toda la familia quienes tendrían que trabajar duro para pagar las deudas, y así sucedió.

Durante el gobierno de Jacobo Arbenz (1951-1954), Buena Ventura se integró a los Comités Agrarios en Comalapa, estos comités se organizan como parte de la Reforma Agraria. De acuerdo con Madianita, estos Comités promovían la repartición de terrenos sin uso y de propiedad municipal para familias pobres. Pero hubo gente que acusó de comunistas a los

integrantes de estos comités, diciendo que quitarían casas, terrenos a cualquier propietario y anularían las religiones para imponer el ateísmo. Buena Ventura fue acusado de comunista. Cuando Arbenz fue derrocado, por la contrarrevolución en 1954, Buena Ventura y otros hombres fueron capturados y estuvieron a punto de ser fusilados. Madianita dice, que los salvó el hecho de que cuando revisaron sus casas no encontraron armas, en contradicción con la denuncia en su contra y que ninguno de ellos puso oposición a su captura, seguros que no habían cometido delito alguno. Pero sí fueron apresados. Buena Ventura estuvo en la penitenciaría por seis meses. Petrona y sus hijas Madianita y Carmela iban a visitarlo. Para obtener los gastos de su viaje llevaban algunos comestibles para vender en la capital, viajaban con otras mujeres comerciantes que para ese entonces tenían puestos de venta en la ciudad de Guatemala. Luego de dejar la prisión Buena Ventura trabajó como Policía en Escuintla, no fue difícil para él, pues ya en 1932 y con veinte años, había prestado servicio militar. Al dejar la policía, Buena Ventura tomó la decisión de buscar otras oportunidades laborales en las fincas de la Costa Sur. Cuando él entregaba carbón en las casas, estableció relación con un dueño de fincas, a quien entregaba carbón también. Este le ofreció el puesto de caporal en una finca. Pero ya antes de eso Buena Ventura conocía la finca. Cuando era niño y joven, la gente de Comalapa, “era llevada” en grandes grupos de hombres, mujeres y niños para cortar café, algodón y para trabajar en los “cañaverales. Dice que esa era la orden del presidente, del gobierno que decía que todos tenían que ir, el que no va, lo llevan preso. Solo los ricos, dicen que no iban, porque pagaban a otros mozos para que fueran se fueran en su lugar”, decía Petrona. Este sucedía en los últimos tiempos del dictador Manuel Estrada Cabrera y los primeros años del dictador Jorge Ubico. Madianita dice, que hubo gente que se quedó en las fincas, y en tiempos de la Reforma Agraria fueron beneficiados con tierra. “En cambio mi papá en vez de mejorar, se fue para atrás. Después de eso nos fuimos a la finca”. Para la familia de Buena Ventura, “la política” de la revolución, o más bien las consecuencias de la contrarrevolución les afectó tremendamente, luego vino cárcel, persecución y estigma para hombres como Buena Ventura, por eso prefirió refugiarse en la costa.

Al inicio, Buena Ventura viajó solo a las fincas de Santa Lucía Cotzumalguapa, Escuintla. Así lo hacían muchos hombres. Luego, decidió llevarse a su hija Carmela para que le preparara las tortillas. Carmela se fue con seis años de edad más o menos. Le tocaba cocer el maíz, molerlo en piedra y tortearlo, preparar algún *joq'on* (salsa de tomate o pepita de ayote molido en piedra), o hacer algún *chirmol* para comer. Mientras tanto, Petrona y Madianita se

quedaron en Comalapa, para entonces ya había nacido Avidán, el tercer hijo. Madianita, fue inscrita en la escuela, pues ya tenía edad para hacerlo, empezó con “castellanización” e hizo tres años en la escuela. Pero Buena Ventura decidió que era mejor que su esposa se trasladara también a la finca. Petrona se fue por un tiempo, mientras dejó a sus hijos Madianita y Avidán viviendo solos en Comalapa. Así, se iban por temporadas. En las siguientes ocasiones se fue toda la familia, Madianita suspendía la escuela cuando debía viajar a la finca. Otras veces, dejaban a los niños solos en la finca mientras Buena Ventura y Petrona, se iban por una temporada a Comalapa. Las niñas y el niño vivieron estos lapsos como abandono, cuentan que a veces, cuando no tenían para comer y estando sus padres lejos, debían trabajar en lo que fuera. La vida en la finca era más difícil para las niñas, pues desconocían el ambiente, una vez Madianita fue picada por un escorpión y otra vez su choza se quemó totalmente en la finca, y vivieron en la intemperie hasta que sus padres volvieron de Comalapa. Madianita y Carmela, no se explican por qué había tal descuido por ellas, piensa que quizá su madre replicaba sus propias experiencias pues habiendo quedado huérfana a los ocho años, nunca experimentó niñez. Pronto las niñas aprendieron a sobrevivir en las fincas, a cazar camarones, cangrejos, peces, a sortearse la vida cuando encontraban serpientes mientras lavaban en los ríos. Pero siempre tuvieron miedo a las manadas de coyotes que se llevaban a sus gallinas o a los rugidos de las fieras.

Al pasar el tiempo, la familia se instaló de forma más permanente en la finca. Por once años vivieron allí. Buena Ventura fue caporal de la finca, su trabajo consistía en repartir las tierras a otros campesinos, para que cultivaran maíz dos veces por año, una parte de la cosecha pertenecía a los agricultores y la otra parte para el patrón y la patrona. Por el trabajo de caporal, le pagaban Q.6.00 al mes recuerda Carmela, era a finales de los años 50s. También cultivaban chile. En la época en que las milpas ya tenían elotes, Buena Ventura se dedicaba al corte de algodón, un trabajo aparte de su responsabilidad como caporal. Petrona nunca se acostumbró a la vida en la costa, enfermaba frecuentemente y adquirió paludismo. Allí ella se ocupaba de hacer los alimentos, criar gallinas, recolectar leña, cortar chile e ir a vender con toda la familia, los productos a Santa Lucía Cotzumalguapa. Por su parte Madianita y Carmela, se ocupaban de lavar la ropa, limpiar, alimentar a las gallinas, cortar chile, acompañar a sus padres con las cargas para la venta en Santa Lucía a donde caminaban cuatro leguas desde la finca. Dice Carmela “no hay reloj, solo se tantea la hora, uno tiene que caminar, ya cuando llegamos a Santa Lucía, ni siquiera ha salido el sol, todavía está oscuro...tal vez salimos a las tres o cuatro de la mañana”.

Un oficio que recuerdan tanto Madianita como Carmela era el moler nixtamal (maíz cocido) en piedra. Era un trabajo duro para las niñas. Este molido servía para la preparación de tortillas de los hombres que llegaban de Comalapa a sembrar maíz a la costa. Se levantaban a las tres de la mañana a moler, para que el amanecer las tortillas estuvieran listas. Carmela dice: “mi papá... les decía, “cuando quieren tortillas, si traen maíz, dale a estas patojas que lo hagan porque no están haciendo nada”... “Allí están las patojas, cuando quieran tortillas ellas lo hacen”. [¿Pero ustedes cobraban?] Lo cobramos pues pero muy poquito. Dos libras, cinco centavos cobramos nosotros. Y si muy caro seis centavos... si hay que cocer el maíz, quebrantarlo, tortear, necesitamos leña”. El trabajo de las mujeres y de las niñas, no era considerado como trabajo o era menos valorado que el realizado como por los hombres.

Estando en la finca, Carmela se enfermó, tendría ocho años. Según sus relatos en ese tiempo si alguien enfermaba en esas condiciones, era muy poco frecuente tener acceso a un médico, su madre hizo lo que tenía a su alcance para curarla pero requería de otro tipo de atención. Su padre Buena Ventura trajo a Carmela a Antigua, donde conocían a la Dra. Elena Trejo, una médica indígena que vestía corte y güipil de San Antonio Aguas Calientes, quien “estaba casada con un gringo”. Esta doctora había atendido a Madianita cuando enfermó de fiebre y Buena Ventura le tomó confianza porque tenía algo diferente, era amable con los pobres. Carmela fue operada, al parecer de la vesícula y la doctora la cuidó por un tiempo en su casa, mientras sus padres llegaban por ella. Con Elena Trejo, trabajaba como sirvienta una hija de Samuel Otzoy, un hombre relativamente rico, de Comalapa donde más adelante trabajarían Madianita y Carmela. Buena Ventura tenía vínculos de amistad con este hombre Samuel Otzoy. Madianita cuenta, que le impresionó la abundancia de alimentos en esa casa. “La muchacha tenía que hacer huevos bien hechitos, le tenía que salir bien redonditos, y cuando no le salía así, lo echaba al desagüe. Hacía dulces, otro tipo de comida, tenían muchas cosas”. Esta abundancia de alimentos contrastaba con la realidad que vivían Carmela y Madianita.

Debido a las complicaciones en su salud, Carmela necesitaba ser operada por segunda vez, le dejaron una nueva cita, para veinte días o un mes después, pero su padre no la llevó, hasta que las molestias y dolores se volvieron insoportables. Dos años después, ya con diez Carmela vuelve a ser operada por la misma médica, pero en el hospital nacional.

Pero la señora quien me operó [la primera vez], le dijo... “está bueno, yo le voy a operar en el hospital general, allí lo vamos a llevar a la niña, pero ella tiene que estar conmigo unos dos días, yo le voy a curar un poco aquí”... Estuve dos días con la señora, ella me dio inyección me dio pastillas así. A los dos días a media noche me fue a dejar al hospital... hasta como al mes me operaron, porque no soy solo yo, sino había cientos de niños. Y mi papá solo me fue a dejar y no llegaba, no llegaba... Ya tenía yo ocho días de operada cuando él llevo. Como vive lejos...ya estaba la operación cuando él llevo.

La dueña de la finca, o patrona de Buena Ventura supo que Carmela había sido operada en la capital, y le ofreció su casa para que la niña pudiera hospedarse y recuperarse de la operación. Este ofrecimiento fue bien apreciado por Buena Ventura pues, de no ser así, la niña con ocho días tendría que haberse transportado en los buses para llegar a Escuintla y Santa Lucía Cotzumalguapa de donde tendría que haber caminado las cuatro leguas para llegar a la finca. Esta mujer “alta, gorda y canosa”, como la describe Carmela, no cumplió con cuidar a la niña, al contrario, inmediatamente la tomó por sirvienta. Carmela duda y piensa que quizás fue Buena Ventura quien pidió a ella recibir a la niña por las penurias del viaje y no fue la señora quien se ofreció a cuidarla. O quizás esta mujer quería tomar por sirvienta permanentemente a Carmela, como solía ocurrir. Los patrones pedían a las familias que llegaban a vivir a las fincas para que sus hijas trabajaran en sus casas de fincas, en Escuintla o en la capital.

De allí como él [Buena Ventura] tenía una patrona... le dijo a mi papá, que me vaya a dejar con ella, porque ella me iba a curar otro poco también... cuando me fue a dejar allí, entonces mi papá me dijo, “te quedás pues mija, te quedás ella dijo que te va a curar otro poco aquí, yo me voy para la casa, “ah bueno”, le dije, “solo bueno y bueno y ya estuvo”. Entonces cuando se fue mi papá, me quedé yo solita. Y la señora me dice, barré, comprá afrecho, le vas a dar afrecho a un venado grande, bueno decía yo, pero no tenía zapatos. Me iba yo a la tienda a comprar afecho. Y traía yo el afrecho, “aquí está el afrecho” le digo yo a la señora, “ahora, echarle agua y lo vas a llevar al venado”. Si yo estaba operada y ella me levantaba y me ponía a hacer oficio. Bien sentía yo cuando barría, mi estómago me dolía y se movía. Tenía yo como diez días de la operación y la señora me ponía a hacer oficio. Llego mi papá conmigo hasta los quince días. Cuando él llegó conmigo, tocando estaba mi papá a la puerta y yo estaba allí esperando a mi papá. “!Te veniste papá!”, “sí”, “¿trajiste mi ropa?” “yo me quiero cambiar”, “sí”, me dijo, “aquí está tu ropa”. “Ahora ya no me voy a quedar hoy me voy a ir con usted”, “sí” dijo, “yo te vengo a traer [llevar] me dijo”, nos vamos. “Sí”, le dije, “porque la señora me pone a hacer oficio y a mí me duele el estómago”. “Vamos pues” me dijo y me llevó...

Con veinticinco días de operaba y con diez años, Carmela regresó a la finca, sufriendo los movimientos bruscos de los buses hasta llegar a Escuintla, luego a Santa Lucía Cotzumalguapa

de donde caminó las cuatro leguas para llegar a la finca donde se recuperó y siguió con su dura rutina. Carmela siempre quiso ir a la escuela como había hecho Madianita, pero sus padres no se lo permitieron, porque en ese tiempo vivían en la finca y porque Petrona siempre pensó que, el estar en la escuela se podía poner en riesgo la salud de Carmela. Estando reciente la primera operación, podría correr el peligro que en sus juegos con las otras niñas o por cualquier golpe que recibiera en la escuela, se le podría complicar, principalmente porque pensaron que así podrían evitar una segunda operación. “En la escuela hay niños traviesos y a mí me daba miedo si alguien le iba a empujar o pegar, y su operación se iba a abrir”, dice Petrona. Carmela vio siempre esto como una justificación sin sentido pues ella realizaba trabajos pesados. Así, de todas maneras Carmela fue operada por segunda vez y nunca fue a la escuela, no aprendió a leer y escribir, hasta el día de hoy. En cambio Madianita, curso los tres años, aprendió castellano y a leer y escribir.

En las épocas en que vivían en Comalapa, y después de regresar definitivamente de la finca, ellas también trabajaron con familias indígenas con cierto poder económico. Ambas trabajaron con la familia Otoy Colaj, donde opinan que fueron bien tratadas y recibían algunas monedas por su trabajo. En particular Madianita, recuerda todavía impresionada las diferencias en las formas de vivir, el cuidado de los niños, la circulación de dinero de estas familias respecto a las suyas. Carmela y Madianita crecieron con cierta rivalidad porque Carmela siempre pensó que Madianita era preferida por sus padres. Tenían un carácter muy distinto. Madianita no se enfrentaba a sus padres, no contradecía y Carmela sí lo hacía, a Madianita no la golpeaban y a Carmela sí. También Madianita aprendió más fácil a hablar castellano porque fue a la escuela, lo cual significaba una ventaja en aquel tiempo. Por estas diferencias de trato Carmela muchas veces se preguntaban si realmente Buena Ventura y Petrona eran sus verdaderos padres. Cuando Madianita tenía 14 años, le compraron un “perraje” [reboso], Carmela quien tenía 12 también quiso uno, habían llegado a la adolescencia y ambas deseaban ropa y calzado. Lo que podría parecer algo irrelevante, era importante para Carmela, pues cuando pidió un perraje a su madre, igual al de su hermana ella le dijo, que no podía comprárselo por no hablaba español. En ese tiempo “solo las ladinas usaban perraje”, y seguramente la justificación de Petrona, era que, si ella usaba perraje y no sabía hablar español sería avergonzada por las ladinas en la calle, en cambio Madianita no sería humillada porque si lo hablaba. Carmela pensó que la única manera

de obtener algunas de las pertenencias que deseaba era ganando dinero por ella misma, fue así que inició a trabajar en el corte de algodón en la costa sur, donde vivían:

Como allá hay trabajo de cortar algodón, le dije yo a mi papá “yo quiero ir a trabajar allá, quiero ganar mis centavos”, “a bueno, si querés te vas pues”. Pero tenes que caminar una legua y pasar un río grandote. Mi papá se fue conmigo fui a apuntar mi nombre. Y vivimos lejos, en la oscuridad, en las montañas. Entonces no solo yo me tenía que ir, se va a ir otra señora y con su esposo, entonces con ellos me iba a ir yo. Me tenía que levantar a las 4:00 de la mañana, yo hago mi tortilla, y llevo un poquito mi agua y sal con tortilla. Eso es lo que yo llevaba. A las cinco de la mañana nos vamos. Llegamos a las 6:00. Ya de las 6:00 nos dan un costal cada uno, a cortar algodón. A los quince días hay pago... yo ganaba a centavo la libra de algodón, y cuánto lo hacía yo todo el día, si el algodón no pesa. Haces un montón así ve, apenas pesa diez o quince libras. Y ese es lo que uno gana. A los quince días saque yo Q.7.75, nunca se le olvida a mí, Q.7.75 saque a los quince días. Entonces le dije yo a mi papá, “vas a ir a cobrar”, “está bueno” dijo y se fue a cobrar. [Al regresar dijo] “mirá hija aquí está tu pisto esto es lo que ganaste”. “A vaya” le dije yo, yo me puse contenta porque el dinero es mío. Entonces con ese dinero compre yo el perraje, porque mi mamá no quería que yo comprara el perraje. Porque no sabía hablar español me dijo...

Carmela siempre ha sido una mujer muy fuerte y muy ágil en el trabajo, características que Madianita, su hermana no tenía. Seguramente los Q.7.75 ganados en la quincena, en aquellos años, que podría ser 1958⁴², estaba por encima de lo que ganaban otras personas, incluso hombres. Con el tiempo, debido a las enfermedades de su madre (Petrona) en la costa, retornaron a Comalapa muy a pesar de que su padre (Buena Ventura) prefería vivir en la costa. Madianita dice: “Mi mamá ya no quería estar en la costa porque solo enferma se mantenía. Y le dijo a mi papá, si no te vas yo no te puedo obligar, pero yo sí me voy y ya no vengo más a este lugar, porque para mí es un sufrimiento”. Pero la decisión de Petrona tenía también el peso de la responsabilidad, tanto de ella, como de sus hijas, de “ayudar” con los gastos, pues Buena Ventura lo único que podría hacer sería sembrar maíz en un pequeño terreno, una vez al año, y hasta el dinero para comprar el abono, sería muy difícil de conseguir. Estando en Comalapa, Petrona se dedicó a vender diversos productos comestibles al por menor en el mercado, Buena Ventura se dedicó a sembrar de maíz, frijol y retomó la elaboración de carbón. Pronto nacieron Rubinita y Daniel, los hermanos menores y los ingresos no eran suficientes para cubrir las necesidades de toda la familia. Madianita, habiendo llegado a los 18 años, se casó con Víctor Cumes un joven evangélico que había decidido desde su niñez conscientemente renunciar al

⁴² Hago los cálculos a partir de su edad, pues nació en 1946.

trabajo agrícola o del campo, para dedicarse a otro tipo de oficios. Al poco tiempo de haberse casado, migraron a Chimaltenango donde establecieron su residencia y luego de ser fotógrafo se convirtió en sastre oficio que realizaría para toda su vida. Madianita formó una familia y desde allí dejó de trabajar en casas ajenas. En esa misma época Carmela tenía 16 años, y decidió por primera vez, buscar trabajo como sirvienta en la capital.

Son muchas las mujeres que antes de llegar al trabajo de casa, han dejado parte de su vida en las fincas. Este es el mismo caso de Cristina Santay, quien nació en 1974 en Olintepeque Quetzaltenango, al occidente del país. Nació en una familia Kiché. No tuvo una infancia feliz, de acuerdo a sus palabras, pues su padre y madre tenían problemas conyugales. Desde muy pequeña Cristina recuerda haber sido muy rechazada, quizás “odiada” por su madre y entonces un poco protegida por su padre. Tendría tres años cuando se acercaba a su madre y esta la corría de su lado, “hablaba sola” o le hablaba violentamente como si trataba con una adulta. Cristina después de pasar toda su niñez y juventud preguntándose por el motivo del rechazo de su madre, descubrió más adelante a que se debía: “Mi papa supo que mi mamá se encontraba con otro hombre y le reclamaba usándome para decir que yo la había visto, por eso mi mamá me odiaba porque supuestamente yo había ido con el chisme. Mi papá sabía que me usaba, por lo mismo a veces me protegía un poco. Pero yo sentía el odio de mi mamá”. Así, Cristina se había convertido en el centro del conflicto entre sus padres. Ella tenía otras hermanas y hermanos que ya trabajaban en las fincas de algodón en la costa. Cristina no recuerda cuándo ni donde aprendió a leer, lo que recuerda es que cuando iba a la costa, teniendo entre cuatro o cinco años, sabía leer los anuncios o papeles que les daban. Su padre le decía que ella tenía que saber que decía cada cosa para informarle, y así lo hacía.

La madre de Cristina se fue de la casa para vivir con otro hombre, dejando a sus hijas e hijos con el padre. Así las hermanas y el padre siguieron viajando para cortar algodón. En la finca dormían en grandes galeras, con muchísima gente. El trabajo iniciaba a las 5:00 de la mañana. El desayuno se daba en la finca, consistía en una cuchara de frijol insípido y medio cocido, dos tortillas y agua. Cortaban y llenaban costales de algodón y los llevaban hasta los lugares más cercanos donde se hacía el acopio. Tenían siempre las manos lastimadas por las espinas del algodón, pero también los pies pues a veces se caían entre los surcos cuando cargaban con los costales de algodón. El calor era insoportable y curtía sus pieles. Cristina creció

con manchas oscuras en gran parte de su rostro moreno. Al igual que contaba Carmela, debido a que el algodón no pesaba, se buscaba comprimir los costales al máximo y era pagado por libra. Al medio día recibían el almuerzo y era igual que el desayuno, una cuchara de frijol, dos tortillas y agua. “La comida era solo para mantener vivos a los trabajadores” dice Cristina. El trabajo de los niños era pagado por separado. A las mujeres y a los niños se les pagaba menos aunque hicieran el mismo trabajo que un hombre. Había muchas mujeres y niños trabajando pues se iban familias enteras. Con el trabajo de las mujeres y los niños, las familias tendrían un poco más de recursos. Esta modalidad de pago favorecía grandemente a los dueños de las plantaciones pues los niños mayores de diez años y las mujeres producían tanto como los hombres, y se pagaban menos por la misma producción. Así Cristina vivió cortando algodón por varios años, hasta que un día dejaron de recibir niños en la finca donde acudían. Cristina no supo muy bien por qué sucedió esto, pero tenía algo que ver con los derechos de los niños dice. Era la década de los ochentas, y la represión política (lo que otros llaman guerra), se había recrudecido en el país. Tal vez los finqueros no querían ser sancionados por explotar a los niños dice Cristina y por eso dejaron de recibir niños “mientras pasara el problema”.

2.3 La violencia en la familia como empuje al trabajo de casa

Cristina, sus hermanas y sus hermanos dejaron de ir al corte de algodón desde que temporalmente dejaron de recibir niños. Quedaron en su casa. Su padre y hermanas mayores dijeron que no irían sin niños porque “no tenía cuenta, iban a traer poco dinero”. En las épocas en que no iban a la finca, Cristina pudo ir a la escuela y hacía los oficios de la casa pero también trabajaba con su padre en el campo, ayudando en la siembra y cosecha de maíz y frijol. También trabajaba como *moza* en las siembras de otras personas ganando poco y menos que sus hermanos varones. En la escuela no hizo primer grado, porque el examen reflejó que su capacidad era bastante alta. La pasaron a otros grados y rápidamente terminó la primaria. “Pero era difícil estar en la casa porque él [su padre] nos vivía reclamando que solo comíamos, que no dábamos dinero, que cuando nos íbamos a ir”. Su madre no volvió más y sus hermanas mayores abandonaron la casa para irse con sus parejas, así que a Cristina y a otra hermana le tocaba el cuidado de sus hermanas y hermanos menores. Para Cristina ese era un problema difícil, pero era menos complicado que el otro por el que huyó de su casa. Un día confirmó por una coincidencia terrible que su padre violaba a una de sus hermanas mayores. Cristina aparentemente fue confundida por

su padre, quien creyó que era su hermana, y al darse cuenta del problema, tremendamente perturbada buscó la manera de huir de su casa a la primera oportunidad que se presentara. En una tienda, una mujer indígena de una familia con mayores recursos económicos, le preguntó si ella o alguna de sus hermanas querría trabajar en una casa en Chimaltenango. Cristina no lo pensó mucho, ni siquiera preguntó por el sueldo ni por las condiciones de trabajo, solamente huyó sin decir a su familia a donde.

Hay otras mujeres que no pensaron que trabajarían en casa, pero fueron empujadas a ello. Marina Sinay de 33 años, de la aldea San Jacinto de Chimaltenango, no fue quien decidió trabajar en casa, sino su madre lo decidió por ella. Cuando tenía catorce años se enamoró de un joven de su aldea, pero este no era del agrado de su madre. Ella hizo mucho para separarla del muchacho, pero no teniendo resultados sus esfuerzos, envió a Marina a una casa de Boca del Monte, un municipio del departamento de Guatemala. Allí le dijo a la señora que la encerrara y no la dejara salir para nada. Pasaron varios meses en que Marina lloraba por la tristeza y el encierro del cambio abrupto. Su madre fue por ella, un día antes que el muchacho se casara con alguien más, para que ella presenciara la boda. A Marina le cuesta comprender la conducta fría y despiadada de su madre, que fue quien la indujo al trabajo de casa particular, que realiza hasta ahora.

2.4 Pobreza sin violencia en el hogar de nacimiento

Ni orfandad ni violencia física hubo en la niñez de Blanca Fuentes, mientras vivió con su familia. Ella nació en San Pedro San Marcos, en 1956. Era la tercera hija, tenía siete años cuando se dio cuenta que los ingresos por el trabajo de su padre, no lograba comprar ni siquiera la alimentación mínima que requerían para vivir. Su padre trabajaba por día en el campo y no había trabajado todo el año, sino en ciertas épocas cuando era la siembra del maíz. En medio de las carencias económicas y el hambre, Blanca se sentía muy querida por su padre, su madre, hermanas y hermanos. No recuerda haber sufrido alguna forma de violencia en casa. “Sin embargo éramos bastantes y yo miraba que mis papas no se alcanzaban para darnos de comer a todos, pasábamos penas, hambre a veces”. Mientras se había acercado la época de asistir a la escuela, Blanca con 7 años y sus hermanas de 8 y 9, años, las mayores, dispusieron salir a trabajar a Quetzaltenango. Blanca atribuye su llegada al trabajo de casa particular, a “la pobreza”. Desde los siete años hasta ahora, doña Blanca, ha dedicado su vida a esta labor.

2.5 Viudez y pobreza

La viudez también ha sido una condición que ha llevado a varias mujeres adultas al trabajo de casa particular. Carmela, con diez y seis años, fue por primera vez a la capital a trabajar en casa, pero volvió y se casó a los 21 años, con Efraín Pichiyá, un joven dedicado como muchos a la agricultura para la subsistencia, pero Efraín también era alcohólico. Durante el terremoto de 1976, que destruyó la gran mayoría de casas en San Juan Comalapa donde vivían Carmela y Efraín, ellos resultaron ilesos. El terremoto fue devastador mayormente en el área central del país. No sabía Carmela que a su esposo le quedaban pocos días de vida. Un día, mientras estaba alcohólico y supuestamente haciendo escándalo en la calle, Efraín fue apedreado con los mismos restos de casa que había dejado el terremoto. Carmela quedó viuda con 33 años y cinco hijos pequeños: Emma, Geovani, Gladys, Elvira y Jeremías. Debido a que sus hijos eran muy pequeños, Carmela, quien ya tenía experiencia de trabajar en la capital, no quiso regresar, sino buscó trabajo en Comalapa. Allí lavaba ropa y trabajo por seis años en la casa de una mujer que se dedicaba a vender manías, roscas y dulces en las ferias. Carmela trabajaba en los oficios de la casa, pero lo que ganaba era muy poco. Esta mujer, un día invitó a Carmela, para que en vez de quedarse en la casa, fuera con ella a vender a las ferias. “Allá casi no se hace nada, solo te sentás conmigo en la venta”, le dijo la señora. A Carmela le pareció buena la idea y se fue al primer viaje llevándose a su hijo menor, de cuatro o cinco años, era una gira por Escuintla. Pero lo que Carmela no sabía ella, era los pormenores de ese trabajo. No fue tan fácil como la señora le había dicho y Carmela, no soportó la dinámica de ese oficio:

Y me fui con ella a viaje. Allá casi no se hace nada, solo te sentás conmigo en la venta. ¡Te sentás con la venta está bueno!, pero ¡acaso duerme la señora pues! ¡no duerme!... No duerme la señora. Ella me dio pastillas para no dormir. Yo no aguantaba el sueño, pero entonces el Jeremías [su hijo] tenía sueño, él se duerme. Yo no podía dormir por la venta, porque hasta la noche llega cantidad de gente... Y con las pastillas que me dio la señora, se me hinchó la boca así... y yo para ir a lavar ropa en el tanque, caminando y durmiendo... lavando y durmiendo. Hay Dios, hasta aquí, no, dije yo. Ya nunca voy a venir con ella. Salimos de Escuintla nos fuimos a Santa Lucía, después de Santa Lucía regresamos. De allí dije yo, hasta aquí no más, ya no voy a trabajar con esa señora... [¿Y la señora no dormía?] Ella no duerme. Si duerme solo cinco o diez minutos, y ya estuvo... Pero a ella no le hacía mal, está acostumbrada que no duerme... Duerme un ratito en la tarde pero de allí se levanta otra vez, pero yo no... Y ella para toda la vida hace así.

La señora kaqchikel con quien trabajó Carmela, en su pueblo y luego la acompañó a “viaje”, forma parte de una próspera red de comerciantes, mujeres y hombres, que por muchos años han viajado de feria en feria vendiendo roscas, manillas, dulces. Otros comerciantes también tienen juegos como futíos, loterías, juegos de niños. Ellos han venido empleado a mujeres y hombres sobre todo jóvenes del mismo municipio. El hijo último de Carmela, también trabaja en las ferias, viajando con estos comerciantes, solo que no son de Comalapa. La paga en estos espacios, es generalmente baja, los jóvenes ganan salarios similares a lo que obtienen en casas particulares. Regresando con Carmela, estuvo trabajando otro tiempo en su pueblo, lavando ropa, *trabajando por día*, hasta que un día dispuso nuevamente salir a trabajar a la capital, con la esperanza de que allí ganaría mejor al menos para darles de comer a sus hijos.

Marina, a quien su madre había enviado a Boca del Monte cuando tenía catorce años, para evitar que se viera con un muchacho que no era de su agrado, conoció a otro hombre, este era salvadoreño. No estaba muy segura de querer hacer una vida en pareja. Este hombre según dice Marina “le tenía mucho cariño”, pero ella no sentía lo mismo. Se juntó con él porque pensaba que era mejor a quedarse sola, además, quiso convencerse de que el amor por él vendría después. Vivió varios años con su pareja, la vida no siempre fue tranquila porque muchas veces él la agredía física y verbalmente. Tuvieron una niña, pero un día él murió repentinamente, al parecer de un ataque cardíaco. Marina quedó viuda cuando tenía 21 años. Además, la familia de él la acusó de haberlo envenenado y con esa justificación trataron de quitarle a su hija. Sin su compañero y con una hija, se vio obligada a hacer lo que antes ya había hecho: trabajar en casa particular. Supo de un trabajo en Chimaltenango, con una familia indígena de comerciantes prósperos, donde trabajó cinco años.

Débora de 27 años, también quedó viuda y con dos hijos, a los 24 años. Su esposo era chofer de tráileres y camiones, llevaba productos por toda Centroamérica. Luego se convirtió en pastor. Débora cuenta que llevaba una vida tranquila, teniendo lo necesario para vivir. Pero también vivió episodios de violencia. En varias oportunidades su esposo la golpeó. Una vez, le dio un golpe tan fuerte que le sangro una oreja. Los familiares de Débora, llamaron a la policía y apresaron al golpeador, pero ella misma se encargó de sacarlo de la cárcel, pues necesitaba que “le pasara el gasto”, y estando en la cárcel él no podía trabajar. A partir de esta experiencia, su esposo dejó de golpearla. Hace tres años, su esposo se preparó para hacer una visita a una iglesia

cercana, no quiso que nadie lo acompañara. Se despidió como presintiendo que no iba volver a ver a su familia, Débora sentía lo mismo, días antes se mantenía llorando con mucha tristeza sin saber por qué. En ese viaje su esposo tuvo un accidente y murió. Débora no esperaba tener un cambio total y repentino en su vida. Sin haberse recuperado de la tristeza y la depresión, sabía que necesitaba hacer algo, para darle de comer a sus hijos y luchar para que ellos fueran a la escuela. Su padre la ayudó también con los gastos, pero ella no quería depender de sus padres. Tenía vínculos en la capital pues había vivido ya un tiempo con su esposo. En una oportunidad que tuvo, viajó a la capital, donde sería su primer trabajo formal en casa particular.

2.6 La escuela en la vida de las trabajadoras de casa

En 1930 y con siete años Jova había ingresado a la escuela, una situación no muy común para la época. Edgar Esquit (2010: 190) afirma que los ladinos vieron la escuela como un espacio que les pertenecía no así los indígenas, quienes no tuvieron mucho interés, porque en principio vieron la escuela como un lugar que enajenaba a los niños. El apoyo que los hijos daban a los padres en los trabajos agrícola y doméstico, o en las fincas fue una justificación importante que limitó el acceso de las niñas y los niños indígenas a las escuelas. Los ladinos también intervinieron en la restricción del ingreso a la escuela de los niños indígenas. Vimos anteriormente que Jovita tenía una madrina llamada Elvira, quien pidió criarla, pero esto implicaba retirarla de la escuela. La abuela de Jovita fue a la escuela a hablar con las autoridades para que permitiera que Jovita estudiara solo media jornada y la otra media jornada sirviera a Elvira, pero las autoridades no lo permitieron pues en esa época se estudiaba todo el día. No habiendo tenido éxito con esta petición la abuela de la niña, Elvira usa su poder de mujer ladina y le autorizan tener a la niña medio día en su casa con la condición de que el otro medio día acudiera a la escuela.

Doña Jovita recuerda con lágrimas sus años de grave sufrimiento con Elvira como lo describiré más adelante, pero cuando habla de la escuela sus emociones cambian, de esos recuerdos habla con alegría. Su padre fue maestro, pero siendo alcohólico no pudo ejercer esa profesión, sino se dedicó a trabajar como jornalero y apicultor en las fincas. Jovita sentía la escuela como un refugio comparado con la crueldad de la casa de Elvira, el aprendizaje en la escuela se le facilitaba mucho, pero su mundo, a esa edad, estaba ya configurado por el trabajo doméstico, por eso, además de cumplir con éxito con las tareas de la escuela, ayudaba a elaborar la alimentación y hacia los “mandados” de las profesoras, especialmente de la directora y de su

hija, durante el tiempo de *recreo*. En vez de jugar como otros niños, “me interesaba más ir a lavar sus trastos, ir a lavar nixtamal llevar al molino y dejar envuelto sus tamalitos”.

...yo no jugaba a la hora de recreo... [a] la directora con una hija... les habían dada una cocina y sus cuartos para dormir... Entonces le decía yo a la directora, “directora tienen nixtamal”, “si hay” me decía, “lo voy a dejar al molino”, “gracias”, decía. Entonces lo iba a traer... llevaba el mantelito para taparlo y me daba el dinero, un centavo. “Hay don Domingo por favor me va a moler el molido de las profesoras”, “ah es de las profesoras, ah bueno, lo voy a hacer ahorita... y llegaba... El doblador [hojas secas de maíz] lo iba a remojar en la pila...y empezaba a envolver los tamalitos. Y la señora sentada a la orilla de un ariate, le llevaba los tamalitos ¿está bien el tamaño?, si está bien gracias. Entonces los dejaba envueltos... ya los dejaba puestos en el fuego... “seño deje puesto el tamalito pero saber si es muy temprano”... cuando terminamos las clases ya solo vamos a almorzar. Y ellas estaban agradecidas con eso... Más me querían las profesoras.

Muchos profesores en estas épocas, y seguramente en la actualidad, trataron a las niñas y los niños como pequeños sirvientes y mozos porque en su imaginario todo indio o india está acostumbrado a servir con gusto. Los indios tendrían “el privilegio” de servir a la autoridad. De esta manera, este tipo de maestras y maestros contradecían uno de los ideales de la educación, que era alejar a los educandos de la servidumbre para convertirlos en ciudadanos. En este ejemplo, parece ser que Jovita servía con gusto a las profesoras, también porque era una manera de ganarse su afecto, pero las profesoras no se negaban, sino disfrutaban de este privilegio que les otorgaba comodidad. Edgar Esquit (2010) plantea que en esta misma época en San Juan Comalapa, las élites indígenas tuvieron acceso a la escuela, pero había profesores que también encargaban a los niños indígenas el hacer sus “mandados” personales, hacer la limpieza de sus casas o alimentar a sus animales. Doña Suleima Ojer, quien participó en el foro para promover la aprobación del Convenio 189, que narro en el primer capítulo, también cuenta que su primer trabajo en casa fue cuidando a los hijos de su maestra. Con seguridad las maestras y los maestros no le pedían a cualquier niño hacer sus oficios, cuidar a sus hijos o hacer los mandados, estos tenía que ser niños indígenas o pobres. Los niños de las élites ladinas no eran propensos a ser vistos como sirvientes, pero si los niños de las élites indígenas como lo plantea Esquit (2010) y Grandin para el caso de las élites indígenas de Quetzaltenango (2007).

Y más que una reproducción individual, Emma Chirix (2014) muestra como esta idea de las niñas indígenas como sirvientes se institucionalizó en espacios educativos como el Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro. Este instituto destinado especialmente para la educación de

niñas indígenas fue creado los años 1950 junto a su par, el Instituto Indígena Santiago, este último para educar a niños indígenas varones. El arzobispo anticomunista Mariano Rossell Arellano, fundó estas dos instituciones con el objetivo de acercar “el progreso” y la “civilización” a los indígenas y alejarlos de la posibilidad de que abrazaran el comunismo. Con la muerte de Rossell Arellano el instituto de mujeres es dirigido por las monjas Betlemitas quienes instauraron una férrea disciplina de orden y limpieza que recaía en las niñas indígenas. De acuerdo a esta investigadora, nunca se contrató a alguien que limpiara y ordenara el establecimiento monástico, porque se daba por hecho que era un trabajo perfectamente posible para las niñas indígenas. Algunas monjas también premiaban a las estudiantes *serviciales*, a aquellas que estaban cerca de ellas limpiándoles los ambientes, haciendo los mandados y ayudándoles en la preparación de sus alimentos.

Jovita era apreciada por sus profesoras, no solo porque era *servicial*, sino por sus habilidades como estudiante, “estaba muy adelantada” respecto a las otras estudiantes. Cuando las profesoras de párvulos estaban ocupadas o no llegaban, la destinaban a ella para dar clases a las niñas y niños. Eran cincuenta niños, recuerda. “Me decía la profesora, póngale diez palitos... que los hagan bien... Pero yo les ponía en el pizarrón números del 1 al 10”. También participó en la escuela de varones, “resolviendo problemas que los niños de tercer año no podían”. Al finalizar el tercer año, las profesoras y el alcalde se pusieron de acuerdo para solicitar a la abuela de Jovita, que le permitiera hacer el cuarto año y así obtener el título de profesora.

El señor alcalde del municipio... llamo a mi abuelita... para que me dara lugar que yo sacara mi cuarto... la directora... había dispuesto de darme de una vez el grado de sexto, entonces yo ya podía trabajar... el señor alcalde... me dio una nota, para que lo leyera delante de mi abuelita, allí estaban las profesoras. “ya vio” le dijo el señor alcalde, “la patoja ya está bien adelantada...” [El profesor de la escuela de varones también se unió al grupo de profesoras que estaba apoyando a Jovita]. Ellas decían “que saque su cuarto y ya le van a dar trabajo”, porque nosotros vamos a hablar con el jefe político, porque era don Idígoras Fuentes el jefe departamental de San Marcos... Le vamos a explicar... que son familias pobres y que le den trabajo. Nosotros nos vamos a encargar de eso, doña Juana, usted no tiene nada que ir a hablar, nosotras somos. También el alcalde dijo, yo me voy a unir con las profesoras, y lo vamos a lograr. Pero no, que no y que no [dijo su abuelita]. Decía yo, lástima si no, yo hubiera sido otra, pero era la palabra de mi abuelita.

En vez de hacerse profesora, Jovita destinó su adolescencia y juventud a ser sirvienta, como ella dice. Trabajo en su pueblo y en el municipio de Tajumulco, antes de irse a la capital. Cuando iba

de visita a San Antonio su pueblo, encontraba a sus compañeras ya siendo maestras, “nosotras ya estamos trabajando, así estuvieras ya, si vos ibas más adelantada que nosotras, decían. Había una que se llamaba Josefina Cifuentes, “hay Jovita lástima que te fuiste, estuvieras trabajando, allí donde yo llegué necesitabas otra, allí estuvieras”. “Si, pero mi abuelita no quiso”. “Si, tan mala la señora, no quiso”, decía. ... Yo lamento ahora, pero mi abuelita fue la que no quiso...

Madianita Simón, con 70 años, al igual que Jovita, relata con mucha alegría sus recuerdos de la escuela en Comalapa, un pueblo de gran mayoría indígena. Era la más pequeña del aula cuando estaba en castellanización, por eso su maestra la sentaba en sus piernas todavía. La escuela le gustaba, pero igual que Jovita, no jugaba en los recreos, sino prefería hacerles las planas o los deberes a otras niñas, o desenredar los hilos de sus bordados, y cobraba algunas monedas por su trabajo. “Como había niñas que tenían padres con dinero, entonces les daban dinero para ir a la escuela, en cambio a mí no me daban nada”. Esos pequeños ingresos, los ahorra, con ello compró algunos trastos de porcelana china que aún conserva, o usaba sus ahorros, para cuando sus padres se iban a la costa y los dejaban solos en Comalapa. Su escolarización era interrumpida cuando debían viajar a la costa por temporadas, “una vez que mi papá nos llevó a la costa, cuando regresé todas mis compañeras ya sabían dividir y yo no”. Madianita también quiso ser maestra, ella y sus maestras estaban seguras que tenía capacidad para serlo, pero sus padres prefirieron que trabajara porque creían que no podrían conseguir el dinero para los gastos de la escuela. Solo obtuvo el tercer grado y su viaje permanente en la costa por varios años, la alejó definitivamente de la escuela.

Carmela, hermana menor de Madianita, no estuvo en la escuela, “ni un día”, como dice. Fue llevada a la finca antes que Madianita, luego por ser operada y requerir de una segunda operación, su madre Petrona pensó era mejor cuidarla. Pensaba que en la escuela, sus juegos con otras niñas la podían poner en riesgo. Carmela nunca compartió esta justificación, pues en las fincas y la casa hacía un trabajo duro que no se comparaba con el juego de las niñas en los recreos de la escuela. Ella piensa que hubo una mayor preferencia por su hermana. Hasta ahora, con 68 años, Carmela no sabe leer. Fue alfabetizada pero no logró aprender a leer, solo maneja bien los números, lo que es suficiente para manejarse sin problemas en la capital. Ella es muy independiente, viaja sola de un lugar a otro. No haber ido a la escuela también fue la experiencia de Blanca Fuentes, ahora de 58 años. Cuando cumplió siete años, debido a las penurias de

hambre y escasas, en vez de pensar en ir a la escuela, dispusieron ir a buscar trabajo junto a sus dos hermanas mayores. Blanca nunca aprendió a leer y así ha trabajado en la capital desde los diez años hasta ahora.

Cristina, ahora de 39 años, comparte con doña Jovita su capacidad de aprendizaje. Ella no recuerda donde ni cuando aprendió a leer, pero si recuerda poder leer, los letreros u otros papeles que les daba en la finca cuando iban a cortar algodón. Cristina, cuando ingresó a la primaria, fue elevada a otros grados, por su alta capacidad. Terminó la primaria sin ninguna dificultad, pero por falta de recursos y de apoyo de su padre no logró continuar estudiando. Mientras trabajaba en casa, en Quetzaltenango, ya siendo adulta, realizó los básicos, sacó un bachillerato y luego empezó la carrera de Derecho Ambiental en la Universidad Rural. Con grandes dificultades económicas, por los bajos salarios a pesar de tener dos trabajos, uno durante el día y otro durante la noche, realizó varios semestres de esa carrera.

Marina, de 33 años, también fue a la escuela solamente dos años. No había recursos para que continuara, tampoco sus padres lo vieron como prioritario, más aún para las mujeres. Ella recuerda que cuando iba a la escuela su madre iba a buscarla para decirle que debía cuidar a sus hermanos o hacer alguna comida, ella debía abandonar el aula para cocinar, lavar o tortear. Dice que su madre nunca tomó en serio la escuela para las mujeres; los deberes les parecían una pérdida de tiempo. Tanto la madre como el padre de Marina y sus abuelos habían trabajado también en fincas de la costa sur, donde habían aprendido que “la escuela solo era para la gente ladina, y para los hombres, porque necesitan firmar y votar”.

3. Reproduciendo la vida y el *progreso* en las familias ajenas

Mientras escribía estas líneas, escuchaba por casualidad un programa de radio en que una anciana de San Marcos, hablaba de la celebración de sus 70 años de matrimonio, de lo orgullosa que estaba de haber tenido diez hijas e hijos, todos profesionales, médicos, ingenieros, abogados. Habló de cómo su familia tuvo que trasladarse de San Marcos a Quetzaltenango y de allí a la capital, para cumplir sus claros propósitos de darles educación y una buena vida a sus hijas e hijos. El locutor la puso como un ejemplo de progreso, a lo que ella aprovechó para decirle a la gente que dejara ya la pereza y la ignorancia, dijo “lo más difícil en este país es la mentalidad retrógrada del campesino”, refiriéndole a los indígenas. Las palabras de esta anciana me hicieron

recordar, por un lado, la intensa vida laboral de las trabajadoras de casa, en quienes no tiene lugar la palabra pereza. Por otro lado, rememoré los relatos de las empleadoras, quienes estando en sus pueblos siempre dispusieron del trabajo de las sirvientas, y cuando migraron a otros departamentos o a la capital, las “llevaron” consigo o enviaron a por niñas o jóvenes de sus propios pueblos para servir en sus casas. Años más tarde, las hijas e hijos de las empleadoras son profesionales que dirigen empresas o están en puestos clave del gobierno, mientras ellas siguen sirviendo siguen haciendo este oficio.

La situación de la que se enorgullece esta mujer que hablaba en la radio, nos desvela quién o quienes aportaron, no solamente su fuerza de trabajo, sino su propia vida, para que otros pudieran vivir en las condiciones que ella menciona. A quienes ella llama ignorantes y retrógrados, debido a las condiciones de la misma historia, debieron dejar, desde la tierna infancia a su familia, para dedicar toda o parte de su existencia a este trabajo duro, tedioso y exento de regulaciones. Sin el trabajo de estas mujeres, hubieran sido las mismas mujeres de estas familias, quienes tendrían que haber sacrificado sus vidas, por el progreso de los hombres, como suele suceder en muchos casos, o quizás los mismos hombres no hubieran tenido todas las facilidades para cumplir con sus propósitos. No solo las mujeres indígenas y pobres destinaron su vida a la servidumbre en estas familias, sino los hombres indígenas también lo hicieron simultáneamente y en otros ámbitos igualmente de la reproducción.

Detrás del progreso de las familias que ahora gobiernan o que dirigen desde distintos ámbitos este país, se esconde el trabajo de reproducción realizado por mujeres y hombres indígenas.

3.1 Experiencias de trabajadoras de casa entre 1930 – 1959: al margen de la Revolución

Era principios de la década de los 30s, del siglo pasado, Jovita tendría entre siete u ocho años cuando su abuela Juana decidió “dársela” a Elvira, una mujer ladina, que como he dicho era su madrina. “Mamá les vas a decir a ella”, le dijo su abuelita. Sentadas en la sala, en la casa de su hija Rosa Tzul, de su yerno Delfino Tzul, y de las hijas de ambos, en el cantón Paquí de Totonicapán, doña Jovita derrama lágrimas mientras recuerda la época de su vida con “doña” Elvira. Busca cómo verbalizar el sufrimiento que aún siente al hacer memoria de esos años. Han pasado ochenta y dos años desde que llegó a esa casa y los recuerda como ayer. Elvira era una

costurera, su esposo trabajaba con un abogado, tenían varias hijas e hijos. Cuando pregunté a doña Jovita, si las hijas y los hijos ayudaban con los oficios de la casa, ella me respondió que no, sus padres cuidaban que ellos se dedicaran exclusivamente a estudiar para que fueran profesionales, mientras que Jovita y otra niña también indígena, hacían todos los oficios de la casa, atendían trabajos del campo, además de alimentar a los trabajadores. Siempre hubo dos “sirvientas” dice doña Jovita, atendiendo las necesidades de la familia.

Dentro de la casa Jovita y la otra joven, hacían la limpieza, lavaban la ropa de toda la familia, planchaban, hacían todo el proceso de cocer maíz, llevarlo a moler y hacer los tamalitos que se acostumbraba a comer diario y en los tres tiempos de alimentación. Hacían la comida para toda la familia y también para los trabajadores del campo, que sembraban maíz, frijol otros cultivos. Todo este trabajo lo hacían bajo el regaño y el mal humor de esta mujer, Elvira. Aparte de todos los quehaceres de la casa, las niñas debían llevar sobre su cabeza los alimentos al campo, y de regreso traer una carga de leña cada una. En épocas de siembra, las enviaban con una red de abono sobre sus cabezas, que debían repartirlo en los sembrados y de regreso llevar igualmente una carga de leña para la casa de los patrones. Es decir, que se explotó el cuerpo de las niñas, tanto para los trabajos domésticos como agrícolas, como se hacía con los indígenas a nivel del país. Para doña Jovita, el trabajo más sufrido que hizo en aquella época de su niñez, fue soportar las cargas que sobrepasaban sus fuerzas y sentir hambre sin tener las posibilidades de mitigarla cuando quisiera. Ella piensa que por las cargas pesadas y la falta de comida, quedó pequeña de estatura.

... y echaba yo el tamalito, de allí el atol, de allí la olla de comida...de allí iba a bajar los trastos para llevarlo en una canastía con orejas, y ahora ¡quien me va a echar el canasto en la cabeza!, hay Dios, por Dios usted, cuando me acuerdo yo lloro [llora mientras habla] yo sufrí mucho en esa casa, mucho, mucho sufrí, hay Dios... Había otra muchacha, que yo le digo pues que nos levantaban temprano y nos mandaba a dejar abono entre la milpa y como había leña hecha, de regreso una carga de leña. A veces hacíamos dos viajes con la muchacha, y dos viajes de sacar abono y dos tiempos de leña. No había tiempo perdido... y de allí veníamos... pero ella no decía pues, vengan a tomar café, ya hice el café, dijera, hay Dios, aunque uno con hambre no, no decía nada. Y yo tenía hambre... Si nos daban... pero ya que ellos estaban comiendo... Un vasito de café y si uno no procura de comer, recogen el resto de tamalito [de la mesa].

Cuando Jovita es retirada de la escuela, Elvira aprovecha no solo para cargarla de más trabajo, sino para establecer un control total sobre su vida. Usó el poder que le daba el ser ladina,

madrina y adulta, para aumentar en la niña el sentimiento de carencia, de orfandad y de abandono. La aisló del contacto con su abuelita y la castigaba si le informaba de su situación, por eso Jovita no contaba sobre el sufrimiento por el que estaba pasando “no tenía yo con quien llorar y decir que estaba sufriendo de verdad. Siempre me hizo falta mi mamá, yo lloraba pensando que hubiera pasado conmigo si ella no se hubiera muerto. Tal vez no hubiera sufrido tanto”. Elvira nunca dio salario a Jovita, solamente le compraba algunas prendas de vez en cuando, y le vivía reclamando el valor de lo que le daba. “Cuando quería me compraba una pieza de ropa, pero... me decía “... de balde te compre tu ropa, de balde””. La señora no se sentía obligada a pagarle a la niña, al contrario, la obligaba a agradecer por el favor de criarla. No quería Elvira renunciar a los privilegios y comodidad que le daba el tener sirvientas a su disposición, por eso quiso comprar a Jovita en varias oportunidades.

Lo que quería hacer la señora dice, esa doña Elvira, como hacerle carta venta a un animal... así lo que quería ella... mis tíos dice que dijeron “no es un animal, es una persona, no, no le podemos hacer una carta venta, ¿cómo va a hacer eso? ... si usted quiere tener a la patoja allí téngala. Pero dele su alimentación y dele su ropa, porque la pobre está muy mal” así dice que dijeron mis tíos... “Si va a hacer así Dios me guarde, entonces no va a tener libertad, de venir a la casa con mi mamá...no queremos eso. Que se esté libre la patoja”, dice que dijeron.

No sería exagerar si se compara la situación en que vivía Jovita, con una forma concreta de esclavitud, principalmente por la idea de la compra, eliminando de esa manera cualquier vínculo con su familia, que podría fastidiar la libertad para explotar al máximo su cuerpo. Aunque la compra de Jovita, se vio frustrada por negarse la familia a ser “tratada como a un animal”, el trato cruel que continuó recibiendo, no fue advertido por la familia, porque confiaban en la solvencia moral de esta mujer, en tanto madrina de la niña y en tanto ladina. Diversos estudios realizados en América Latina, especialmente de América del Sur (Schellekens y Van der Schoot, 1993; Panato, 1996) dan cuenta de la práctica de entregar a niñas indígenas a familias mestizas y criollas, confiando en que éstas, no solo les pagarán un salario, que aunque miserable, fuera útil para ayudar en los gastos de sobrevivencia, sino también para llevarlas por el camino del desarrollo. Pero el racismo de origen colonial, que organiza las relaciones entre indígenas y no indígenas, facilita las condiciones para la expropiación de los cuerpos de las niñas indígenas. Trea Schellekens y Anja van der Schoot (1993: 255), en una investigación realizada en los años 80s, en Perú, hablan del “enganche” como un sistema base en el cual la trabajadora doméstica

depende totalmente de sus empleadores, a quienes ella es entregada como una ahijada mediante un contrato escrito que tiene vigencia hasta que ella cumpla su mayoría de edad. “Personas de Lima, sobre todo de la clase media, vienen al campo para contratar chicas como trabajadoras del hogar para ellos o sus conocidos: ofrecen a los padres una pequeña cantidad de dinero, un burro o una oveja a cambio de su hija. Los padres entregan a sus hijas porque difícilmente tienen medios para educarlas; ellos esperan que en Lima, les vaya mejor”.

Dentro de las casas, donde gobierna el deseo de los patrones y “su consciencia”, debido a que este espacio no está regulado por la ley, las niñas indígenas, como Jovita sobrevivieron de maneras heroicas. La deshumanización de sus cuerpos estaba ligada a una falta de sensibilidad frente al sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los inferiorizados representados en estas niñas. Esto se asemeja a la insensibilidad frente al sufrimiento de los animales cuando se golpea a un perro, un gato o cualquier otro animal, incluso sin tomar consciencia de lo que se hace porque se da por hecho que no sufre. Petrona, quien es contemporánea de Jovita, cuando hablaba de los golpes que recibía su hermana Filomena en la casa donde fue “regalada”, decía, “él le pegaba como se pega a un perro y decía, “¿acaso siente?”, “si esos no sufren”, pero como va a ser que no sufrimos, acaso no tenemos carne y hueso, acaso no tenemos alma”. En estas condiciones Jovita enfermó, pero Elvira no aceptaba que estuviera enferma, decía que era haraganería, porque cuerpos como el de Jovita, tampoco tenían derecho a enfermar, hasta que Jovita en medio de la agonía empezó a delirar. Es en este episodio donde aparecen otros dos personajes, la hermana de Elvira y su esposo quienes la llevan a curar con un espiritista. Allí mientras él le coloca un vaso con agua en la cabeza y lee las cartas les dice, que la madre quiere llevarse a la niña y la solución sería curarla y darle un mejor trato. Con purgantes, atole de maicena y tamalito dorado se recupera Jova, pero no del todo. Estando debilitada se le hace más difícil las cargas, y es también en este tiempo cuando los vecinos se dan cuenta del sufrimiento de la niña:

Me descrecí mucho, las canastonas de comida que llevaba en la cabeza. Un día que ya no aguantaba... porque llevaba yo la canastía de los trastos, y la canastona en la cabeza... había una pared allí, allí podía yo bajar la canasta, allí lo ponía, pero ahora para echármelo de nuevo ¡Jesús!, cuando llegó un don, llevaba una carga de leña ¿Qué te pasó patoja por qué estas llorando? Me dijo ... “Hay fijese usted que ya no puedo echarme la canasta en la cabeza y ya es tarde tengo que llegar con el almuerzo a los trabajadores” “y la señora por qué no viene”, “ya son dos o tres veces que te miró y quiero ir a hablar con tu abuelita, vos estás sufriendo allí me decía el señor, esperáme voy

a ver donde pongo mi leña, decía el pobre viejito, y él es el que me echaba el canasto en la cabeza”... Ese es un sufrimiento grande que yo llevé cuando era niña. Ahora cuando estuve en la capital ya fue muy distinto, ya no sufrí tanto, ya no.

Jova finalmente se retiró de la casa de la casa de Elvira. Una maestra de la escuela le dijo que sabía de un lugar donde “necesitaban una sirvienta, entonces ella me mando a llamar”, y viajo al municipio cercano, de El Tumbador, donde trabajó en la casa de “una familia de chinos”, los describe como don Julio Choy y doña Angelita. Tenían tres niños. Esta era una familia de comerciantes que tenían varios almacenes, uno de ropa, otro de telas, una tienda de consumo diario, una panadería y una cantina. Su casa ocupaba una cuadra, dice doña Jovita, y dentro había tres trabajadoras, más la cocinera. “Yo lavaba y planchaba... iba a barrer y a trapear... Y a la señora le gustaba mucho porque yo zurcía bien los pantalones de los niños... “. Allí tuvo su primer sueldo que eran setenta y cinco centavos, más una prenda de vestir como regalo. “Nos decía “¿qué es lo que querés?, ¿una combinación, blusa o gabacha?” Mas los setenta y cinco centavos. Esos chinos son buenos. Cuando el señor hacía el almuerzo nos dejaba bastante comida...Comen bien, bien comido por favor”, decía.

Ocho meses estuvo Jovita en esta casa, se sentía bien pero tuvo que retirarse, porque estando ella adolescente apareció su padre y decidió llevársela a la finca donde él laboraba. Jovita, en su niñez aprendió que las decisiones de los mayores, más sin son los padres, abuelos o patronos, no se discuten porque era “pecado”. Seguramente su padre prometió darle una buena vida donde no tuviera que trabajar de la manera en que lo había hecho. Se fue con él a la finca, en medio de una travesía en donde ella estuvo a punto de perder la vida al cruzar un río caudaloso. En la finca vivía la madrastra y los hermanastros de Jovita. El trabajo doméstico que les ha correspondido a las mujeres, es nada gratificante, tedioso y duro, que mientras alguna tiene la posibilidad de descargarlo en otra más, lo hace. Jovita fue vista por la madrastra como quien se encargaría del trabajo doméstico. La llegada de Jovita además causó problemas entre el padre y la madrastra al punto de que su padre fue enviado a la cárcel de la finca por haber golpeado a su esposa. Jovita sin embargo, recuerda con agradecimiento, el apoyo recibido por varias mujeres y hombres, trabajadores de la finca, quienes la alimentaron y acogieron mientras su padre y madrastra peleaban, y le ayudaron a volver a su pueblo San Antonio.

Al volver de la finca, donde estuvo quince días, Jovita regresó a la casa de “la familia de chinos”. Allí permaneció hasta que se dio cuenta que empezó a hincharse, como consecuencia del susto en el incidente que tuvo al cruzar el río con su padre. Estuvo cuatro meses más en la casa de los chinos, y volvió a casa de su abuela. Luego de un tiempo, en una decisión que ella no sabe explicar, regresó a casa de Elvira, quizás pensando que ahora el trato sería diferente. Seguramente, con la desventaja de quien se dobliga al buscar algo que antes dejó, Elvira la trató con mayor dureza, no le permitió salir a visitar a su familia.

...después de eso, se enfermó una mi prima, y no quería que yo lo fuera a ver. Le conté y le dije, “mire está muy mala mi prima y la voy a ir a ver”, ¿Quién dice? Así dice la señora tal fulana. “Esas son mentiras. La Margarita paso el jueves se fue a San Pedro” me dijo. No quería que yo lo fuera a ver. Y ella vivía algo retirado, me dijo, ahorita son las dos de la tarde, a las tres quiero que estés aquí... Entonces yo me fui a las 2 de la tarde... de allí me dijeron mis tíos, ya no te vas [de regreso con Elvira] hasta que la Margarita se componga... La enferma la trajeron al pueblo; estaba en el cantón. Lo mandaron a traer el espiritista, para hacer la curación y yo hice los mandados... Me mandaron a comprar yodo, aceite, papel de china, un pliego blanco y uno morado, total que estuve haciendo muchos mandados. Gracias a Dios dije yo, tengo que hacer aquí... allí estuve yo mucho tiempo ayudando... Como a los ocho o diez días. Me dijo el esposo, de la enferma, “mira porque no hacemos una carta a la Victoria para que te busque trabajo allá” [en la capital], hay Dios, sería bueno dije yo. Entonces yo lo hago la carta a la Victoria, que te busque trabajo allá. Ya no te regresas con doña Elvira me dijo. Ta bueno a ver que dice mamá... y le fui a decir. Ta bueno, se hace la carta te vas a trabajar, allá si hay trabajo... a los ocho días contesto ella que sí había y que me fuera. Y como antes no conocíamos, la camioneta que nos conducía, tenía que ir a dejar cada pasaje donde tenía que llegar... en cada casa. Solo nos preguntaban tengas listos sus direcciones... Yo lleve mi dirección echa en un papelito, así fue la primera vez.

Victoria, una prima de Jovita que ya trabajaba en la capital, le consiguió trabajo. Jovita recuerda que era el año 1940, tendría diez y seis años. Salió de un pueblo en que se siembra y cosecha, en que las personas están marcadas por su relación con las fincas de café, en que los hombres van al campo y abastecen la casa con el maíz, el frijol y la leña, en que las mujeres venden, crían a sus hijos, van al campo y crían animales domésticos. También es un pueblo en que las niñas y los niños, especialmente indígenas y pobres, están inmersos en el trabajo, al mismo tiempo que se le está poniendo atención a la educación de las niñas y los niños ricos y de clase media, especialmente ladinos. Muchas familias ladinas migran a Quetzaltenango o a la capital, pensando en el progreso y la educación de sus hijos, hay muchas mujeres indígenas dispuestas a trabajar que migran con estas familias. Pero otras mujeres no van con las familias, sino migran a la

capital al estar relacionadas con otras mujeres que se han ido antes y envían por ellas. Desde principios del siglo XX, San Marcos, es el departamento al que más trabajadoras de casa particular pertenecen (ATRADHOM, 2010). Doña Jovita viene de una familia Mam, sin embargo, no aprendió a hablar ese idioma maya, desde ese entonces, todas las ideas de progreso incluían priorizar el aprendizaje del español, dejar de usar el traje indígena, aunque ella siempre uso corte y güipil, además de ver el trabajo como una bendición y el ocio como un pecado.

Llegar a la capital resultó un cambio en la vida de Jovita, pues allá se consume con comodidad lo que otros, como en su pueblo, producen con mucho esfuerzo. Allá también hay indígenas que venden en los mercados, que llevan carga de comestibles y de carbón sobre sus espaldas y lo ofrecen o entregan en las casas, como hacía Buena Ventura Simón y otros hombres en esos años. Hay también hombres indígenas trabajando como albañiles en la construcción del Palacio Nacional. En la capital Jova es testiga de la construcción del Palacio Nacional. Gobierna Jorge Ubico. Llega en una época de agitación política y de cambios. Maestras, maestros, estudiantes, escritores e intelectuales se oponen a la dictadura de Ubico y logran derribarla a pesar de la represión en su contra. Obreros, campesinos y sindicalistas junto a los primeros, también promueven cambios para establecer una vida democrática, y el paso de la servidumbre, del trabajo forzado, a las relaciones salariales sobre la base de derechos. Las mujeres participan con gran fuerza en estos movimientos, pero también en otras agrupaciones que luchan por el voto y la ciudadanía para las mujeres (Monzón, 2011). Las mujeres de clases medias ocupan otros espacios laborales como maestras y oficinistas, y muchas otras como obreras. Ingresan a un mercado laboral más amplio. Además, hay “amas de casa”, asalariadas o no, que se van emancipando del trabajo doméstico sin amenazar los privilegios de sus compañeros hombres. Paralelamente, de los departamentos, municipios, aldeas y de la misma ciudad capital, otras mujeres son requeridas para el trabajo doméstico. Son ellas quienes van a cumplir la función de garantizar la vida familiar ajena y a la vez contribuir a sostener la emancipación de otras mujeres.

Antes de su vida en la capital, Jova ya había experimentado que la servidumbre y el trabajo forzado, contra lo que luchaban los revolucionarios y revolucionarias, existía, no solo en las fincas y en las fábricas, sino en las mismas casas, ese espacio privado y protegido. Así, su historia en la capital empieza donde termina la de otros. Jovita llega a la casa de la profesora

Julia de Morales, directora del Colegio Santa Teresa. Con gran lucidez cuenta que la casa donde trabajó estaba ubicada en la Primera Calle Poniente No. 24 y luego se trasladaron a la Avenida Centroamérica. El esposo de su “patrona”, era “don” Víctor Morales que trabajaba en la compañía León y Gonzáles, relacionada a la línea del tren. La pareja tenía dos hijas y un hijo, el mayor Julio Roberto, la segunda Aura Marina y la tercera Marta Victoria. En la casa también vivía Marta, una hermana de “doña” Julia a quien igualmente había que atender. En esa casa Jovita fue contratada para hacer limpieza, lavar y planchar. Había una cocinera, que era también una mujer indígena de San Marcos. Empezó ganando Q.2.00 y luego le subieron a Q.2.50, cuando el sueldo de un maestro de educación primaria de Q.33.00 era considerado miserable, y dadas las reformas con la revolución de 1944, subió a Q.75.00, pudiendo llegar a Q.150.00 de acuerdo a los aumentos periódicos de la ley escalafonaria (Gonzáles Orellana, 1970: 372). No se sabe cuánto ganaba el esposo de la profesora Julia, pero seguramente su sueldo duplicaba al de su esposa. Suponiendo que éste era el salario de la profesora, el de Jovita representaba el 6%, sin tener en cuenta los ingresos del señor. Estas familias destinaban un mínimo porcentaje de sus ingresos al pago de sirvientas.

Al preguntarle sobre cómo fue su vida en la capital, doña Jovita insiste en que sintió un gran cambio, ya no sufrió tanto, habla de la bondad de sus patronas, del trato educado que les daban, de la comida disponible, pero sobre todo, de haber descansado de su condición casi, de animal de carga. Desde que entrevisté a doña Jovita en el 2011, no he dejado de pensar por qué, habla con beneplácito de su experiencia en la capital, frente a lo terriblemente doloroso que le resulta recordar su vivencia con doña Elvira, en su pueblo. En la capital, vivió jornadas extenuantes de trabajo, recibió miserables salarios, no tuvo descansos, solo cambio de actividades. Los domingos solo disfrutaba de algunos descansos de mediodía, a veces. Quise reiterarle mi pregunta sobre el porqué de esta gran diferencia que ella marca y le digo “¿Pero cuando usted dice que ya no sufría mucho era porque...?”, me interrumpe y dice: “porque ya no cargué, solo lavé y planché”. Sin embargo, en su narración se observa que hizo mucho más que eso. Pero seguramente el sufrimiento de su niñez, es mucho más profundo de lo que puede expresar con palabras y lágrimas. Recuerdo cuando se le hacía difícil encontrar las palabras para describir lo que vivió en aquella época con Elvira. Pero desde 1940, está en la capital y es su tercera experiencia de trabajo en casa ajena, ya con la familia de chinos, también recuerda haber tenido una vivencia buena. En la casa de la profesora Julia, ésta es la jornada de Jovita:

Ahora cuando estuve en Guatemala, allí ya no, ya no fue mucho el sufrimiento, allí me levantaba a las 3:00 o 2:00 de la mañana. [¿Tres o dos de la mañana? ¿Y eso no le causaba sufrimiento?] Tal vez que sí usted. No, pero fíjese, nos levantamos a esa hora a bañarnos. Nos bañábamos y dejábamos lavada nuestra ropa. La señora donde estábamos trabajando, nos dio un pedazo del otro lado, detrás de la cocina, digamos, había un pedacito, allí, “aquí pueden tender ustedes su ropa, yo no quiero que dejen la ropa allí amontonada, de una vez hay que lavarlo. Terminando de bañar a lavar la ropa, y se queda limpio”. Y lo hacía la señora usted, lo iba a revisar “¿se bañaron hoy?” decía. “Si nos bañamos doña Julia”, “a bueno”, salía de la cocina y daba la vuelta, “así, así me gusta, me gusta que son obedientes” “Ah, sí, si señora”, hay Dios, allí ya no sufrí tanto, yo el sufrimiento que tuve fue antes de irme a Guatemala, porque fui a Guatemala pues pero a trabajar, trabajé en un lado, solamente para lavar y planchar toda la semana. Digamos lunes lavaba, lo que se secaba en la tarde a planchar, el martes a lavar en la mañana lo que se secaba a planchar otra vez, y total así me pasaba hasta el día viernes. Sábado ya no lavaba, ni el día domingo, hasta el lunes otra vez. Ya aprendí, bien mis obligaciones, lo que voy a hacer allí, porque el día sábado a mí me mandaba la señora a hacer las compras de toda la semana, me daba el dinero y cuando ella decía, “mirá, si se juntan mucho las cosas allí pagás un carretero”, antes habían pues hombres con sus carretas allí, ahora a saber si hay todavía o ya no. “Ah muy bien doña Julia, decía yo”, “allí te doy, unos centavos más, si mirás que las cosas se juntan y si no conseguís una muchacha que te viene a encaminar, entonces mejor pagás un carretero”, “ah muy bien”, y cabalmente yo pagaba un carretero, para las dos canastas de compras, y ya si me sobraban unos centavos, ya sabía cuánto valía el rede de carbón. Hay esto me alcanza para llevar y llevaba yo uno, y eso decía la señora, “a mí me gusta, me gusta tu forma” decía la señora, “porque no gastás el dinero, no lo gastas en otras cosas sino en las cosas que sirven”... a veces no llegaba leña para la estufa, usábamos carbón, pero por lo menos había... Me mandaban todos los domingos con los niños, a que fueran a ver el fútbol allí, todos los domingos me mandaban con los tres niños, “apurate y llevás a los niños a divertirse un poco allí con los que están jugando decía la señora”. Pero ya fue muy distinto. Ahora cuando yo estuve con esa señora doña Elvira allí es donde sufrí. Sufrí demasiado.

En comparación de la rutina de Jovita y de María la cocinera, la profesora Julia se levantaba a las seis de mañana, se iba directo a darse un baño, se arreglaba, supervisaba que el desayuno estuviera listo que sus hijos también estuvieran vestidos, desayunaran para que a las 7:00 estuvieran saliendo para sus jornadas laborales o de estudio. “Ella [doña Julia] lo que hacía era, levantarse al baño... A Bañarse y a arreglarse bien ¿Ya pasaste los frijoles? me decía, ya señora ya estuvo, ¿ya está todo en la mesa?, ¿ya está el agua caliente? Porque antes no se preparaba el café de una vez, sino que café de esencia...”. Todo esto implicaba una preparación de ciertos alimentos y disponer de la mesa y la vajilla una noche antes. Por eso, Jovita y María, dormían a las 11:00 de la noche. Por las mañanas, además, Jovita debía vestir a los niños y llevar al mayor al Colegio de Infantes. A la hora del almuerzo llegada a profesora, comía y supervisaba el trabajo

de la mañana y volvía a su trabajo. A las 5:00 de la tarde regresaba, supervisaba el trabajo de la tarde, la cena y se aseguraba de todos los pormenores para preparar el día siguiente. El esposo de la profesora está ausente de los relatos de doña Jovita, por lo visto, no mantenía ningún contacto con ellas. Solo aparece cuando ella habla del esmero con que preparaba la ropa que el vestía.

Y como había una mi prima, ella me enseñó a Dios gracias... a lavar camisas, los enyuguillaba [almidonaba] y bien planchadas. Mirá, vení te enseñó y con eso vas a ganar tu dinero. Y me daba, me pegaba, mirá, eso no es así como te estoy diciendo, vos no tenés interés de aprender”, me decía. Me pegaba, pero tenía razón. “Mañana venís otra vez, pero venís dispuesta, no quiero yo que me venis solo a quitarme tiempo, yo estoy dispuesta a enseñarte”, cabalmente lo aprendí usted, y bien lo aprendí. Y como antes se anyuguillaban los cuellos de camisa, si, se enyuguillaban los cuellos, bien planchados las camisas, se enyuguillaban los cuellos, los puños y la vasta de la camisa pues, y esa era semanas, semanas, semanas. A la señora le gustó mucho, que yo lo podía hacer. Entonces me dijo, “será que no vas a poder cepillar un saco de Víctor, son tres sacos que tiene ya mi esposo y no lo hemos podido llevar a la lavandería”, “puedo” le dije yo, porque la señora esa, mi prima todo me enseñó, puedo le dije. “¿De una vez a los tres sacos o solo uno?”, “no mejor solo uno”, me dijo, “solo uno para ver cómo va a quedar”, “ta bien seño”, y lo saqué y lo puse en una silla, y lo puse en el respaldo de la silla y allí, iba a cepillarlo bien, a quitarle todo el polvo, porque la finada de mi prima así me enseñó, a cepillar bien el saco, y bien sacudido... vas a buscar una palanganita y allí vas a deshacer el jabón, bien desecho, y de allí le pasás al cuello donde está sucio, bien le pasás el cepillo con jabón en el cuello del saco, todo el fijo de aquí, bien, pero bien, bien, bien limpio, y ¡como espumaba con el cepillo!, y gracias a Dios, y de allí, a quitarle el jabón con el mismo cepillo, a quitarle el jabón y de allí a ponerlo al sol, y cuando llegó la señora porque llegaba la señora a las doce y media... y me dijo, “ya sacudiste bien el saco”, “si señora lo sacudí así como usted me dijo”, pero como ya lo podía hacer “ah, sí me alegre mucho, está bien”, me dijo, “entonces hoy lo vas a planchar”. “Si seño lo voy a planchar hoy”, le dije, ya cuando llegó a las 5:00 el sacó ya estaba bien planchado, “me alegre mucho, entonces mañana limpias otro, y pasado mañana limpias el otro”, “muy bien. Los pantalones si definitivamente yo los tenía que repasar. Y total que, mi finada prima me enseñó a trabajar eso...

Así, entre el 40 y el 46 Jovita y María, facilitaron las condiciones de vida de esta familia de seis personas, trabajando veinte horas diarias, cumpliendo todas las exigencias de la familia, hasta en exageradas minuciosidades como oler la ropa y repetir el lavado si las prendas tenían olor a jabón y supervisar que iniciaran sus labores de madrugada habiéndose bañado y lavado su ropa. Doña Jova, es de las personas que piensan que todo trabajo debe hacerse bien y con mucha responsabilidad. Al principio se me hizo difícil comprender como puede alguien esmerarse tanto, recibiendo un miserable pago, trabajando sin horarios ni descansos, sin derecho a una vida propia. Me dejaron pensando las palabras de doña Jovita cuando decía, que al poco tiempo de

haber llegado, aprendió con responsabilidad sus obligaciones y eso le agradaba a la señora. Jovita se sentía muy satisfecha cuando la señora estaba contenta con su comportamiento y trabajo. Fácilmente podríamos concluir que Jovita tuvo una actitud sumisa y servil, pero si escuchamos detenidamente sus razones, llegamos a comprender que con su carácter responsable, confiable y digno, le imprime una ética a su trabajo. Sin proponérselo quizás, como muchas otras, quiebran dentro de las casas el prejuicio racista sobre la supuesta pereza e inutilidad de los indígenas que justifica su lugar social como sirvientes y sirvientas⁴³. En aquellos tiempos también, “era costumbre” que si el trabajo no agradaba a la patrona o al patrón, éstos estaban revestidos de toda autoridad para castigar, pues no había regulación que lo impidiera. Los patronos reinaban en sus casas. Por eso, trabajadoras como doña Jovita, evitaba recibir maltratos haciendo un buen trabajo. Así, la responsabilidad en su trabajo, hacía que Jovita, cumpliera las terribles jornadas diarias:

Si, y a veces hacía todo lo posible por lavar todo, me levantaba temprano. A las tres de la mañana allí lavando. Dejar en jabón, porque antes no había lo que se usa hoy, el polvo pues, ese jabón. Eso no había antes. Solo el puro jabón era el que trabajábamos, yo me levantaba temprano... lunes a enjabonar todas las sabanas, pero bien enjabonado, sabanas, colchas sobrefundas, almohadones, ¡hay! ¡un montón!. Eran tres niños y la cama de la señora cuatro, había otra señora que era hermana de ella, le tenía que lavar la ropa. Vivía ella allí, a ella también se le lavaba las sabanas, sobrefundas, sus colchas, Dios mío. Vaya los dejaba en jabón toda la mañana y al medio día, les quitaba ese jabón, lo dejaba con otro jabón, y después de almuerzo a sacarlo, y la señora cuando ella venía a las cinco, y la ropa estaba tendida allí todavía no estaba recogida, los iba a sentir, agarraba las sabanas, así hacía [olía] y agarraba a todo, cinco o seis sabanas que estaban colgados, así hacía. ¡Y ahora que va a ser usted! ¡Peor si todavía tiene olor de jabón! Pero me decía, “me gusta... me gusta tu trabajo, nada de olor de jabón tienen las sabanas, así vas a seguir lavando”... Muy bien. Así hacía la señora, lo iba a sentir... fijese usted.

Por lo visto, las condiciones en que trabajaba Jovita, eran la norma en aquellos tiempos. Más aún, había casas en que las trabajadoras eran agredidas físicamente como parte del aprendizaje. Jalones de oreja, bofetadas, coscorrones, regaños, incluso prácticas como quemar las manos, raspar las manos con objetos quebrados y tirarles agua en la cara se veían como necesarios para aprender a ser bien los oficios, para servir bien. Doña Jovita dice con orgullo que ella no recibió

⁴³ Hablo de *sirvientes* y no solo de *sirvientas*, pues a la par de las mujeres indígenas los hombres fueron producidos y tratados como *sirvientes*. En los mismos años en que Jovita estuvo en la capital, Buena Ventura Simón junto a otros familiares varones, hacían y entregaban carbón y comestibles en las casas capitalinas. En sus relatos sobre los tratos que recibía se puede percibir, que eran vistos y tratados como *sirvientes* como era costumbre tratar a las mujeres y hombres indígenas.

ese trato en la capital porque nunca dio lugar para ello, siempre fue una buena trabajadora y se adelantaba a las exigencias de su patrona. Este trato no era exclusivo de las casas patronales, así se trataba a los indios en las casas, en las fincas, en los mercados y en las calles. Durante los últimos años del gobierno de Jorge Ubico, justo cuando Jova Cardona está laborando en casa de la profesora Julia en la capital, se registraron grandes movilizaciones donde el sector magisterial, estudiantes, obreros, campesinos, sindicatos, intelectuales, escritores que se oponía a la dictadura promovían también cambios para establecer una vida democrática acorde a los cambios internacionales de aquellos tiempos (Tischer, 2009). El movimiento obrero, campesino y sindical promueve el paso de la servidumbre a las relaciones salariales sobre la base de los derechos.

Derrocado el general Jorge Ubico en 1944, es electo por voto popular el Dr. Juan José Arévalo quien inicia su gobierno en 1945, durante el cual se crea el Código de Trabajo, Decreto 330, en que queda plasmado el Régimen Especial del Trabajo Doméstico. El Código de Trabajo, entra en vigencia el 1 de mayo de 1947. Se crean también el Ministerio de Trabajo y la Inspección de Trabajo. A partir de esa fecha, se han hecho diversas reformas al Código Laboral en distintos campos, con excepción al relacionado al trabajo doméstico (ATRADOM, 2010: 2). La reforma más grande es realizada por el Congreso de la República del 29 de abril de 1961, a través del Código 1441 vigente en la actualidad.

Hasta ahora, doña Jovita, como la gran mayoría de trabajadoras y empleadoras desconoce las regulaciones sobre el trabajo doméstico, pero es muy curioso que las disposiciones relacionadas a favorecer a los patronos, tiene un cumplimiento bastante apegado a lo descrito en el Código. Por ejemplo, el Código establece que las trabajadoras domésticas deberán de gozar de seis horas de descanso los días domingos, y Jovita habla de cómo a ella le daban estrictamente cinco o seis horas de descanso los domingos, es decir podía descansar menos tiempo si quería, pero no más de eso "... a mí no me gustaba salir a pasear, y... allí enfrente de la casa, [se podía] entrar al campo del Sauce. Llegaba cantidad de gente a poner ventas, allí era muy alegre los domingos. Entonces allí íbamos en las mañanas, porque yo temprano hacía la limpieza, porque los niños se levantaban, los iba a levantar, los iba a vestir y les cambiaba ropa y todo". Hacía esto en un rato porque además debía llevar a los niños a ver los juegos de futbol. También, en muchas ocasiones Marta, la hermana de doña Julia, le pedía que la acompañara a misa, para no ir sola, pero Jovita, ponía sus responsabilidades antes que nada, a pesar de ser día domingo "...la

señora no iba a misa, solo su hermana... Me decía, mirá Jovita te quiero invitar...mañana a la misa ¿A qué hora, señora Marta? A las 4:00 me decía, para que vengamos a las cinco. “A bueno, así sí”, le decía, “más tarde ya no porque de las cinco para las seis, vienen a dejar la leche y el pan, y hay que recibirlo”... “A mí me gustaba porque me llevaba... entonces le decía yo “nos vamos a una hora buena, porque tenemos nuestro quehacer...”. En esa época las trabajadoras de casa, tenían estrictamente medio día de descanso y generalmente no lo tomaban. Esto significa que el código que invoca los derechos laborales y busca desplazar la servidumbre, se elaboró bajo los mismos códigos de servidumbre aplicados a fuerza de los hábitos construidos por la historia de sometimiento.

Los patronos también aplicaban, como si conocieran el código cuando dice “El trabajo doméstico, no está sujeto a horario, ni a las limitaciones de la jornada de trabajo, y tampoco le son aplicables los artículos 126 y 127” en que se contempla que todo trabajador tiene derecho a un día de descanso después de una semana laboral de cinco o seis días, y los asuetos con goce de salarios. Pero el código recoge, en gran medida el comportamiento tradicional alrededor del trabajo doméstico. Jovita y María, no tenían derecho a gozar de ninguno de los asuetos en casa de la familia Morales. Navidad, año nuevo, semana santa, feria patronal, todos los días los laboró. Recuerda que para las ferias patronales, ella llevaba a los niños a los juegos y compras mientras la señora y el señor asistían al baile. Tampoco tenía permisos ni le alcanza el sueldo para viajar a su pueblo con regularidad. La primera vez que viajó fue a los ocho meses, la segunda vez fue a los dos años, cuando tramitó su cédula de vecindad. “

Como a los ocho meses de haberme ido, llegué a San Antonio, a ver a mi abuelita, a dejar unos sus centavos, le traía su alfombra, le traía cositas, que yo compraba y se los traía a la pobre. Eso es lo único que yo le podía dar... Me daban dos días, pero con el día que yo me venía, y un día que me estaba allí, pero ni un día, porque en la tarde tenía que regresarme, a las cinco o a las seis, tenía que estar en Guate... cuando saque mi cédula, cumplí los 18, pedí permiso, me vine un día y medio, porque me vine ese día, y al día siguiente llegue al medio día... lo vine a sacar porque me dijeron que de repente te puede servir para cualquier cosa la cédula, me dijeron...

La segregación también es otro código de servidumbre arraigado y cumplido normalmente entre los patronos y trabajadores en las casas. María y Jovita no colgaban su ropa en el mismo lugar que la de los patronos, tampoco comían en la misma mesa, como es habitual incluso ahora, aunque aparentemente si consumían lo mismo. Jovita no crítica esa parte sino resalta la

disposición de comida, pero sabiendo que no tenía completa libertad de comerla sin el permiso de la profesora. Al preguntarle donde comían, me responde:

Nosotros en la cocina. Había una mesita allí, donde la muchacha pues, la María, hacía sus picados. Y como ella terminando de hacer todo, lo aseaba, quedaba bien asesado, allí almorzábamos, allí desayunábamos y allí cenábamos... [¿Había suficiente comida para ustedes?] Nuestros frijoles nosotros lo sacábamos... nuestro caldo, para el almuerzo, y nos preguntaba la señora, “mira María, ¿les quedó carne para ustedes? Si doña Julia gracias. Vaya, siempre dejá, para ustedes dos. Y me avisas si no alcanza, allí vamos a ver que hacemos”. Como la señora era muy buena, no nos hacía falta nada. Nuestros dos panes, esos franceses para el desayuno...

Empezaba 1944, según recuerda y María, la cocinera de la familia fue despedida. Más tarde Jova se enteró que fue porque resultó embarazada. Entonces, Jova asumió la cocina y fue contratada Teresa, otra joven indígena para hacer la limpieza. Ya en la cocina, a Jova le pagaron Q.7.00, mientras el sueldo básico de un maestro era de Q.75.00, sin contar con el sueldo de Víctor, el esposo de la profesora Julia. “Ya me confió sus llaves... aquí están las llaves del ropero, si hace falta algo, en tal parte hay dinero. “Ah muy bien”. Pero yo no era tonta, buscaba un pedazo de papel, y apuntaba allí si había necesidad. Apuntaba yo: “tanto para tal cosa”, y lo dejaba allí. Un año estuve con ella así con las llaves”. En la capital Jovita se movilizaba de un lugar a otro, hacía las listas e iba de compras. A ella se le facilitaba la ubicación de las direcciones, así que también llevaba cartas de una casa a otra, “me mandaban a dejar unos regalos allá abajo por el mercado de Colon por la 18 avenida, 19, y me daban el número de la casa, con regalos con cartas me mandaban a dejar. Me gustaba saludar a la gente, “buenos días señoras”, les decía yo a las personas de mayor edad, “buenos días que Dios te bendiga” me decían, eran buenas chanclas, buenas señoras pero así me decían. Les caía bien a las personas. Si uno les saludaba ellas decía que Dios te bendiga. La capital iba cambiando rápidamente, las familias ricas tenían autos, quienes no, como la familia con quienes trabajaba doña Jovita se movilizaban en autos rentados. También la gente rica iba construyendo casas en otras zonas más retiradas del centro. “Primero vivimos allá en la primera calle, después cambiaron de casa, nos pasamos por la avenida Centro América. Por allí estábamos ya, cuando derrocaron a ese señor [General Ponce Vaides]”.

Seguramente como parte de los movimientos que se dieron por la renuncia de Ubico y luego el derrocamiento de Ponce Vaides quien le había sucedido en el cargo, doña Jovita recuerda:

...lo que yo me di cuenta, mandaron a comprar todo, aceite y todo lo que se compra diario, pero para que no hiciera falta, me mandaron a comprar, y como tres días tal vez no se salió. No salimos a la calle. Y fíjese que nosotros como teníamos nuestro cuartecito arriba [en la terraza] donde dormíamos, con otra muchacha, teníamos arriba tal cuarto, y como allí, digamos oíamos como hacían las balas, cuando nos dijeron que mejor nos bajáramos, “bájense, vengan a dormir aquí en la sala” nos dijeron, “aquí en la sala de espera aquí vengan a acostarse traigan su ropa de dormir. Ya no se van a quedar arriba” porque oímos las balas.

En 1946, un año antes de que entrara en vigencia el Código de Trabajo, que reglamenta el trabajo doméstico, Jova se retira de la casa de la familia Morales, donde estuvo desde los inicios de 1940. Había conocido a un joven kiché llamado Pablo Tzul, un comerciante de telas y artesano quien le dijo que deseaba con ella una “relación seria”. Jova acepta unirse a Pablo Tzul y juntos viajan a Chi Chaclán Totonicapán de donde él era originario. Ella tenía 22 años. Con la misma responsabilidad de siempre Jova avisa con un mes de anticipación que se retiraría de la casa, porque era “costumbre” que quien se iba, tenía que dejar a otra en su lugar, para que las familias no se quedaran “sin muchacha”. La señora, decía “no, no te vas”. Mira las nenas ya se acostumbraron contigo. Y así decía el varón, “no te vas, no te vas me decía, “quien nos va llevar al colegio, quien nos va ir a traer”, decía. Pero yo les decía, “no puedo porque yo ya dispuse...” Doña Jovita formó una familia junto a don Pablo Tzul, con quien vivió por veinticuatro años, hasta que él muere junto a una hija de ambos, en un accidente de tránsito. Doña Jovita, se dedicó junto a sus hijos Gerardo, Pablo y Rosa, a mantener los negocios familiares y no volvió más al trabajo en casa ajena.

3.2 Experiencias de trabajo en casa particular, 1960-1989: entre la represión política

Carmela Simón con diez y seis años, luego de una vida de trabajo duro en las fincas de la costa sur y de tener experiencia de trabajo en casa en su pueblo San Juan Comalapa, llega a la capital en 1961. Carmela está cansada de trabajar duro y de no tener ingresos propios que le permitan cubrir sus necesidades más básicas. El primo de su padre Moisés Simón, sigue con el negocio del carbón, como antes hacía Buena Ventura. Moisés entrega carbón en varias casas de la ciudad capital. A Carmela se le ocurre que sería buena idea preguntarle si sabe de alguna casa en donde “se necesitan muchachas para trabajar”. Moisés quedó de preguntar y al poco tiempo le avisa que en una de las casas “se necesitan dos muchachas; la señora le dijo hay me traes dos patojas”. Carmela se alegra mucho al oír la noticia, agradece a Moisés y corre a preguntarle a su amiga

Marta, si estaría dispuesta a ir. Ella accede y la semana siguiente viajan junto a Moisés. Era la primera vez que ambas trabajaban en casa en la capital, así que tenían un poco de temor, pero estaban contentas de haber estado juntas. Allí, la señora les explicó que debían hacer la limpieza, la casa era grande, además debían atender la cocina. A cada una le pagarían Q.12.00 al mes. Carmela no se enteró en que trabajaba la señora y su familia, pues generalmente estaban ausentes de la casa y las dejaban a ellas encerradas con las puertas selladas con siete candados. No les permitían salir a ningún lugar, salvo que una vez cada a cada quince días, una de ellas acompañó a la señora al cementerio, a dejar flores a sus hijos muertos. Carmela no se explica por qué las encerraban, pero piensa que es porque seguramente otras trabajadoras se robaban objetos de las casas cuando los dueños estaban ausentes. De todas formas, ellas decidieron retirarse de la casa porque no se conformaron con estas condiciones. Solo un mes tardaron en esa primera casa.

...Moisés entraba allí en esa casa a dejar carbón y allí nos fue a dejar. [¿Y eso es en la zona 1?] En la zona 1, allí donde está el mercado Colón por allí. Entonces cuando nosotros llegamos con esa señora, allí no teníamos salida pero ni en la puerta. ¡Siete candados tiene la puerta! ¡Siete candados tiene! Y la señora, han muerto sus hijos, tenemos nosotros salida nos vamos en carro, tiene carro la señora, solo ir a dejar las flores. Esa es la salida que nosotros tenemos, pero a cada quince días. Una vez fui yo, otra vez la otra muchacha. Sí. Entonces me dijo la otra muchacha, “mirá” me dijo, ¿te hallás usted aquí? ...estamos muy encerradas le dije yo, “sí” me dijo. ¡Acaso estamos presos pues! me dijo... yo no me hallo aquí... no solo que hay unos perros así, mire, había como seis o siete gatos, ¡Ay Señor! amanece el otro día a recoger la suciedad y como gritaban los gatos no dejaban dormir... “Solo vamos a cumplir el mes nos vamos me dijo”, “ta bueno” le dije yo. Le avisamos a la señora, “solo un mes vamos a hacer”. ¡Ay! ¿por qué se van a ir?. “Nos vamos porque estamos muy encerradas. Y esos gatos que están aquí como hieden”. “...pero hay unas muchachas que estuvieron aquí, tres años me dilataron”. “Ah bueno, pero nosotros no; nos vamos a ir”. Solo un mes dilatamos.

En esa casa donde Carmela y Marta estuvieron “presas”, como dice Carmela, ganaban Q.12.00, era el pago promedio, había otras casas en que pagaban Q.15.00 o Q.18.00 según recuerda. La patrona no tenía ningún problema con encerrarlas, con dejarlas durmiendo cerca de los gatos y con no darles las mínimas seis horas de descanso los días domingos. Por las palabras que les dijo cuándo ellas dispusieron retirarse, no había nada, sino las necesidades y las decisiones de las mismas trabajadoras que interviniera en la forma con que ella manejaba su relación con las trabajadoras. Tampoco Carmela y Marta conocían de sus derechos, aunque a estas alturas ya había un código laboral durmiendo por algún lado. Era su primera experiencia en la capital, pero Carmela y Marta tenían claro que ellas no trabajarían bajo condiciones de encierro y suciedad.

Así, como pudieron, pues solo Marta conocían muy poco la capital, regresaron a Comalapa, con la frustración de esta primera experiencia.

Después de un tiempo Carmela decide nuevamente ir a la capital a buscar trabajo. “Hay otra muchacha que encontré también y me dijo yo quiero trabajar, yo también, vamos pues y nos fuimos, fuimos a buscar trabajo con ella. Lo encontramos. A ella le pagaban Q15.00 a mí me pagaban Q.18.00 pero no en la misma casa. Separadas”. Carmela trabajo haciendo limpieza en un colegio donde tardó 18 meses. Allí, en vez de corte y güipil, uso un uniforme que la identificaba como la persona que hacía la limpieza. Trabajó en otras casas más, hasta que se casó en 1967, teniendo 21 años. Durante estos diez años, en que está casada Carmela tiene cinco niños, se dedica a cuidarlos y a la vez realiza jornales en la agricultura. Su esposo tiene problemas de alcoholismo y es asesinado en 1976, año en que el terremoto afecta su pueblo. Trabaja por varios años en su pueblo Comalapa y en los años 80s, vuelve nuevamente al trabajo de casa particular en la capital.

En 1966 llega también Blanca Fuentes de diez años y sus hermanas de once y doce años a la capital. Ellas nacieron en el municipio de San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, un pueblo vecino al lugar donde nació Jova Cardona. Antes, cuando Blanca tenía siete y sus hermanas ocho y nueve, ya habían viajado a Quetzaltenango donde trabajaron en un comedor. Allí Blanca hizo limpieza, lavó trastos y llevó los pedidos de comida a los clientes. Por temor a ser abusadas por el hijo de la dueña del comedor, dejaron ese trabajo y regresaron a San Pedro por un tiempo. Más adelante se pusieron en contacto con una familia ladina de San Marcos, que migró a la capital en aquel tiempo y querían llevar con ellos a personas de confianza, así que les ofrecieron trabajo en su casa.

Contrario a Carmela y Marta quienes hablaban kaqchikel y castellano y usaban corte y güipil, Blanca y sus hermanas, usaban “vestido” [ladino] y hablaban solo español. Blanca recuerda que su abuelita hablaba Mam, y usaba corte, su madre ya no, por lo tanto ellas tampoco. Mi amiga, que fue el enlace para hablar con doña Blanca, a quien tiene años de conocer siempre pensó que ella era ladina, pero al relatarme parte de su historia, doña Blanca me dijo que era “natural”, aunque su familia nunca habla del tema. Su padre y su madre “ellos los dos eran naturales. A todas no nos pusieron corte... [¿Si alguien le pregunta si es indígena que diría usted?] “ah sí, porque voy a negar yo lo que soy”. Mi abuelita hablaba así, pero yo nunca

aprendí. Mis tíos si le entendían a mi abuela, la mamá de mi papá, ahora mi mamá no. Nunca nos pusieron [corte] cuando nosotros éramos chiquitas. Nos vestía mi mamá, de faldita o vestiditos”. San Pedro Sacatepéquez San Marcos, tiene una peculiaridad en su historia, el general Justo Rufino Barrios, declara a este pueblo de gran mayoría indígena, ladinos por decreto en 13 de octubre de 1876. Dice parte del decreto “Justo Rufino Barrios, General de División y Presidente de la República de Guatemala –Considerando: es conveniente poner en práctica medidas que tiendan a mejorar la condición de la Clase Indígena. - Que varios aborígenes principales de San Pedro Sacatepéquez (departamento de San Marcos) han manifestado deseo de que se prevenga que aquella parcialidad use el traje como el acostumbrado por los ladinos; -Decreta artículo único: Para los efectos legales, se declaran ladinos a los indígenas de ambos sexos, del mencionado pueblo, quienes usarán desde el año próximo entrante el traje que corresponde a la Clase Ladina...”. El anterior decreto fue derogado por otro decreto No.1719 el 29 de agosto de 1935.

He platicado con otras mujeres provenientes de San Marcos, de la generación de doña Blanca, que podrían ser fácilmente definidas como ladinas, ellas no hablan de sus orígenes pero cuando se les pregunta responden que son naturales. Recordemos que doña Jova, quien nació en 1924 ya no hablaba Mam y nació en un municipio vecino de San Pedro San Marcos. La idea de progreso y modernidad en departamentos como San Marcos, fuertemente colonizado por las fincas de café también expropió a los indígenas de la libertad de vivir como tales, buscó convencerlos de rechazar sus orígenes al vincularlos con el atraso y la barbarie pero al mismo tiempo, los dejó al margen del progreso. Así, niñas como Blanca y sus hermanas, despojadas del uso de su idioma y traje, desde dos generaciones atrás, ahora viajan a la capital a servir a familias ladinas.

Llegando a la capital las tres hermanas fueron separadas, Blanca quedo con la señora que las condujo a la capital, en una casa ubicada en la 17 avenida de la zona 1, muy cerca de la línea del tren, sus dos hermanas fueron ubicadas en casa de una sobrina y una hermana de la misma señora, pero se reunían los domingos. Las tres hermanas se sintieron muy protegidas en esas casas.

Ellos si nos cuidaban bien, nos cuidaban como si fuéramos hijos de ellos, porque no nos dejaban salir solitas. Iban al mercado y nos llevaban a nosotros...no nos dejaban salir,

“no”, decían, “porque aquí es peligroso”, yo les agradezco que nos hayan cuidado. Cuando tenía doce años nos dejaban salir los domingos, antes no, porque estábamos muy pequeñas... A veces los domingos íbamos al cementerio a ver a su familia... Tardamos allí, eran buenas personas, no nos trataban mal, porque aquí en la capital oía yo, que abusan de las patojas y de allí las dejan embarazadas. Y nos hablaban así. Si, gracias, les decíamos nosotros. Porque nosotros aquí en la capital no teníamos familia y nada, solitas nosotras tres, y ellas nos hablaban, nos aconsejaban.

De esta primera casa en que la señora y su familia eran muy cuidadosas y amables con Blanca, tuvo que salirse porque no le aumentaban el sueldo. Ella recuerda que allí ganaba Q.25.00. Llegó a esta casa en 1966 con diez años y se retiró en 1972 cuando tenía 17 años. Blanca no habla con detalles de este tiempo, pero resume estos siete años, como una buena experiencia de trabajo en que fueron protegidas, aconsejadas y cuidadas por la familia. Pero Blanca y sus hermanas no perdían de vista que se habían sacrificado porque necesitaban ayudar a su familia, por eso deseaban ganar un poco más, “porque ellos no nos aumentaban y como uno se va haciendo de amigas, y las amigas nos decían a nosotras, “hay muy poquito te están pagando, yo sé de un trabajo, que pagan tanto” nos decía, y así fue como nos fuimos saliendo de allí”. Cuando tenía diez y siete años, alrededor de 1972, Blanca se traslada a otra casa en que gana Q.40.00. El dinero “le rinde” un poco más, y priorizaba en enviarlo a sus padres y hermanos que habían quedado en San Pedro Sacatepéquez, San Marcos.

Yo iba juntando mi dinerito y se lo mandaba a mi papá a mis hermanos. Les mandaba mensualmente, y él fue comprando un terrenito. De allí él se fue a trabajar a las carreteras de caminos, y así ganó un poquito más. Y ya hizo su casita, porque nosotros estábamos en covachita. Entonces ya él levanta su casita de block... ya prosperó un poquito más. Ahora mis hermanos los más grandes luego se casaron y se fueron de la casa.

En la segunda casa, Blanca trabajó cuatro años. Estaba próxima a la casa en que trabajó primero. Frecuentaba la casa anterior, donde era bien recibida pues la señora y su familia no se habían molestado por su retiro. La señora de la segunda casa “era un poquito enojada pero a la vez era buena gente”. Ella le daba permiso para ir a ver a su padre y madre a cada seis meses o a cada año. Al parecer durante este tiempo Blanca ganó los mismos Q.40.00. Pero llegó también el momento de retirarse, porque empezó a ser insultada por un nieto de la señora que llegó a vivir a la casa “Y ese muchachito era bien enojado y como le gritaba a uno, y eso es lo que a mí ya no me gustó. Yo aguantando a que me esté gritando, tal vez ni ellos me han gritado. Ya era un jovencito, tenía como diez y ocho años, pero a él le gustaba gritarle a uno”.

En 1975 y ya con 21 años, al salirse de la casa anterior, Blanca se ubica en una panadería y pastelería de unos españoles en la zona 1, quienes le pagaron Q.5.00 menos que en la última casa. Allí ganaba Q.35.00. Pero, con tan mala suerte, los españoles también la maltrataban y trabajaba en condiciones muy peligrosas porque debía sortear la violencia de un perro y de un hijo agresivo y drogadicto. Solamente seis meses soportó Blanca en estas condiciones, se salió al ser atacada por el perro:

...trabajé con unos españoles en una panadería, pero allí me trataban mal los españoles... tenían un hijo... drogadicto y a mí me daba miedo y un gran perro que era re-bravo. Y un día que yo estaba lavando porque se tenía que lavar en la pastelería todos los días... se desató el perro, y me agarro, todavía tengo la seña donde me agarro, aquí me metió un colmillo y aquí me quedo el otro colmillo mire... yo dije este perro me va a matar. No sé ni cómo salí para afuera, gritando...yo lo que sentía era mi cara, me va desgraciar toda la cara este perro, yo no podía ni moverme, porque si yo me movía era peor, porque se me montó el perro. Mire que gran susto el que me llevé. Y no sé qué le tiré, y el perro se fue corriendo allí fue donde pude levantarme y salí corriendo para la calle. Y le fui a avisar a él...yo allegue llorando. Y ¿qué pasó? me dijo el señor...el perro se desató y me mordió, dije yo. Y ellos me empezaron a curar. No, yo me voy a ir al hospital, no, no, no, me decían. No querían que yo fuera al hospital. Allí si me trataban mal... cualquier cosa que uno les decía, no sé si era su modo de ellos de hablar, de platicarle a uno, pero solo en grito le decían las cosas a uno...allí no tardé mucho...trabajábamos dos, la otra muchacha se iba con ellos a repartir pastel, decía que como le gritaban...

Al salirse de la panadería de los españoles Blanca se ubica en una casa en la colonia Uatlán. Esta señora interesada en que Blanca pudiera aprender a leer y escribir la inscribe en una escuela nocturna. Pero salir de la escuela sola por la noche resultaba siendo muy peligroso para Blanca. Una noche, un hombre la persiguió y fue tal el susto de Blanca que dejó la escuela, donde solo estuvo mes y medio. Pero allí conoce a su pareja, un conductor, que residía también en la capital y con 26 años se une a él, en 1982. Empieza una nueva etapa en la vida de Blanca, quien no volvió más a su pueblo, sino se quedó a radicar en la capital. Siempre estuvo pendiente de sus padres a quienes visitaban o a veces ellos llegaban a la capital. Blanca no dejó de trabajar en casa, como si lo hacen otras mujeres cuando encuentran pareja. Le dijo a su compañero, que ella no dejaría de trabajar porque estaba acostumbrada a tener ingresos propios. Pero desde ese tiempo, Blanca deja de dormir en las casas en que trabaja, para vivir con su familia. Alrededor de 1983, encuentra un nuevo trabajo, donde le pagan Q.50.00. Cuidaba a un niño cuya madre salía a trabajar todo el día, y también llevaba a su niño con ella. Esa señora se convirtió en su comadre,

bautizó a su hijo. Pero, luego de tres años se salió de esa casa porque estaba interesada en ganar un poco más.

Vuelvo con Carmela, quien había trabajado en la capital mientras tenía entre 16 y 20 años, se casó a los 21, tuvo 3 hijas y 2 hijos y enviudó a los 33. Luego de enviudar Carmela trabajó un tiempo en su pueblo. Emma, su hija mayor, llegó a la adolescencia e hizo lo mismo que ella en su juventud, con un poco más de quince años, fue a trabajar a la capital para ayudar con los gastos de sobrevivencia de la familia. Era inicios de los 80s., los peores años de la represión política. En Comalapa, cada día amanecía con la noticia de gente asesinada o secuestrada, de aldeas quemadas. El hermano menor de Carmela es “agarrado para el ejército”, como sucedía con gran cantidad de jóvenes indígenas varones forzados a prestar servicio militar, “allí le dijeron que tenía que luchar contra los guerrilleros”. Las hijas e hijos de Carmela van creciendo, “comen más, quieren ir a la escuela, quieren usar zapatos”. Carmela, no duerme por las noches pensando qué hacer, si ir a la capital a trabajar o no porque sus hijas e hijos la necesitan, pero ella tenía que decidir si estar con ellos y “pasar hambre” o dejarlos y *tal vez* “darles algo de lo que necesitaban”. Una tarde decidió finalmente que iría a trabajar a la capital. Le dijo a su padre Buena Ventura, que para ese entonces, era un anciano enfermo, que había dispuesto ir a la capital. Él le dijo que si esa era su decisión él la apoyaba, porque no podía ofrecerle nada a ella y a los niños. Le pidió también a su madre Petrona, que cuidara a sus hijas e hijos. Para entonces, Petrona era la que sostenía la familia, haciendo y vendiendo atol de maíz todos los días en el mercado de Comalapa.

Cuando Carmela dejó la casa de sus padres y fue a buscar el bus para la capital fue un momento muy difícil para ella y sus hijos. Una noche antes les dijo, “yo me voy a trabajar; con lo voy ganar les voy a comprar algo de lo que ustedes necesiten; no se vayan a quedar tristes, yo voy a venir a verlos”. Por la mañana tomó su maleta y no se despidió, pero sus hijos la vieron partir, el menor, de cuatro años, corrió para alcanzarla llorando detrás de ella rogándole que no se fuera, pero ella se hizo la fuerte, trató de recordar que se iba para que “ellos tuvieran algo”. No tuvo el valor de voltear a verlo. En la capital estaba muy triste por sus hijos, pero se encontró con su hija mayor Emma. Mientras buscaba trabajo se hospedó en la casa donde Emma trabajaba. Durante cuatro días buscó trabajo, pues no era fácil encontrar, porque muchas mujeres también buscaban trabajo.

Llevaba cuatro días buscando trabajo... Yo pregunto, a la gente en la calle, en las casas, porque no cualquiera te entra en su casa. Y otra cosa, te dan trabajo si hay alguna persona que te va recomendar, si tenés carta de recomendación. Hay casas en que te piden tarjeta de pulmón. A mí me pedían, “yo no tengo, yo he trabajado ya”, les digo. “Ah vaya”... Si es la primera vez le piden a uno... La gente también te miran la cara, si sos fea, si sos bonita. Si se mira tu cara que sos muy enojada no te dan trabajo. Si sos bonita, “ah sí, debe ser sale buena” así le dicen a uno... no cualquiera te da trabajo.

A los cuatro días Carmela encontró trabajo, su sueldo fue de Q.50.00. Coincide con lo que Blanca ganaba para estos mismos años. Era 1982 y Carmela tenía 36 años.

A la capital, pero también a otras áreas urbanas municipales y departamentales llegan muchas mujeres indígenas, en muchos casos huyendo de las masacres en sus comunidades o asesinatos de sus seres queridos. Viudas o huérfanas que no había trabajado en casa ajena antes, se vieron obligadas a realizar este trabajo para sostener a sus hijas, hijos o hermanos. “Mi mamá sólo llevaba siete meses de embarazo, cuando mataron a mi papá. Eso fue en el año 1982. El ejército lo acusaba de ser guerrillero y los de la guerrilla lo acusaban de estar con el ejército, al final de todo sólo Dios sabe la verdad, quien lo mató... Desde que murió mi papá, la vida se hizo más difícil para mi mamá, entonces decidí ir a trabajar a las casas” (Lainez, 2008: 43).

Muchas mujeres indígenas dejaron de usar corte y güipil por el miedo a sufrir persecución, a ser secuestradas o a sufrir el racismo que también se asoció al comunismo. Ana con 40 llegó del Quiché en 1982, con sus cinco hijos, luego de que su esposo y sus dos hijos mayores fueron asesinados. Algunas personas le buscaron una covacha en una colonia “marginal” a la orilla de un barranco. Fue difícil porque en la aldea en que vivía, el terreno de su casa era plano y amplio, tenían cocina, dos cuartos grandes, un corredor y un patio. Ahora debían cocinar y dormir en un espacio cinco veces más pequeño que su casa anterior. Sus hijos mayores que en la aldea iban a la escuela, se dedicaron a vender periódico, lustrar zapatos, vender dulces, mientras que las niñas la acompañaron a ella buscar trabajo de lavar, planchar y hacer limpieza. Las personas que les ayudaron a llegar a la capital, les dijeron que era mucho mejor que no usaran corte y güipil, para no llamar la atención, no porque tuvieran algo que esconder, sino porque había un estigma de asociar a las mujeres especialmente si eran del Quiché, con la guerrilla y eso se pagaba con secuestro y asesinato. Para las hijas de Ana, que tenían pocos años, quizás no fue muy difícil cambiarse de vestuario pero para Ana fue un trauma tremendo, “me sentía muy fea y pobrecita con vestido, yo tenía lástima de mí, porque era como si quisiera ser

ladina...no sentía que era yo, me miraba al espejo y me ponía a llorar. La gente pues que nos ayudó a llegar aquí nos decía, ánimo pues, preferís así o que te maten y también a tu familia. Por mis hijos yo hice de todo”. Guadalupe García, una activista reconocida que se exilió en México por la persecución política contra las comunidades Mayas Mam, dijo en un encuentro “¿cómo nos sentimos cuando nos obligaron a quitar nuestro traje, cuando dejamos de hablar nuestro idioma?, ¡Cuánto no lloramos por la identidad que nos quitaron!” (PCS, 2013: 29, 30). Tanto Guadalupe como Ana, recobraron el uso del traje y del idioma en público, muchos años después cuando hubo una relativa estabilidad política.

Ana trabajó en varias casas, “a veces los señores me preguntaban ¿de donde sos? A veces yo no hablaba porque no quería mentir, pero tampoco quería negar que era del Quiché. Cuando decía del Quiché, me decían “pero, ¿sos así, natural o no?” Yo no hallaba que hacer, a veces decía que sí, a veces decía que no. Ana no sabía hablar muy bien el español, por eso evitaba hablar con la gente y solo se dedicaba a su trabajo, pero también se encontró con empleadores que, o bien no les importaba si era no indígena o no, y otros que creyeron que Ana era de los indígenas que negaban ser indígenas y buscaban ladinizarse “a otras gentes no les importaba, ellos pensaban que era yo ladina pobre, y me regalaban ropa, zapatos y otras cositas...había otros que pensaban que yo era indígena y que quería ser ladina a la fuerza o por voluntad pues, y me decían, “está bueno, hay que salir adelante, hay que pensar de otra forma, hay que abrir la mente”. La represión y persecución política en tantos pueblos indígenas, obligó a muchas mujeres a emplearse en casa particular en los años 80s, muchas de quienes ocultaron su origen y cambiaron el corte y güipil por el “vestido” o las “faldas”, por seguridad. Este detalle de la vestimenta que para algunos pudiera parecer folklórico o sin trascendencia, estuvo relacionada con la vida o la muerte en la época de la represión política, y para muchas mujeres mayas es un núcleo importante de su identidad.

Carmela como otras mujeres, no dejó de usar corte y güipil mientras trabajaron en la capital, tampoco se sentía amenazada por usarlo, quizás porque no estaba sufriendo persecución directamente. Sin embargo, su familia en Comalapa estaba siendo afectada. Mientras estaba en la capital, Daniel el hermano menor de Carmela, quien había prestado servicio militar forzoso y su padre Buena Ventura, un hombre anciano y enfermo, fueron acusados de guerrilleros y apresados. Buena Ventura estaba leyendo su biblia a la orilla del fuego cuando llegaron soldados

y se lo llevaron, sin explicarle nada. Lograron salir de la cárcel ambos, porque hubo gente que habló a su favor, pero toda la familia sufrió hostigamiento por largo tiempo. En la raíz del problema se encontró que un quince de septiembre de esos años violentos, Daniel estaba ebrio y Marcial un hombre ladino se acercó para retirarlo del lugar donde él estaba, pero Daniel que era joven y fuerte, lo empujó, Marcial cayó y se lastimó una pierna. Pero el problema más grande no fue ese, sino que “un indio le puso las manos encima” y en público, fue algo que no lo podía perdonar y juró vengarse. La forma fácil de vengarse de alguien en aquel tiempo era acusándolo de guerrillero. Luego de un tiempo de hostigamiento, mientras Daniel fue a sus labores de campo, ya había cumplido su tiempo en el ejército, fue secuestrado, torturado y su cuerpo tirado en un cementerio clandestino. Nunca más se supo de él. Petrona, madre de Carmela y Daniel, mientras vendía atol de maíz en el mercado del pueblo, unos soldados le contaron el terrible desenlace de Daniel, confirmando las sospechas. De hecho, el autor del crimen, lo confesaba públicamente en la calle, mofándose de su poder y aprovechándose de la reinante impunidad. Carmela ha sido siempre una mujer muy reservada. Mientras trabajaba en la capital no hablaba de los problemas que vivía. La capital era un lugar que parecía alejado de las penas que se pasaban en otros lugares. De esta manera, la vida de Carmela no estaba ajena a toda la violencia generada por la represión política de aquellos años.

En la primera casa en que trabajó Carmela, en esta segunda vez que fue a la capital a laborar, esperó un mes, antes de ir a visitar a sus hijas e hijos que había dejado. En ese tiempo era muy común que las trabajadoras de casa “por mes”, no fueran a visitar a sus familias, por dos razones, la primera es que los descansos que por costumbre se daba, ya desde la época en que Jovita trabajaba en la capital, era de domingo medio día. Este tiempo no les permitía viajar a sus casas y regresar. La segunda razón, era que si ellas viajaban todos los domingos, gastaban buena parte de sueldo en pasajes. Al finalizar el mes, Carmela viajó a Comalapa. Tal como le había prometido a sus hijas, compro un corte para compartirlo entre sus hijas Elvira y Gladys. Ellas, que tendrían, ocho y diez años, andaban con ropa totalmente desgastada igual que Carmela. Ese primer mes Carmela ganó Q.50.00, gasto Q.30.00 en un corte medianamente sencillo y le quedaron Q.20.00 de los cuáles doña Petrona [su madre] recuerda que el dio Q.5.00 para la alimentación de sus cuatro hijos. En la capital, aunque se acordaba de sus hijos no podía controlar el camino que cada quien tomaría desde ese día que ella los dejó.

Con Carmela no se aplica la conclusión tan aceptada de que las trabajadoras prefieren un buen trato a un buen sueldo. Ella tenía claro, que si se sacrificó para ir a la capital, era porque tenía que procurar ganar lo máximo que podía. Lamentablemente en el trabajo en casa se pasaba siempre de un salario miserable a otro menos peor, pero aun así, cada vez que Carmela cambió de casa siempre fue porque en la otra, le aumentaban algunos quetzales. En la primera casa, ya estando viuda, Carmela permaneció diez y seis meses. En la zona 1, frente a la iglesia La Merced, ofrecieron pagarle Q.60.00, así que cambió de trabajo. Allí le dejaron a un niño de cinco meses para cuidarlo y también hacía la limpieza, pero la prioridad era cuidar al pequeño. La madre del niño que según recuerda Carmela era química bióloga, trabajaba todo el día, salía a las 8:00 de la mañana y regresaba a las 8:00 o 9:00 de la noche. Cuando ella se iba, el niño estaba dormido y cuando ella regresaba estaba igualmente dormido. En la casa vivían la suegra, una cuñada y el esposo. Carmela prácticamente se convirtió en la madre del niño. Pero había dos problemas, los habitantes de esa casa se agredían físicamente, pero quién más sufría las agresiones era la madre del niño. Carmela decía que esa casa estaba “endemoniada y no había paz”. El otro problema fue que pasados tres años, a Carmela no le aumentaron ni un centavo a pesar de entregarle todo su tiempo, cuidados y afecto al niño. Dispuso retirarse de esa casa, así que les informó para que contrataran a alguien más, para que el niño no quedara solo.

La señora no me deja salir... Yo le dije dos o tres veces...”yo me voy a ir”...”y por qué”... porque estoy ganando muy poquito con usted” le dije, Q.60.00 me pagaba ella. “Ay” me dijo, “pero buscar otra muchacha, como cuesta”, “ah, sí, todo cuesta”... le dije yo, “yo me quiero ir” le dije, “ay no” me dijo, pero “¿a quién lo voy a buscar yo?...” pero no buscan, no buscan y no buscan. Así pasó el tiempo. Entonces le dije yo al hijo, “mire don Jorge, yo me quiero ir de aquí”... “¿y por qué te vas?... es que el niño ya se halló con usted”, “si es cierto ya se halló conmigo, pero estoy ganando muy poquito”...en otros lados están pagando bien...”Ay sí” me dijo, “pero es que mi mamá está ganando poco y yo también muy poquito, ya no alcanza el sueldo”...Otro vez le dije yo a la señora, a la suegra, “mire doña Julia, yo me voy a ir, busque usted otra muchacha yo me voy”, “vaya, te vas a ir pero solo para tus vacaciones, ya cuando cumplís tus vacaciones te venís otra vez”. “Ah vaya, está bueno” le dije yo, cuando llego el día para salir arreglé mi ropa, y me salí de una vez. Entonces ella me dijo, “¿qué llevás allí?”, “mi ropa” le dije yo, “¿y porque llevás tu ropa?, “porque voy a traer otras, lo dejo esto y traigo otras” (risas), ¡pero venis! Si, dije así ya nunca llegue...”.

La siguiente experiencia que recuerda Carmela es en la casa de “unos chinos”, así los describe ella, vivían en la zona 7. Allí le pagaban Q.80.00, sería entre 1985 y 1986. En esa casa había abundante comida, Carmela también disponía de la comida que quisiera. Recibía un trato

amable. Ella se dedicaba a hacer la limpieza y ayudaba en la cocina. Era una casa grande rodeada de jardines. No era común que los patrones dispusieran de tanta comida, como en esa casa. Emma, su hija le decía a Carmela que estaba engordando, para Carmela esto era un elogio considerando que siempre había sido muy delgada.

A las 7:00 de la mañana o las 6:30, me dicen “comé hija, comé, si uno trabaja así también tiene que comer”. Me dan un plato así, bien grande con queso, crema, pan... La señora cocinaba ya era viejita pero ella cocinaba, yo solo le ayudo a lavar todos los trastos... A las 10:30 hay refacción. El almuerzo era a la 1:00 de la tarde. Ya las 4:00 de la tarde, hay refacción. Ella hacía el café, un pichel de café así, “ya está nuestro café hija, andá traé pan, ya está nuestro café”. Entonces voy a comprar yo, quince o Q.20.00 quetzales de pan...

Mientras trabajaba con “los chinos”, Carmela se sentía muy bien, pero una mujer ofreció pagarle Q.90.00. Carmela siempre pensando en que otros centavos más serían beneficiosos para su familia, aceptó la oferta y se cambió de casa. Esta vez trabajó en la Colonia El Pinal, zona 11. Nunca se sabe qué sorpresa trae cada casa, pero Carmela pasó, literalmente de la abundancia al hambre.

Y hay gente tan ingrata que ni una galleta te dan. Para ganar un poco más, otros diez quetzales, llegué con una miserable señora... con candado tiene el pan, con candado está todo... A la hora de comer me dio un francés que lo sacó en cuatro pedazos. Un pedacito de francés me dio de comer... pero no es porque no hay... así es el modo de ella. Media libra de carne compra, le da martillazos para que se estire la carne. Media libra de fideo, ellos son siete personas y yo ocho. Parecen gatos sus hijos, jalaba uno y jalaba otro el fideo, y así se acabó y para uno no hay nada... En la mesa no alcanza la comida. Al mediodía, cuando yo quería comer algo, no hay nada. Un día me dijo “vas a ir a traer tortilla”... “cuanta tortilla”, le pregunte ¡Ahora vamos a comprar cinco centavos! ¡Cinco centavos vamos a comprar! Si las tortillas son chiquitillas. Para mí compro aparte mis tortillas. Cada vez que voy a traer tortillas yo compro aparte mi tortilla, porque... en la mesa no alcanzan. A los quince días le dije yo a ella. “Mire doña, discúlpame yo me voy a ir, yo me voy a ir, yo me voy a ir” “¿Y por qué?”, me dijo. “Mire”, le dije, “mire la hora, son las 11:00 y yo no he desayunado” “¿acaso no estoy trabajando pues?” Y la casa es grande, dos salas, hay muchos cuartos, la casa es bien lujosa, bien bonita, pero aguantás hambre... “Si pues. ¿Y por qué te vas? me dijo, “si aquí usted estas recomendada”. “¡Claro!, si estoy recomendada pero la señora que me recomendó aquí, ella no sabe el modo de usted aquí en la casa. ¡Mire la hora pues yo no he desayunado!”. “ah, desayuná pues, desayuná”. “¿Y que voy a comer si todo está con llave?”. “Yo me voy a ir” le dije. “Ay no hija, no te vas... ¿quién se va a estar aquí haciendo el oficio? “Pero mire pues” le dije yo, “usted ha desayunado, pero yo estoy sin desayuno”... tengo el estómago vacío...”. “No, hija, no te vas, ya viene la navidad, cumplí el mes”. Mire le dije “yo me voy”. Cuando cumplí el mes me dio mi dinero. Entonces hay regreso le dije

yo, voy a ir a ver mis hijos. “Pero te regresas”. “Si voy a regresar”, hice yo mi maleta, me vine.

La última casa de la capital en que trabajó Carmela, fue también en la zona 11, era entre 1987 y 1989. Ofrecieron pagarle Q.100.00, ese fue su último sueldo. Allí dejaron a su cuidado un niño de meses. En esa casa tardó diez y ocho meses. Cuando Carmela tomo sus vacaciones estuvo algunos días en su casa, pero su hijo mayor, le pidió que no regresara más a trabajar, y finalmente se quedara con ellos. Su hijo, quien había comprado un telar artesanal y hacía trabajos para entregar a comerciantes, había tomado un mando familiar autoritario sobre sus hermanas, hermanos, incluso sobre su madre. Su hijo Geovani, le dijo “ya no te vas, hace falta que usted no estás aquí, nos hace falta, ya no te vas. Así fue cuando yo me quedé, porque yo me iba a ir”.

Esta última mujer con quien trabajó Carmela, fue a buscarla cuando ella no llegó más a su casa. Sabía que Carmela vivía en Comalapa, así que desde la entrada del pueblo fue preguntando por ella hasta dar con su casa. Le rogó para que volviera, le compró un güipil, bien sea para animarla, comprometerla o ambas cosas. Si hubiera sido por Carmela, hubiera vuelto, pero su hijo Geovani, no le hubiera perdonado nunca esa decisión. Para complacer a la señora en parte, pero también considerando que sería una buena oportunidad para aprovecharla, Carmela preguntó a su cuarta hija Elvira, si quería irse y ella accedió. Fue así como otra hija de Carmela se involucró en el trabajo en casa particular. A finales de los 80s, Carmela deja este oficio, pero sus hijas Emma, la mayor y Elvira la cuarta, siguen sus pasos por un tiempo.

Si bien, hay experiencias donde a pesar de los salarios miserables, las mujeres logran costear la escuela de sus hijas o hijos, o logran construir alguna casa por más sencilla que fuera, esta no fue la realidad de Carmela mientras trabajó en la capital. Compraba ropa y calzado para sus hijos de vez en cuando, dejaba algún dinero para que su madre comprara alimentos para sus hijos, pero siempre fue insuficiente. “Yo trabaje en casa no compré ropa, nada de ropa, remendados tenía yo todos mis güipiles, en lugar de comprar para mí, le doy a mis hijos”. Durante el tiempo que trabajo en la capital, Carmela, siguió con su rutina de ir a visitar a sus hijos unas horas los primeros domingos de cada mes. Salía a las cinco o seis de la mañana de la capital y llegaba a las 8:00 a Comalapa. A las 12:00 del día, tomaba el bus de regreso. Así, se fue distanciando cada vez más de sus hijas e hijos, algo que hasta ahora sus hijas e hijos no pueden perdonarle.

Mientras Carmela dice, que trabajar en la capital, nunca fue suficiente para darles lo mínimo a sus hijos, pero era mejor a quedarse en Comalapa, sus hijos piensan que irse no tuvo sentido. Petrona, madre de Carmela también pensaba igual que sus hijos, pues éstos habían quedado bajo su cuidado. Las hijas e hijos de Carmela crecieron en las calles, incluso dormían fuera de la casa, siendo niñas y niños. Buena Ventura murió al poco tiempo que Carmela había ido a la capital. Los niños no obedecían a su abuela Petrona. Esto fue motivo de conflicto. Según Petrona, cuidar cuatro niños era mucho trabajo, había que lavar la ropa que usaban, lavar la ropa de la cama, prepararles la comida, limpiar la casa. Petrona vendía en el mercado hasta la una de la tarde o a veces todo el día, los niños quedaban bajo el cuidado de nadie. Emma, la hija mayor trabajaba en la capital, Geovani, el segundo hijo, nunca asumió un papel de cuidado de sus hermanas y hermanos, pero sí asumió una conducta violenta y represora hacia ellas y ellos.

Elvira es quien más crítica a su madre por un abandono que no valió la pena en términos económicos. Ella cuenta que Petrona, su abuela, escondía la comida bajo llave o la colgaba en el techo de la casa, mientras que Lorenza, la vecina de la esquina, les compartía la comida. “La Lorenza decía, aunque sea en el mismo plato, remojen sus tortillas en la comida de mis hijas, coman, y así comíamos con ellas. Las hijas e hijos de Carmela, coinciden todos en que no se sintieron estimados por Petrona, mientras que Petrona argumentaba que nunca los pudo controlar porque eran niños “haraganes y callejeros”. Para Petrona, los niños y niñas deben saber trabajar desde pequeños, “ganarse su comida” y respetar a sus mayores, cosa que no hacían las hijas e hijos de Carmela. Elvira dice al respecto “lo que pasó es que la abuela nos trataba como si fuéramos adultos, nosotros éramos niños, todavía no pensábamos, necesitábamos que nos cuidaran”. Los más afectados por la ausencia de Carmela fueron los menores. Mientras Carmela estuvo en Comalapa, aunque ganaba poco, los tres mayores fueron a la escuela, hasta cuarto grado, pero los dos menores no asistieron.

Cuando Carmela dejó el trabajo en casa, Emma, su hija mayor trabajaba también en la capital, pero no tenía estabilidad. Estaba temporadas en Comalapa por problemas de alcoholismo. Geovani, el segundo hijo, compro un telar artesanal, elaboraban telas para entregar a otros comerciantes que estaban relacionados con el turismo. Sus hermanas y hermano trabajan con él, pero nunca les pagó como había prometido, los golpeaba y maltrataba verbalmente. Los hermanos de Efraín el difunto esposo de Carmela, les heredaron un pequeño terreno, que debían

compartir los hijos e hijas de Carmela, pero Geovani, se lo apropió. Gladys, la tercera hija, se casó a los 13 años. Elvira, se fue a trabajar a la capital sustituyendo a su madre. Mientras trabajaba en la capital, resultó embarazada, se convirtió en madre soltera. Su hermano Geovani, la golpeó y con argumentos moralistas y una conducta machista la echó de su casa. Una cuñada de Carmela, había migrado a Jutiapa, un lugar al oriente del país, opuesto en clima y en cultura, considerado en el imaginario popular como una región no indígena. Allá en Jutiapa, Elvira y Emma, pusieron una venta de especias en el mercado local, han pasado cerca de 20 años y desde entonces, no han vuelto a Comalapa. Elvira se convirtió en una comerciante prospera, mientras Emma continuo con problemas de depresión en medio de su trabajo, lo que provocó perdida de su capital. Jeremías, el menor, adquirió graves problemas de alcoholismo, hasta ahora. Él no logra olvidar el cuadro de correr tras su madre cuando ella tomaba el bus, y no le perdona que ella, no lo volteara a ver. Jeremías, trabaja en los juegos que van de feria en feria. Casi no ve a su madre, y cuando la ve, la culpa de sus problemas por haberlo abandonado siendo muy pequeño; ahora tiene aproximadamente 37 años.

Regreso ahora con Blanca Fuentes, quien al casarse con un conductor, se estableció en la capital. Ella no escuchó mayor cosa de la represión política que vivió el país durante tres décadas. Durante el gobierno de Vinicio Cerezo, (1986-1989), el primer presidente civil luego varios años de dictaduras militares y golpes de estado y de la guerra, integró un grupo de vecinos quienes invadieron un terreno para viviendas, que más tarde les fue cedido por este gobierno. “Vivíamos en covacha porque fuimos a invadir en esa colonia cuando Vinicio Cerezo era el presidente... Invadimos ese terreno, abajito del Mezquital. Ahora se llama Colonia la Esperanza. Toda la gente allí vivía en Covachitas. Vinicio nos dio esos terrenos. Todavía estamos pagando, no hemos terminado”. En ese lugar Blanca y su esposo establecieron su vivienda.

A pesar de que las trabajadoras de casa particular indígenas eran numerosas, el primer estudio público que se conoce en Guatemala, que analizó las condiciones de las trabajadoras de casa particular en 1988, no da cuenta de la identidad étnica de ellas. Puede ser que por el contexto en el que se realizó, las investigadoras evitaron indagar en ello por seguridad, una segunda razón puede ser que ellas no tenían las herramientas adecuadas para explotar en un tema complejo como es la etnicidad y otras razones muy común para aquella época era ignorar lo indígena, asociarlo a un estatus de inferioridad y o asumirlo en las variables de “campesinas” o

“gente del área rural”. Lucía Eugenia Aranguiz-Fernández y Gloria Guillermo de Gonzáles (1988) autoras del estudio en cuestión, encuentran que el 20% de las mujeres encuestadas son originarias de la capital y el 80% corresponde a mujeres originarias de algún departamento o municipio, pero concluyen diciendo “con estas cifras se confirma que la mayoría de empleadas domésticas son del área rural que migran a la ciudad capital de Guatemala”. Es decir las autoras, asumieron la capital como área urbana y todo lo que estuviera fuera de la capital como área rural. Efectivamente muchas de las mujeres indígenas venían del área rural pero otras no, sino residían en algún municipio o cabecera departamental. A pesar de que en la justificación y en los antecedentes históricos presentados en el estudio hablan de una Guatemala con una fuerte presencia indígena no se preguntó a las mujeres, como se definían.

Contrario a lo que sucede en países como Chile⁴⁴ y Bolivia⁴⁵, donde las trabajadoras de casa particular tienen desde principios de siglo XX, sindicatos y formas propias de organización, en Guatemala, el estudio en mención, financiado por UNICEF y realizado en FLACSO en 1988 por Aranguiz-Fernández y Guillermo de Gonzáles, fue base para la creación del Centro de Apoyo a Trabajadoras de Casa Particular (CENTRACAP).” Las mujeres participantes en las encuestas fueron convocadas a las asambleas de creación de CENTRACAP, que se oficializó el 8 de febrero de 1989 (CENTRACAP, 2004: 6) Dignificar el trabajo doméstico como actividad económica, reivindicar los derechos humanos y laborales, modificar las relaciones y condiciones que se establecen entre la parte patronal y laboral, establecer mecanismos de denunciar la violencia dentro de las casas, fueron algunos de los objetivos de esta organización (Ibíd.) Inspirados en ellos promovieron la educación formal, la capacitación técnica y el impulso de un anteproyecto de Ley para para modificar el ámbito jurídico establecido sobre el trabajo doméstico (Ibíd.).

Si bien, ninguna de las mujeres entrevistadas en este estudio, sabían de CENTRACAP y de otras instancias de apoyo a trabajadoras de casa particular, esta organización tuvo una vida activa desde su creación a finales de los años ochenta hasta el 2006 aproximadamente.

⁴⁴ “En 1926 se constituyó en Chile el primer Sindicato Autónomo de Empleados de Casa Particular” (Gálvez y Todaro, en Chaney y Castro, 1993: 271)

⁴⁵ Las cocineras en Bolivia se sindicalizaron en 1930 (Gill, 1995).

3.3 Experiencias en el trabajo en casa particular entre 1990 a la actualidad: la firma de la paz

La década de los 90s, es un momento de gran movilización política. Se realiza en Guatemala el histórico Encuentro Continental de Pueblos Indígenas en 1992, Rigoberta Menchú gana el premio Nobel de la Paz en el mismo año. Están negociándose los Acuerdos de Paz entre el ejército y la guerrilla. Gran parte de las poblaciones mayas exiliadas especialmente en México, van retornando a Guatemala. Hay esperanzas de un futuro mejor. La cooperación internacional apoya el proceso de paz lo que contribuye a que otras fuerzas políticas como el Movimiento Maya y el Movimiento de Mujeres cobren fuerzas en este contexto. La ideología y luchas de izquierda preponderantes entre las décadas de los 60s. y 80s, fueron debilitándose y otros actores que participaban de la lucha de izquierda coincidieron con otros que no necesariamente militaron pero que preocupados por los graves problemas del país, articulaban luchas a favor de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los sectores populares y de las poblaciones afectadas por la guerra. Las mujeres organizadas articulan diversas demandas, incidiendo en las políticas públicas, promoviendo la participación de las mujeres en la institucionalidad del Estado, y reivindicando derechos políticos, económicos y sociales. Las mujeres mayas, participan tanto dentro del movimiento maya, como en el movimiento de mujeres y el de izquierda, pero otras optan por establecer formas propias de organización pues no se sienten plenamente identificadas en ninguno de los movimientos. Surgen diversas organizaciones específicas de mujeres indígenas.

Uno de los aportes de mayor impacto social de los Acuerdos de Paz, fue el reconocimiento de Guatemala como un país, pluricultural, multilingüe y pluriétnico. Así se reconoce la existencia de cuatro pueblos, mayas, garífunas, xincas y ladinos. La izquierda durante más de tres décadas enarboló la lucha de clases en donde los indígenas fueron homogenizados y nombrados como campesinos, pobres y explotados. Sin embargo las luchas de los indígenas dentro de la misma izquierda, posibilitó el reconocimiento de la existencia de los Pueblos Indígenas. Al finalizar la guerra, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), concluyó que en Guatemala hubo genocidio contra la población maya. El 83% de los asesinados correspondía a población indígena, y el 17% a población ladina, mestiza y criolla. De estos hechos se atribuye el 97% al ejército, y 3% a la guerrilla.

Los Acuerdos de Paz apostaban a atacar los orígenes de los problemas que provocaron la guerra. De allí que se firmaron seis acuerdos sustantivos y el acuerdo definitivo. Dentro del Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria, en el apartado “B”, sobre Participación de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social, hay una cláusula relacionada al trabajo doméstico: “(iv) legislar para la defensa de los derechos de la mujer trabajadora de casa particular, especialmente en relación con salarios justos, horarios de trabajo, prestaciones sociales y respeto a su dignidad”. Paradójicamente esta cláusula ocasionó posiciones divididas entre el movimiento feminista y de mujeres, muchas de quienes no dieron su respaldo a las iniciativas por llevar adelante este acuerdo. Era mucho más fácil, debatir sobre la servidumbre, el trabajo forzado y la explotación de las fincas y en las fábricas, que las que tenían lugar al interior de las casas particulares porque esto aludía directamente a las mujeres organizadas. La discusión política sobre la firma de la paz, se llevó a cabo en la capital. A través de los medios de comunicación, una clase media urbana, ignorante de las causas y los efectos de la represión política, se entera parcialmente y en gran medida rechaza la firma de la paz. Renace el miedo al indio y el miedo a quedarse sin el sustento que los indios por siglos han proveído a las clases altas y medias. Vilma Duque registra las palabras de una mujer, quien opinó que si se firmaba la paz, se quedarían sin sirvientas, porque las mujeres que lo son, no querían más serlo (Duque, 2002).

La gente urbana, especialmente capitalina, ve también con asombro y tantas veces con rechazo, la presencia de mujeres mayas, activistas, profesionales, políticas, funcionarias públicas y de ONGs. Estas últimas proveen a las mujeres indígenas un espacio laboral vedado por las empresas y la burocracia estatal. Las mujeres indígenas también se asombran de la terrible ignorancia junto al comportamiento hondamente racista de la gente capitalina que ve a cualquier mujer indígena como sirvienta o la desea como tal.

Por otro lado, la realidad de muchas mujeres indígenas y pobres, es que efectivamente trabajan en las casas particulares y la firma de la paz, las políticas públicas, no les beneficia, o quizás solo tangencialmente. Blanca Fuentes, quien en la década de los 90s, continúa trabajando en casas, se traslada a una pastelería y comedor, donde gana mejor. Ahora es treintañera, ha adquirido mucha experiencia y está en sus mejores años en términos físicos y de salud. Un día cualquiera, el dueño del comedor estaba de mal humor y cuando Blanca se le acercó a preguntar

por el menú que se haría para el almuerzo, él le grito, de tal manera que Blanca no pudo soportarlo. Ella renunció y denunció su caso al Ministerio de Trabajo. Blanca se enteró de esta institución porque tenía amigas que conocían de sus derechos y de las instituciones a donde poder acudir en caso que estos no fueran cumplidos. Blanca fue atendida y el dueño de este negocio debió pagarle las prestaciones laborales.

Como Blanca, otras mujeres también hacían uso de la institucionalidad que protegía sus derechos, aunque no siempre las cosas funcionaban a su favor. Luego de otro tiempo en casas, Blanca ingresó a trabajar al Restaurante Gran Pavo en la zona 1 de la capital. Estuvo allí cinco años trabajando jornada y media, debido a que sus hijos estaban en la escuela y debía sostener sus gastos. “Entraba al medio día y cerrábamos a las 12:00 o 1:00 de la mañana, pero había que lavar la cocina y las planchas, nos acostábamos a las 2:00 o 3:00 de la mañana. Pero el otro día temprano yo tenía que irme a mi casa porque mis hijos estaban pequeños. A las 5:00 de la mañana salía yo para mi casa y regresaba [al restaurant] a las 11:00 de la mañana nuevamente...” Mientras trabajaba en este lugar, hubo un momento en que dejaron de pagarle los sueldos. Prometieron a las trabajadoras y trabajadores que los pagarían más adelante, pero la dueña del lugar se declaró en quiebra y lo cerró de un día para otro. “Allí nos quedaron debiendo tiempo, vacaciones, aguinaldo, también sueldo que ya nos pagaron. La señora cerró y se fue para Panamá. Cinco años de mi vida regalé allí...las demás tenían más años, había una que tenía diez y seis años, otra que tenía ocho años, otra que tenía 12 años”. Doña Blanca calcula que en este lugar le quedaron debiendo cerca de Q.25,000.00 que ella había pensado sería para construir su casa en el asentamiento donde vivían. “A todas nos dejaron en la calle...como yo vivía así en asentamiento, dije, con ese dinerito voy a levantar mi casa, pero no fue así”. Ninguna instancia pudo ayudar a las trabajadoras que como Blanca fueron afectadas por el cierre de este negocio. A partir de esta experiencia Blanca vuelve nuevamente al trabajo en casas.

Cristina Santay, a quien vimos huir de su casa por haber descubierto la violencia sexual de su padre contra su hermana y sentirse ella en peligro, encuentra su primer trabajo en casa ajena en Chimaltenango. Nunca preguntó cuándo le pagarían ni por las condiciones de su trabajo. Llego con una familia de comerciantes indígenas, tenían una tienda de ropa y de consumo. Era el señor, la señora y sus dos hijos. A Cristina nunca le pagaron, solamente le daban algunos centavos de vez en cuando, más el cuarto donde dormía y la comida. Pero la señora también la

enviaba a la casa de su madre y padre a realizar oficios. En esa otra casa Cristina fue acosada sexualmente por el padre de su empleadora. Cuando ella quedaba sola en la casa el hombre la perseguía. Estuvo un año trabajando entre estas dos casas. En Chimaltenango, buscó la línea de la iglesia evangélica donde asistía parte de su familia. Allí encontró a una familia también indígena, que le sugirió ir al Ministerio de Trabajo y salirse de esa casa. Se trasladó a vivir con otra familia, donde estuvo trabajando cuatro años. Luego dispuso regresar a vivir con su hermana mayor y la familia de ella.

Cristina también trabajó en un hotel de Quetzaltenango, propiedad de una familia indígena. Se suponía que el trabajo era para atender a los clientes que llegaran a hospedarse. Pero ya estando dentro se dio cuenta que sus funciones no estaban claras porque le tocaba atender a clientes, hacer la limpieza de todo el hotel, lavar la ropa de cama y planchar. Ganaba Q.600.00. Según la dueña, Cristina no hacía lo suficiente para desquitar su sueldo, así que le ponía a planchar la ropa de la familia y a veces a hacer la comida para ellos. El hotel no era muy grande, tenía 15 habitaciones, pero si era muy grande para ser atendido por una sola persona. Cristina sentía que estaba siendo muy explotada en ese lugar, por eso en una ocasión que llegó la inspección de trabajo estaba dispuesta a denunciarlos, pero no lo hizo. Ella no ganaba el salario mínimo, y el señor le hizo firmar un recibo en donde decía que ganaba más de lo que daban. Puso que ganaba Q.850.00. Ella no quería firmar ese recibo, pero al final, para no tener problemas con ellos lo firmó.

Cristina no tenía mucha relación de confianza con toda la familia de ese hotel, pero si tuvo mucha amistad con la hija de los dueños y por un tiempo también con el hijo. Pero sucedieron cosas que la fueron distanciando de ellos. Había un hombre que siempre llamaba al hotel para acosar a Cristina,

decía cosas feas y sucias. En una ocasión respondió la hija de los dueños y su hermano se dio cuenta, y lejos de apoyarme dijeron que yo tenía un novio de esos pervertidos y que además estaba molestando a Susana (la hija de los dueños). Esto ya me fue colocando en una situación muy fea. Desde entonces, mi relación con el hijo de dueño se complicó, y empecé a tener muchos problemas con él. También me di cuenta que él le robaba a sus padres y me culpaba a mí por eso. En una ocasión el dueño me pagó y yo metí el dinero en la bolsa de mi pantalón, en la noche me cambié de ropa y deje el pantalón en mi cuarto. Cuando quise tomar el dinero, ya no estaba. Les pregunté a todos por el dinero y nadie sabía, pero yo estaba segura que no fue ningún cliente y sospechaba del hijo. Le pregunte si él había sido para que lo devolviera y me dijo que no, por supuesto. Al día

siguiente el apareció con un pantalón y una camisa de marca, nuevos. Sus padres le preguntaron quien le había dado el dinero para comprarlo y él dijo que lo había ahorrado?. Entonces dispuse hacer algo para desquitarme. Cierta día él tomo uno de los carros de su papá, sin permiso, y dejó las llaves adentro, este carro era muy apreciado y tenía tanta seguridad que no le hacía cualquier otra llave. Él estaba asustado porque su papá no podía saber lo que había hecho. Entonces yo me adelanté a esconder la copia de las llaves. El las buscó donde las había dejado pero no las encontró. Por los problemas que habíamos tenido el sospechaba que había sido yo quien las había tomado, pero me lo decía de forma arrogante. Yo se las iba a dar si el también me devolvía mi sueldo y le decía a sus papas que era el quien estaba robando. Llegó un momento en se desesperó porque no encontraba las llaves así que me imploró que se las devolviera. Entonces yo aproveché para que me dijera lo de mi sueldo y todas las acusaciones. Sus padres supieron la verdad, pero yo ya iba de salida.

Antes del hotel Cristina había trabajado, con una médica, la Dra. Lucky⁴⁶, pero enfermó y decidió retirarse de la casa. Quedó en buena relación con ella. Al recuperarse trabajó en el hotel. Al haberse salido de este último lugar volvió a contactarse con la Dra. Lucky, quien la remitió con una amiga, la Dra. Amelia⁴⁷ con quien hizo muy buena amistad, “nos llevábamos muy bien, nos teníamos mucha confianza”. Había menos relación con sus hijos puesto que ya eran adultos y cada quien tenía sus ocupaciones. Su esposo también trabajaba. La relación de Cristina con la Dra. Amelia fue tan cercana, que se involucró en los sucesos más íntimos de la familia. Vio cuando la salud de la Dra. Amelia, se fue deteriorando paulatinamente, quien paso de ser una mujer fuerte e independiente a alguien postrada en silla de ruedas. Juntas y con la ayuda de familiares y amigos sospecharon de un problema de envenenamiento venido de su esposo. La compañía incondicional de Cristina, consolidó una relación muy estrecha entre ellas, que no fue del agrado de sus hijos, quienes creyeron que Cristina se había involucrado demasiado en la vida familiar. Tuvo problemas recurrentes con uno de los hijos, quien creyó que por la relación cercana de ella con su madre, le informaba de sus vínculos conflictivos con varias mujeres. Cansada por los conflictos con el hijo de la señora Cristina decidió retirarse de esa casa.

Aunque mi relación con la Dra. era muy buena, lamentablemente tuve que retirarme de la casa, por problemas con uno de sus hijos. Él llegaba de madrugada o llevaba a algunas mujeres a la casa. Yo no decía nada porque era su vida. Más bien, le abría la puerta en la madrugada para que el entrara. La Dra. me preguntaba siempre si él venía tarde y lo que hacía, pero yo callaba. Un día la Dra. se dio cuenta que yo le había abierto la puerta y no me pude negar y lo confirmé. Desde entonces, ellos empezaron a tener problemas y

⁴⁶ Nombre ficticio.

⁴⁷ Nombre ficticio.

también con el hijo, que me agredía verbalmente cada vez que me miraba, porque creía que yo había dicho a su madre –siempre- las cosas que él hacía. Yo le dije a la Dra. que por esos problemas me iba a ir de la casa, pero ella me dijo que no, que quien se iba era su hijo. Me parece que desde entonces él me odió mucho más. Él se fue de la casa, busco un trabajo, le dieron una casa y solo llegaba a visitar a su mamá, entonces las cosas comenzaron a mejorar. Pero luego de un tiempo, el regresó nuevamente a la casa, entonces se quedó en un cuarto que quedaba a la par del mío. Yo pensé que su odio contra mí había terminado pero no. Escuchaba de repente ruidos en el cuarto, el pateaba la pared que daba a mi cuarto y gritaba “maldita”. A mí me asustaba todo eso y además no podía descansar, no podía estar tranquila. Por todo eso dispuse salirme de esa casa. Fue muy duro cuando se lo dije a la Dra. y cuando me fui, las dos lloramos mucho.

Cristina fue a dar nuevamente a casa de su hermana y cuñado. Quería descansar, pensó que no quería trabajar tan pronto, sino sostenerse con sus pocos ahorros y cubrir los gastos de sus estudios. A los pocos días recibió una llamada de la Dra. Lucky, quien quería que trabajara con ella nuevamente. Sin muchas ganas me fue a ver de qué se trataba. La Dra. Lucky, se había divorciado y vuelto a casar, ahora con un médico indígena de mucho reconocimiento en Quetzaltenango. La Dra. tenía dos hijos y el Dr. también, así que formaron una familia con los hijos de ambos. En la casa habían varios empleados: un jardinero, una niñera, una cocinera y Cristina, quien se encargaría de la limpieza. Su relación con la Dra., como siempre fue muy buena, pero ella no decidía sola ni era quien daba las órdenes, sino estaba su esposo y los hijos de su esposo.

El primer problema que afrontó Cristina en esta nueva casa fue que al llegar la cocinera no quería darle de la comida que preparaba, porque decía que no estaba contratada para cocinarle a ella sino a sus patrones. Esto se volvió un problema de todos los días, al cabo que la Dra. despidió a la cocinera y contrató a Cristina, a quien no le gustaba cocinar, pero la Dra. Insistió diciéndole que querían una comida sencilla.

A mí la cocina no me gusta, lo he hecho porque he tenido que hacerlo pero no me fascina como a otra gente. Así que acepté cocinar con mis condiciones, pero no tardaron los problemas. A los hijos del Dr. no les gustaba lo que yo cocinaba. Ellos querían otro tipo de comida internacional, pero no la chapina, pero el Dr. era el que me pedía comida chapina, me pedía tamalitos, tortillas y todos los recados que se hacen. Además los hijos eran muy mandones y yo solo recibía órdenes del Dr. y la Dra., nada más.

En esta casa, los hijos de los empleadores tenían “aires de reyes”, según Cristina, en el sentido que se consideraban merecedores de ser servidos hasta en sus más mínimos deseos y caprichos.

Un hijo ya casado del doctor, se trasladó a vivir a esa casa, con su familia, aprovechando el trabajo de las empleadas y los empleados. La esposa del hijo impuso más funciones a Cristina, de las que ella tenía ya establecidas.

Ya harta de los problemas con los hijos del Dr., un día me fui y no llegué al día siguiente. El Dr. me mandó a llamar para hablar conmigo. Lejos de preguntarme por qué me había ido, él se dio el derecho de suponerlo, me dijo “¿que por qué no le había dicho que necesitaba aumento, eso lo podíamos arreglar?”, además me dijo que yo estaba cayendo en abandono de labores porque me fui sin avisar. Le pedí que me escuchara y le conté de los problemas que tenía con sus hijos, que yo no estaba pidiendo ningún aumento, pero sí estaba reclamando que me diera lo que me pertenecía, mis prestaciones. Le dije que no podía trabajar en ningún lugar donde no valoraran mi trabajo. El Dr. me felicitó por mi conducta, me dijo que le gustaba como me comportaba, que ante todo uno debe conservar la dignidad y que eso estaba haciendo yo. El Dr. me dio mis prestaciones y ya dejé de trabajar con ellos.

En vista de los problemas, la Dra. Lucky, quien tenía una gran confianza a Cristina le dijo que uno de sus hijos, que tenía casa aparte, necesitaba alguien para realizarle la limpieza. Es el año 2010. Su hijo administraba una finca de la Dra. Lucky, donde cultivaban frutas para exportarlas y para venderlas por mayor en el mercado. “Él tiene una casa, pero como vive solo y está siempre trabajando necesitaba de quien se la cuidara y le diera mantenimiento”. Es allí –en esa casa– donde Cristina trabajaba, entraba a las 7:00 de la mañana y salía a las 3:00 de la tarde. Ganaba Q.1,000.00 al mes. Hacía la limpieza y la comida para el muchacho y su novia. Al mismo tiempo, la Dra. Le pidió a Cristina que por la noche, se dedicara a cuidar a su madre, quien vivía en la casa de una de sus hermanas.

La señora a quien cuido en la noche es también mamá de la Dra. ella vive con una de sus hijas pero en un cuarto diferente. Yo tengo mi cama allí con ella. Lo que hago es darle la medicina, llevarle el control del peso, y estar con ella en la noche para ver si necesita de algo, pero generalmente ella está tranquila. Yo he aprendido a limitar mis funciones porque la gente se sobrepasa. En una ocasión la hija me estaba poniendo a lavar los trastos de ellos, yo le dije que no. Si uno lo hace se vuelve obligación. De igual manera entro y salgo a las horas establecidas. En todo este tiempo he aprendido a que respeten mis condiciones, antes me dejaba mucho. Ahora, no me pueden gritar, no me pueden exigir más de la cuenta o faltarme el respeto, eso no lo pueden hacer.

Cristina, mientras trabajada en casa de la Dra. Lucky, fue motivada a seguir sus estudios. Luego de realizar el nivel básico por madurez y un bachillerato, ingresó a la universidad a estudiar una licenciatura en derecho ambiental. Los días sábados durante tres años asistió a la Universidad

Rural, mientras trabajaba en casa particular. Fue difícil por las limitaciones de tiempo y dinero, pues los Q.2,500.00 que reunía en los dos trabajos no eran suficientes, pero continuó haciendo su mejor esfuerzo. Cristina resultó embarazada, a los 39 años. Aceptó ser madre soltera cuando lo supo, pues su pareja huyó de su responsabilidad. En agosto 2013, nació su bebé en el hospital público de Quetzaltenango. Tristemente, su bebé nació con epilepsia y microcefalia. Desde que nació el niño, Cristina no ha podido volver a trabajar ni retomó más la universidad. Ahora vive, donde ha sido su refugio cada vez que deja algún trabajo en casa, en casa de su hermana y cuñado, aunque no tiene una relación muy estrecha con ellos. Para sostenerse Cristina ha tenido que realizar préstamos. Con sus estudios en la universidad, Cristina se veía como quien pasaría de ser trabajadora de casa a abogada, nunca se esperó este episodio en su vida. Ella es una mujer sumamente fuerte, ha tomado con mucha responsabilidad y esperanza el cuidado de su hijo.

Mi cuñado había dicho que me iba a dar un pedazo de terreno, pero mi hermana y mis sobrinos se opusieron...Yo tengo un cuarto allí donde quedarme, pero a mis sobrinos no les gusta mucho eso. Siempre he contribuido con los gastos llevo cosas de comer o cosas para la casa. También ayudo en la limpieza... Pero no es fácil estar allí porque no es mi casa, tengo que soportar los reclamos. Mi papá me heredó un terreno pero no tiene nada y tampoco tengo la escritura, él me la dejó en calidad de donación, solo puede tenerlo cuando él se muera. Me han dicho que si construyo allí corro el riesgo de que él me quite el terreno pues, si es donación, el sigue teniendo derechos sobre el terreno. Trabajando no he podido comprar ningún terreno ni nada, tampoco he podido ahorrar, pues con el trabajo en casa apenas y da para no morir de hambre.

Doña Blanca, luego del cierre del Gran Pavo, donde le quedaron debiendo prestaciones laborales y sueldos retrasados, volvió a trabajar en casa particular. En el gran Pavo conoció a la madre de doña Carolina, quien le dijo que su hija estaba necesitando de apoyo. Para esta época, muchas mujeres de clase media, principalmente si tienen hijos adultos, contratan a trabajadoras por día. Desde hace trece años trabaja en esta casa donde solo llega los viernes. A pesar de solo llegar un día a la semana le pagan prestaciones laborales. Actualmente trabaja en cinco casas, le pagan por día Q.75.00. Al mes obtiene Q.1,800.00 por las cinco casas. Doña Blanca tiene ahora 58 años. En las demás casas, no le pagan prestaciones debido a la modalidad de por día, pero eventualmente hay empleadoras que si le pagan.

Yo le dije a una señora “lo que es su voluntad, yo no le puedo exigir”, ella me trataba de vos y me dijo “mirá, te voy a dar unos centavitos de tu aguinaldo, no te voy a dar todo porque esto no está en la ley pero yo voluntariamente te lo voy a dar me dijo”, “ah bueno gracias” le dije yo. “Pero me gusta”, me dijo “como trabajas y tu forma de ser. Entonces

agrado quiere agrado”, me dijo. Ah vaya le dije yo. Entonces ella me dio [aguinaldo] y me dio regalo y todo... En otro caso, para navidad estaba trabajando con una señora, ella me dio mi gran canastona de viveres, aceite arroz, frijol, mosh, de todo, y yo pensé que al mismo tiempo me iba a dar aguinaldo, pero vi que no, me fui. Al rato, me llamó, me dijo, “usted se me fue ya no me espero yo le iba a dar su aguinaldo”, y “¿cuándo puede venir a recoger?” “Usted dígame cuando”... y me dio Q.800.00 aguinaldo.

Con las prestaciones laborales que su esposo obtuvo cuando trabajo de servicio en un colegio, lograron construir una pequeña casa donde viven con sus tres hijos. Su esposo es chofer actualmente. Su primer hijo y la segunda son bachilleres, la tercera hija solo obtuvo el nivel básico y no quiso seguir con los estudios. Al momento de la entrevista ninguno de sus hijos trabajaba, pero buscaban emplearse. El primer hijo dejo de trabajar porque debió someterse a una operación.

Yo les dije, ahorita lo que vale es el estudio, yo no sé leer pero estudien ustedes, pero cuando ellos dicen ya no, quien les manda. Mi hijo solo se quedó con bachillerato en ciencias y mi hija también, y allí están dando vueltas, ya fueron a meter papelería en donde quiera. Y dice que enfermería es un año, pero ella no quiere. Hay miran ustedes que hacen les digo yo, le dije anda escribite a la U aunque sea solo los fines de semana, de repente ustedes no consiguen un marido bueno, ya tienen como defenderse, porque mírenme a mi pues solo en casa me he pasado trabajando ¿por qué? porque no se leer ni escribir.

Mientras trabaja en casas, doña Blanca al igual que las demás trabajadoras, no tuvieron la posibilidad de dedicarse como quisieron a atender a sus hijos. La ventaja de doña Blanca es que vivía y trabajaba en la capital, situación que no fue la misma de Carmela, quien tenía que viajar a cada mes a visitar a sus hijas e hijos. Por un tiempo su esposo abandonó a Blanca para vivir con otra mujer, pero luego regresó. Mientras el esposo estaba ausente, Blanca llevaba consigo a sus hijos, pero no siempre pudo. Dejó a una de sus hijas en una guardería, pero allí fue golpeada por los demás niños, estuvo a punto de que se le amputara una pierna. Distinto a doña Carmela, doña Blanca, ha tenido una relación estrecha con sus hijas e hijos.

Reflexiones finales

¿Cómo las mujeres indígenas llegaron a ser trabajadoras de casa particular? ¿Qué pasado tienen? ¿Cómo fue su vida durante este tiempo? ¿Cómo se vincula su pasado a la gente con la que sirven. El trabajo forzado y la finca, no son solo narraciones históricas lejanas, son un pasado

que fundó el presente en la gran mayoría de trabajadoras de casa particular que me compartieron estos relatos sobre su vida. El trabajo forzado que quedó como parte de la cultura del trato a los indígenas, y la finca, sometió a tantas familias indígenas a un proceso extremo de empobrecimiento y de sobrevivencia. Esta situación llevó a las mujeres al trabajo de casa particular. Pero, mientras las mujeres capitalinas y de otras áreas urbanas, iba profesionalizándose, integrándose a otros ámbitos laborales, emancipándose del trabajo doméstico en sus propias casas, mujeres indígenas, tanto rurales, como de distintos departamentos y de los espacios aledaños a las áreas urbanas, ocupan estos espacios laborales, como la opción que se les abre. Como opinó Hildete Pereira de Melo (1993), en gran medida la emancipación de las mujeres del trabajo doméstico en América Latina, no se dio cuestionando el patriarcado de los hombres y alterando su estatus, sino transfiriendo sus funciones tradicionales, de “reproducción” a otras mujeres que ocuparon sus lugares.

Las mujeres indígenas que en los distintos pueblos eran parte de las familias de élite, o de los *ricos*, también se escolarizan, profesionalizan o integran a espacios de participación política como las cooperativas. Ellas en sus pueblos, en sus casas también tenían trabajadoras de casa particular. En la capital ellas, sin embargo son vistas como sirvientas, en tanto son mujeres indígenas. La capital y el área metropolitana muestra un imaginario social que la misma historia colonial y liberal-colonial ha construido: los indios son mozos y las indias sirvientas.

Un recorrido por la vida de las mujeres trabajadoras de casa particular, nos muestra, que es un trabajo que no permite movilidad ascendente en sus vidas, con excepciones no les permite formas de ahorro y acumulación. Ninguna de las trabajadoras compro un terreno o construyó sola una casa, pero algunas sí pudieron ayudar a comprar algún “terrenito”, costear los gastos de sus hijos en la escuela o su propia escolaridad como el caso de Cristina. Cristina al volverse madre soltera y tener un niño con graves problemas de salud, gastó sus ahorros de muchos años en un mes, costeando los exámenes médicos aún con el apoyo social del hospital. Por otro lado, este trabajo también tuvo un costo emocional grande, para las mujeres que debieron dejar a sus hijos. En el caso de Carmela, su vida en este trabajo configuró la relación emocionalmente conflictiva que ahora tiene con sus hijas e hijos, caso contrario con Blanca, quien por vivir en la capital, tuvo más contacto con sus hijos.

La difícil historia de estas mujeres, es desconocida por las empleadoras, especialmente ladinas. A las trabajadoras de casa, principalmente indígenas, se las ve como quienes por fin van buscando “formas de superarse”, dada su condición de atrasadas y subdesarrolladas, situaciones que se piensa, han sido elegidas por ellas mismas y sus familias. En el siguiente capítulo, hablaré sobre la forma en que las empleadoras ven el trabajo doméstico y a las trabajadoras de casa.

CAPITULO 4

LA CASA COMO ESPACIO DE “CIVILIZACIÓN”:

EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA SIRVIENTA CONTEMPORÁNEA

El individuo que se ocupa de sí mismo,
está más cerca de su realidad.
(Hildete Pereira de Melo)

La presencia de la empleada doméstica diluye las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Las empleadoras, al dejar la responsabilidad del trabajo doméstico en otra mujer, evitan el cuestionamiento y la alteración de los privilegios de los hombres, porque los exime de estas tareas que forman parte de la vida de todo ser humano, pero que se ha impuesto tradicionalmente sobre las mujeres
(Hildete Pereira de Melo).

En este capítulo priorizaré la voz de las patronas, empleadoras o jefas. Indago cómo entienden las empleadoras la historia y la condición de las trabajadoras. Qué relaciones de poder y de intercambio se establecen en las casas, entre empleadora y empleada, cómo forman a las trabajadoras en el ámbito del hogar. Parto de entender que la casa, el hogar y la familia, no solo reflejan sino soportan las estructuras de cualquier sociedad. En otras palabras, no es un espacio ajeno, sino un ente conformado y conformador de sociedad, pues reproduce las formas organizativas, los imaginarios, los mandatos y las formas de autoridad normalizadas socialmente (Ray y Qayum 2009).

En el imaginario social la vida de los indígenas y de los pobres debe ser conducida, por quienes son aptos para llevarlos por el camino del desarrollo y la civilización. Con estas ideas, son recibidas las trabajadoras dentro de las casas empleadoras. Sus saberes llegan subordinados tanto como ellas, porque son “ignorantes”. Como parte de su trabajo aprenderán los códigos de “desarrollo”, los códigos morales de “gente civilizada”; esto porque formará parte de su quehacer cotidiano como buena sirvienta. El trabajo se convierte también en una forma de civilizar a las trabajadoras de casa; condición que se espera reproduzca en su propio entorno indígena o pobre. Las ideas liberales y desarrollistas en Guatemala, propusieron que la civilización para los

criollos, extranjeros y ladinos radicaba en su conversión en ciudadanos plenos capaces de dirigir los destinos de un país moderno. Mientras que la civilización para los indígenas y pobres significaba hacerlos buenos trabajadores para llevar a cabo el trabajo físico que el desarrollo y la modernidad requirieran (Taracena, 2002).

Las casas a donde las trabajadoras llegan, se piensan modernas. Las mujeres, generalmente están integradas a distintos ámbitos laborales al igual que los hombres, pero mientras las mujeres son responsables de dirigir el trabajo doméstico, los hombres están en gran medida, ausentes, al menos esa fue una constante en todas las experiencias observadas. Las mujeres no se piensan como patronas de antaño, ni tienen casas grandes, menos piensan que sus hogares reproducen servidumbre. En este contexto me pregunto ¿qué significa ser *sirvienta* o trabajadora indígena de casa particular en este momento?, ¿hay una ruptura, continuidad o trasmutación de esa idea de civilización como disciplina del servicio?, ¿cómo se reproducen, se modifican o desafían en la esfera de lo privado aquellas relaciones de poder condicionadas por un contexto mayor? ¿Qué función tiene el ideal civilizatorio de los procesos coloniales en el mantenimiento de las desigualdades y las formas de dominación y cómo esto podría reproducirse en los espacios micro-sociales como el hogar patronal? Indagar en ello me permite entender cómo se configura el ser *sirvienta* en las relaciones modernas entre trabajadoras y empleadoras.

1. Empleo doméstico: un asunto de orden “práctico”

Susana⁴⁸, una joven casada y sin hijos, habla de cómo tener una “empleada doméstica” es un asunto práctico. No tiene que ver con “servidumbre”, con “esclavitud” ni con que ella se sienta “más”. Las mujeres profesionales que deciden tener casa propia o formar un hogar con pareja e hijos no pueden ocuparse de su casa y a la vez de su trabajo remunerado, dice Susana. Deben contratar a otra mujer que realice los oficios domésticos mientras ellas se dedican a su profesión y a mantener “una relación de mejor calidad” con su familia. Susana emplea a Marta, una mujer de 55 años que limpia su casa dos veces por semana; pero Susana está pensando en tener hijos y desea contratar a una trabajadora de tiempo completo: que viva en su casa, que le tenga preparada la lonchera cuando ella salga a trabajar a las cinco de la mañana, que le tenga lista la cena cuando regrese en la noche y, lo más importante, que cuide de su hijo porque ella no dejaría

⁴⁸ Nombre ficticio.

de trabajar fuera. Susana está muy agradecida con Marta porque reconoce que el trabajo de casa consume tiempo y sin Marta ella no podría trabajar. Aunque casi no tiene tiempo de hablar con Marta, le habla por teléfono o se toma el tiempo de charlar de vez en cuando para alimentar una relación de confianza. Trata de quedar bien con ella o de agradecerla con algún regalo o mostrándole aprecio. El esposo de Susana, en cambio, está ausente de todas estas preocupaciones: “usted sabe que la casa es responsabilidad de la señora, los esposos no se meten, que ayuden es muy raro”, dice Susana con mucha tranquilidad⁴⁹.

La narración de Susana es parecida a la de las otras mujeres empleadoras. Todas son profesionales capitalinas, no indígenas, menores de 50 años que podríamos clasificar como clase media y media alta. Respecto a su posición laboral es muy ilustrativo lo que Luz plantea: “Nuestras abuelas fueron cien por ciento amas de casa, nuestras mamás ya fueron más de buscar trabajo, que de magisterio, que secretariado; a nosotros nos toca más de trabajo, que de casa... al tener esto, lógicamente... no alcanza el tiempo, entonces sí necesita alguien que le eche la

⁴⁹ Un comportamiento muy común que puede observar en la mayoría de casas de las empleadoras, era que los hombres de todas las edades estaban alejados del trabajo doméstico. Se podría ver que algún anciano participaba en algunos quehaceres, o niños, adolescentes y jóvenes que hacían compras, o alcanzaban utensilios a la hora de la comida, pero entraba en la idea de “ayudar”. Las mujeres estaban responsabilizadas por dirigir la casa, y en muchos casos hacer el trabajo cuando la trabajadora de casa no estaba. Había mujeres jóvenes también eximidas de este trabajo. He escuchado reiteradamente a mujeres y hombres jóvenes que dicen que hasta que viajaron al extranjero pudieron comprender que significaba cocinar, lavar trastos, limpiar, barrer, trapear y lavar la ropa. Antes ni siquiera se lo imaginaron, pues todo lo tenían “servido”. En las casas veía como cuando terminaba de comer, los hombres se levantaban de la mesa, sin participar del traslado de los utensilios que utilizaron mucho menos lavarlos. Las mujeres se quejaban de que les quedaba el oficio pero eran incapaces de ver a sus hijos varones –y también a algunas mujeres jóvenes- limpiando. Marcela, la madre de Andrés, nunca quiso poner a su hijo a “hacer oficio”. “Pobrecito mi hijo es que es varón, no se me vaya afeminar, porque dicen que los que son raritos pues así empiezan” decía. Pero Andrés debió ir a Francia, donde le salió una beca, y no le quedó más remedio que atenderse a sí mismo. “¿Dónde va a encontrar usted una sirvienta en Francia?”, dice Marcela. “Son re-caras dice, es más fácil llevárselas de aquí, dice echándose la carcajada. Imagínese, pero ni yo me voy, termina diciendo. Pero Andrés regresó cambiado, por allá vio que los hombres atendían sus propias necesidades y lo hizo. “Aquí regresó diciendo mi muchachito que allá los hombres cocinan, dice que los hombres modernos, los civilizados, pues, así como son allá, cocinan”. Esta experiencia de Andrés la escuché también de varias mujeres jóvenes. Que los hombres, creen que “lo doméstico” les pertenece a las mujeres, forma parte de la cultura patriarcal. Y el que las mujeres se lo trasladen a otras mujeres indígenas y pobres, se relaciona con la cultura colonial. Cuando Marta Sandoval le preguntó a Carlos Contreras, Ministro de Trabajo en el 2012, por qué no había dado su aprobación para la ratificación del Convenio 189, aprovechó también para preguntarle cuanto ganaba la trabajadora de su casa, y este respondió “de eso se ocupa mi esposa”. Hay quienes responden con cinismo como el diputado Gudy Rivera, quien dice entre risas “Yo no tengo empleada, es mi mujer la que tiene”. Mario Taracena por su lado dice, que en su casa trabajan dos mujeres que ganan Q.1,600.00 y la otra Q.2,100.00, una ínfima parte de su salario. Y agrega, “las dos viven en la casa como princesas hasta con tele”. En este estilo de vida, es común que los hombres estén orientados para el mundo “productivo”, profesional, público, sin que asuman una responsabilidad directa por su propio cuidado.

mano... Yo no pienso en empleo doméstico... sólo es echar la mano”. Estas mujeres profesionales administran su casa con la ayuda indispensable de una “empleada”. Como dice Elba: “¡sufrimos! preferimos estar sin marido que sin ellas...”. Estas tres generaciones de mujeres de las que habla Luz tienen algo en común, a pesar de trabajar en casa las abuelas o fuera de ella las nietas, siempre han tenido el beneficio de trabajadoras dentro de sus hogares, cuyos servicios abonaron las condiciones para que las mujeres profesionales disfruten de otra posición dentro de la división social del trabajo. Como un ejemplo de esto, Dina⁵⁰ dice:

En realidad yo crecí de forma muy cómoda, lo tenía todo. Sólo me bañaba, vestía, iba al colegio, comía, salía a parrandear, esa era mi rutina. Con decirte que yo ni siquiera hacía mi cama, mucho menos hacía comida. Todo lo hacían las empleadas... Ahora, lo que sí es claro es que todo el tiempo mis papás, especialmente mi mamá, me recordaban que tenía que aprender a dirigir una casa porque era mujer y algún día me iba a casar... Yo no lo tomaba en serio, hasta que me casé... no sabía hacer ni una sopa instantánea.

Podemos analizar lo anterior de distintas maneras, pero me interesa destacar cómo las empleadoras comprenden que el tener una trabajadora en su casa es un asunto de orden práctico, en el sentido de que alguien debe ayudar a hacer lo que ellas, por falta de tiempo, no pueden asumir. En este caso, pareciera que su posición es distinta a aquellas amas de casa que piensan que aunque tengan tiempo, su estatus social no les permite mancharse las manos con un trabajo que corresponde a las “choleras”,⁵¹ como lo escuché en una conversación de unas mujeres a la salida de un supermercado capitalino. Mientras hablan de cómo cuidaban sus uñas y manos una dijo: “el secreto es no hacer las cosas que debe hacer la cholera. Never”; y su conversación giró en torno a quejas sobre sus trabajadoras. En cambio, este grupo de mujeres profesionales se ven inmersas en relaciones laborales modernas. Desde su opinión, por su nivel educativo no es bien visto que utilicen un lenguaje discriminatorio o burdo “porque todas las personas merecen respeto”. Así, en las entrevistas, ellas cuidan el lenguaje que utilizan. No usan la expresión “sirvienta”, “cholera”, sino el de “colaboradora” o “ayudante”,⁵² porque conocen el contenido degradante en el lenguaje hacia las trabajadoras de casa. Pero cuando la conversación se relaja

⁵⁰ Nombre ficticio.

⁵¹ “Cholera” es una forma de referirse despectivamente a las trabajadoras de casa particular, o a la condición de ser “sirvienta”. “No soy tu cholera” es igual a decir “no soy tu sirvienta”. El término tiene una connotación discriminatoria que mezcla la condición de clase y etnia en un contexto urbano. Mientras tanto el término “maría”, en la capital se usa para asignar una condición de sirvienta a las mujeres indígenas.

⁵² De igual manera en las fincas pareciera ser que las expresiones “mozo”, “peón” se están cambiando por el de “colabores”, pero en cambios las condiciones, no parecen cambiar igualmente que las expresiones.

usan muy comúnmente el término “empleada” o “empleada doméstica” que para algunas es discriminatorio y para otras no.

Al hablar con estas mujeres se tiene la impresión que establecen con las trabajadoras una relación laboral intencionalmente despojada de argumentos de servidumbre cuando aprecian el trabajo, “dan oportunidades de superación”, “las animan a que estudien” ellas, sus hijas o hijos, les hacen regalos, les pagan “lo justo” de acuerdo a los salarios promedios para este trabajo y les tienen confianza. El hecho de tener acceso a estudiar estaría permitiendo que su situación de trabajadora de casa sea temporal o que sus hijas e hijos puedan acceder a otras opciones laborales. Pero, lo más común es que el apoyo es moral, en términos económicos es eventual y en los tiempos permitidos es marginal, pues depende de la voluntad de la empleadora. Es decir, en esta relación, las oportunidades de superación son entendidas como favores que la trabajadora agradece al serle útil, sin embargo, estructuralmente reproduce la dominación al normalizar las desigualdades bajo el signo de la diferencia jerarquizada.⁵³ Así, la empleadora ve en la trabajadora la representación social de los indígenas como subdesarrollados, como atrasados y se coloca como el referente moral de la superación. A la vez, la empleada puede legitimar este lugar. Aquí las desigualdades históricas no son problematizadas, pero están en la base de la relación patrona y sirvienta. Dina habla de la preocupación de sus padres para que ella como mujer aprendiera a dirigir una casa, pero no es lo mismo aprender a dirigir que aprender a servir y obedecer. Esta jerarquía se desvanece en el sentido práctico de entender la relación entre empleadora y empleada, no obstante se retrata en las historias familiares y personales, como lo describiré brevemente abajo.

2. Patronas y sirvientas: genealogías desiguales

La clasificación humana originada en la colonia mediante criterios socio-raciales actualizados, definen la vida de mujeres y hombres indígenas a lo largo del tiempo. El recorrido que realicé en el capítulo 3, por las historias de Jova y sus familiares trabajadoras de casa; Petrona y sus hermanas; Carmela y su familia; Blanca y sus hermanas; Cristina y su familia; Marina y su familia, muestran que su vida y la de sus antecesores, fue inducida al trabajo forzado en las fincas y en las casas. Así su vida se hizo dependiente de labores precarias desde su niñez. La vida

⁵³ Comunicación personal con Edgar Esquit.

de la gran mayoría de familias indígenas ha estado indivisiblemente atada al trabajo precario. “Parece que nacimos solo para trabajar y esperar la muerte”, decía Marina. Pero esta situación de expropiación concreta, no figura en el imaginario de los empleadores, especialmente capitalinos, que se muestran distantes de esta realidad. Se piensa que las trabajadoras son gente “pobrecita”, “atrapadas en su propio atraso e ignorancia”, y “hasta que no haya quién las saque de allí”, permanecerán en ese estado. Por este mismo “estado de atraso e ignorancia” les corresponden los trabajos menos calificados.

Carolina⁵⁴, una médica de clase media alta muy sensible ante temas de *injusticia* y violencia principalmente contra las mujeres, con quien a menudo intercambio opiniones, me hace reflexionar con su postura frente a las historias de las trabajadoras de casa que le comparto. Su sensibilidad cambia en este tema, la veo indiferente. Por sus gestos interpreto que le atribuye una inmutable normalidad a las situaciones que le narré. Como otras mujeres, Carolina creció viendo a la “gente del interior” (lo usa como sinónimo de gente indígena), llevando provisiones a su casa. Es la gente que pasaba ofreciendo leña, huevos, frutas o a veces “ofrecían a las patojas”⁵⁵ para trabajar en las casas. Pero al hablarle de sus historias pareciera preguntarme ¿qué con eso?, ¿cuál es el problema?, siempre ha sido así, la gente ha decidido vivir así. Finalmente, me dice Carolina con una voz amable: “¿Sabes cuál es el problema? que la gente tiene muchos hijos, entonces no pueden darles lo necesario y por eso terminan teniendo este tipo de trabajo, que no es que sea malo, pero es poco calificado”.

El mundo de las empleadoras y el de las empleadas son distantes y cercanos a la vez. Son distantes en términos de historia, de condiciones y cercanos en términos de dependencia de unas respecto a otras. Ambos mundos se juntan en la casa, pero rara vez se interrogan. Estos principios de división histórica que vimos al inicio no forman parte del sentido común, al contrario, traídos a la actualidad del servicio doméstico, hacen que todo parezca dado antes que producido socialmente. Hay una estructura mental para que las desigualdades y su vínculo con las diferencias étnicas, sociales y de género no sorprendan. Desde esta normalidad hablan las empleadoras. Una frase que escuche en cada entrevista es: “Desde que tengo uso de razón siempre en mi casa ha habido servicio doméstico”. De niñas crecieron con la presencia de una

⁵⁴ Nombre ficticio.

⁵⁵ Jóvenes.

doméstica, de una *nana*, de una *muchacha* o de un *muchacho mil usos* que generalmente era un indígena que aprendía la lógica del funcionamiento de las casas y se les valoraba por eso. En las casas solían haber más de una empleada, por las características de *casa grande*, que ahora suelen ser cambiados por apartamentos más reducidos en donde ya no es necesario tener muchas empleadas a tiempo completo. Este tipo de dependencias intencionadas socialmente entre *sirvientes* (indígenas y ladinos pobres) y *patrones* (no indígenas), ha ido olvidándose para comprenderlo desde otras lógicas, como la idea de “familias de tradición de servicio”.

Con Alicia⁵⁶ y su esposo, trabaja Marisol. Alicia dice con orgullo que Marisol es de “tradición familiar” pues su abuelo, un anciano de nombre Pio que ahora tiene cerca de 90 años, fue “chino”⁵⁷ de su padre y tío, y luego *capataz* de la finca. Pio, desde niño y junto a su familia ha servido a la familia de Alicia. Carmelina es hija de Pio y ha trabajado por muchos años con la madre de Alicia. El trabajo de servicio a la familia de los patrones se ha venido heredando por generaciones. Dice Alicia

Las señoras que nos ayudan son de tradición familiar. Su abuelito con mi papá, su tía con mi mamá, ahora ella conmigo. Ella ahora trae a su hija que venga a cuidar al nene porque anda con un muchacho y no quiere que meta la pata... la hija de ella... se llama igual que yo... Alicia. Le pusieron Alicia por mí. Primero me pidieron permiso... Otra generación más que podría decir que estuvo al servicio...

Por otro lado, Susana explica con entusiasmo cómo Marta ha sido “parte de la familia”, pues trabajó en casa de su suegra por mucho tiempo. Dice: “Marta lo conoció a él (su esposo) cuando usaba pañales... lo conoce muy bien y lo ve como un niño”. Marta llegó a casa de los suegros de Susana cuando tenía 17 años y continua haciendo el mismo oficio con la misma familia. Mientras tanto, José es un profesional que se ha convertido en el jefe de Marta, aunque no se involucra para nada en “la cuestión doméstica”, que deja en su totalidad en manos de las mujeres. Cuando Susana dice que Marta sigue viendo a José como alguien menor que ella, contrasta con el trato verbal, pues Marta se refiere a él como “don José”, mientras él la sigue llamando simplemente Marta, a pesar de ser ella una señora mayor que él. Asimismo, el afecto que hay entre ellos está atravesado por jerarquías, pues mientras Marta lo trata con

⁵⁶ Nombre ficticio.

⁵⁷ Es una especie de niñero. *China* se usa para las niñeras en algunos lugares del país principalmente fuera de la capital.

consideración, él pareciera tener una frontera clara respecto al “deber ser de Marta”. Susana dice: “Él sabe que tenemos empleada... lo deja todo tirado... fue educado de diferente forma porque incluso si yo lavo los platos me dice: déjalo porque ella ya va a venir...”.

Crecer con la comodidad de una *nana* o una *empleada* dispuesta a pasar toda la vida en la casa de los patrones es algo que hace suspirar a algunas empleadoras. Pero, al escuchar las historias de las *empleadas*, este lujo se construye sobre la tragedia de las desigualdades. Algunas empleadoras dicen que “antes” la gente venía huyendo de sus pueblos porque no tenían ni para comer, ellas se quedaban con lo que fuera, no estaban en posición de *regatear* porque querían techo y comida. Pero esto está cambiando, como lo dice Elba⁵⁸ “...hay mucha demanda pero escasez de mano; ya no se consiguen como antes, y es más, ellas tienen conocimientos certeros de cuáles son sus derechos”. El tono y contenido con que Elba dice que “ya no se consiguen como antes” y “tienen conocimientos certeros de sus derechos” da lugar a interpretar que ha existido un imaginario naturalizado de que ciertos cuerpos o, ciertas personas, son bienes que circulan en el mercado de servicio. Dada la estructuración de la división del trabajo en Guatemala, las mujeres indígenas en especial, pero también las ladinas pobres, han sido constituidas como mano de obra disponible a quienes tienen los medios para apropiárselas. Si resulta extraño verlas como personas con derechos es debido a su constitución como seres despojables. Seguramente esta estructuración de relaciones de servidumbre ha tenido movimiento, por ello, cuando las empleadoras hablan de que los tiempos han cambiado, significa que las mujeres que antes tenían la casa casi como única opción laboral, ahora aspiran a trabajar como personal de servicio en oficinas, maquilas —incluso en tortillerías—, comercio informal, tiendas o “ya vienen por encargo”.

La distancia entre las historias de vida y la trayectoria de las empleadoras y las empleadas, permite ver que forman parte de una estructura que ha conseguido producir y reproducir desigualdades sociales a partir del uso de las diferencias biológicas (raza y sexo) y culturales (etnia, género). Éstas a la vez han sido estructuradas de acuerdo a fuerzas económicas, culturales, políticas y sociales de cada momento, dando lugar a una reproducción de las desigualdades sobre las que están basadas (Colen, 1995). Desde esta lógica, el trabajo de producción tiene un gran valor frente a la devaluación del trabajo reproductivo destinado a los

⁵⁸ Nombre ficticio.

sujetos dominados, racializados y sexualizados como inferiores. Es decir, desde la servidumbre doméstica se hace un trabajo socialmente imprescindible pero desvalorizado. Sin embargo, “en el marco histórico de sus fuerzas productivas, una sociedad no sólo descansa en la producción sino también en la reproducción de las condiciones de la producción” (Meillassoux, 1990: 351).

3. Señoras y empleadas: trato y distinción

La mayoría de empleadoras entrevistadas ven a las trabajadoras como personas que han tenido oportunidades diferentes. “Ellas necesitan tanto de nosotras como nosotras de ellas. Lo que hacen es un trabajo como cualquier otro”. Parecieran ser palabras progresistas, pero justamente son estas expresiones las que recogen la normalización de las dependencias asociadas a la servidumbre. Pese a esto, hay una posición contraria a quienes piensan que este es un trabajo inferior e indigno. Esto lleva a las empleadoras a pensar que rompen con el trato propio de la vieja lógica de servidumbre. Sin embargo, hay constantes que mantienen y comparten con el “viejo trato” y esto es la consciencia del lugar que las empleadas ocupan en la sociedad. Por ejemplo, es común que relaten episodios de discriminación hacia las trabajadoras en otras casas y terminen diciendo “pero aparte de eso, la respetan como ser humano que es”. Si en este contexto, darle una categoría de *ser humano* a la trabajadora es una idea progresista o de gente educada, significa que apenas se está rompiendo con una suerte de deshumanización normalizada. Pero la humanización que aquí se enarbola no llega a causar asombro respecto a las desigualdades que trazan la vida de empleadoras y empleadas. O quizá esa noción de humanización reproduce deshumanización, como las ideas progresistas siguen reproduciendo jerarquía entre humanos.

Por un lado, se escucha un discurso convencido de que hay “injusticias” en el trato hacia las *empleadas*, en tanto es así, sus ejemplos ilustran un “trato más justo”. Pero, este “mejor trato”, en demasiados casos, arrastra constantes que también pueden verse en los “tratos injustos”. En otras palabras, hay cosas que cambian y hay cosas que no cambian, hay una especie de inercia en ellas. Es claro que en las palabras de estas mujeres cambia la forma en que se estructura el discurso sobre el otro, pero en esta estructuración la dominación permanece como historia de larga duración. Identifico dos ejemplos en esta lógica: el primero es el mantenimiento de la jerarquía *patrona* y *sirvienta*; el segundo es la posición de la patrona y su familia como autoridad moral sobre la empleada y su familia. Esto, sin embargo, no puede esencializarse en la conducta de las empleadoras porque es una cuestión de relaciones. Así, las trabajadoras de casa

pueden legitimizar o consentir este trato agradeciéndolo como un regalo que nace de la bondad de sus empleadores. De esta forma establecen relaciones de larga duración, de fidelidad, de dependencia, de vínculo o de agradecimiento.

3.1 Mantenimiento de la jerarquía patrona-sirvienta

Las palabras con que se nombra algo o a alguien son importantes para entender el estado de una situación, pero en sí mismas no explican todo. Esto no significa demeritar los esfuerzos de algunas empleadoras que intentan que sus palabras tengan asidero en la práctica al buscar “tratos más justos”. Lo que quiero decir es que no todas las que descartan el uso de la palabra *sirvienta* o *cholera* por su carga degradante, son conscientes de que esta no es la única forma de mostrar y reproducir asimetrías. Las distancias que existen entre empleadora y empleada se observa en el hecho muy frecuente de que las últimas generalmente comen en la cocina, no siempre pueden usar el mismo baño que la empleadora, no deben involucrarse en las conversaciones familiares si no se le pide y “siempre deben saber su lugar dentro de la casa”. Es decir, no abusar de la confianza que se les otorga. A pesar de que varias empleadoras explican tener una relación cercana, de confianza y de amistad con las empleadas, esta amistad no suele ser horizontal. Más aún, esta cercanía debe ocultarse en el espacio público o cuando hay gente externa a la casa, pues hay una presión social que sanciona la transgresión a lo establecido: “cada quien en su lugar”. Por lo mismo, empleadas y empleadoras pueden tomarse un café mientras no haya visita, cuando llega gente cada quien toma su lugar para cuidar la apariencia de la distancia como estatus. Susana, quien es una de las empleadoras que insiste en criticar las diferencias de trato, explica que ella sigue las formas de su madre al tratar con las empleadas, su madre come o se toma un café con ellas mientras conversa, lo mismo hace ella con Marta, pero esto no se ve en todas las casas: “En casa de mis suegros la empleada vive allí, tiene uniforme, se dedica a servirles en la cama, en la mesa, en la sala, donde ellos estén... se debe a que ellos fueron educados de manera diferente. Sí la respetan porque hay respeto, pero hay un trato diferente, ellos son los que mandan y ella es la empleada”.

Luego de que Susana da estos ejemplos recibe una llamada telefónica y frente a lo que escuchaba dejó exclamar “¡ve que indio!”, se percató luego que lo que había dicho “no era correcto” frente a quien la entrevistaba, pero no hizo ningún comentario. Este episodio retrata las ambigüedades y las contradicciones entre relatos, prácticas y lenguaje corporal observado

durante las entrevistas. Por un lado, las empleadoras identifican y reprueban el trato violento y brutal, pero no se percatan de las formas “suaves” de dominación que entonces son tenidas por legítimas (Bourdieu, 2009). También se puede hablar de una actuación basada en intereses, en donde sí existe consciencia de ciertas distinciones y desigualdades que en términos verbales se condenan pero en la práctica se mantienen porque generan ventajas. Esto lleva a pensar que cuando es común un trato de dominación brutal, las formas “suaves” tendrán dificultades de ser consideradas como tales (Bourdieu, 2009). En otras palabras, si desaparecen las formas duras y explícitas de violencia, el problema aparentemente deja de existir. Cuando Susana dice que la trabajadora de sus suegros usa uniforme, les sirve a toda hora y en cualquier espacio, pero la respetan, deja ver que el irrespeto podría estar ligado a un trato violento a nivel verbal, incluso físico. Por lo mismo, el respeto se asocia a un trato cortés que acepta las jerarquías, no las desafía. No es un respeto entre iguales sino en el marco de las jerarquías o quizá el respeto a las mismas jerarquías. Alicia coincide con Susana cuando dice:

Crecimos con la imagen de que ellas necesitaban del trabajo que les dábamos y nosotros del que ellas hacían... siempre fue un trato como muy cordial con ellos y es gente que trabajaba por años con nosotros. Del lado de mi familia paterna sí era muy distinto el trato, platos aparte, lo que sobraba de la comida... Pero mi abuelita venía de familia muy humilde, me imagino que sus orígenes hicieron que fuera muy correcta con sus empleados. Tiene que ver con la familia, por cómo uno ha sido educado. [Un segundo ejemplo] yo lo veo con mi familia política (familia de su esposo): una vez fuimos un fin de semana y estaba la señora que llega a planchar, y lo más natural para mí fue agarrar un plato y servirle... y ¡casi me echan de la casa!, primero, porque usé los mismos platos de la familia, tuve que haber usado platos desechables, y segundo porque le di comida de la olla y tenía que haberle servido de las sobras del día anterior...”.

La distinción en los casos que relatan Susana y Alicia están asociados a la desigualdad, de hecho la distinción es una forma de reproducir las desigualdades (Bourdieu, 2009). En este caso, la distinción no es sólo estética, como la imposición del uniforme, sino es también material y psicológica. El uniforme es un aspecto muy resaltado por todas las empleadoras. Todas criticaron la exigencia del uniforme como lo han visto con sus amistades y familiares. Ellas dicen respetar el traje que usan las mujeres ya sea indígenas o no, siempre y cuando vistan de forma “limpia y recatada”. Sin embargo, hay trabajadoras que han pedido usar uniforme probablemente para “no gastar su ropa o sentirse más cómodas”. Hay otras en cambio que no quieren usarlo.

Otra forma muy clara de distinción entre empleada y empleadora es el trato verbal jerárquico. Es muy frecuente, casi una tradición asociada a la servidumbre, el que las empleadas domésticas sean llamadas *mija* y, junto a esto sean voceadas, (*vos*) o tuteadas (*tu*), mientras ellas usan el *usted* para hablarle a los empleadores no importando si tienen menos años que ellas. Elba lo ilustra así:

...sobre todo cuando vienen del interior que ha sido la mayor parte de mi experiencia... entonces, “mira *mija*”, y “¿por qué *mija*?” Porque la *patoja* que viene del pueblo esa primera noche va a llorar un montón, entonces que sepan que uno les tiene cariño. Yo les digo “*mija*” así verdad, trato de darles esa calidez. Los primeros días son *superchinchineadas*, ya después “*mija, servite vos*”, “no querés eso, allí hay en la refri, agarrá”... el primer día vengo... se lo pongo en el plato, ya después de una semana no, “*mija ¿querés comer?, allí hay*”, pero se acabó... yo les digo: “dispongan de lo que hay en el refrigerador”, porque hay unas que no comen lo que uno come, pero ese ya no es problema mío... “allí está la comida en la sartén, ¿no te gusta?, ok, agarrá cualquier cosa, lo que encontrés”.

Generalmente las empleadoras, o las personas que vocean o tutean a las personas indígenas argumentan que lo hacen por “cariño”, “aprecio” o “calidez”, como dice Elba. Pero, el tono y contenido de sus palabras denota que más que aprecio, expresa un trato de minoría de edad, aunque en términos específicos es un trato explícito de *servienta*, lo que indica que en el espacio de la casa patronal la servidumbre tiene códigos propios pero muy en sintonía con los que se establece en el espacio público⁵⁹. Hay matices en esto. Son tratadas de *usted* aquellas trabajadoras que son mayores y principalmente no indígenas, o aquellas que no visten traje indígena. Hay quienes han dejado de usar el traje indígena y guardado silencio respecto a sus orígenes, esto les favorece pues evita que las hagan “menos”, que las humillen o que les paguen menos por ser “de corte”. Este es el caso de Blanca Fuente. Llegué a Blanca pensando que era ladina y ella me habló de su historia y de sus orígenes indígenas.

La empleada, además de tratar a la empleadora de *usted*, siempre agrega un título, para los hombres es igual. Es un aspecto que no criticó ninguna de las entrevistadas que aquí cito. Todas se mostraron extrañadas de “la costumbre” o “la educación que traen” las trabajadoras al llamarlas con “educación” y “respeto”. Alicia dice: “...ella (Marisol) me dice nena... ella es

⁵⁹ En Guatemala el “vos” junto a la expresión “mijo” o “mija” se ha usado comúnmente para tratar a personas indígenas. También muchas familias han usado el “vos” como una forma horizontal de trato a su interior. Actualmente, además se ha vuelto una expresión popular entre personas con condiciones análogas. Se está volviendo también un referente del *chapinismo*, nacionalista más centrado en lo capitalino.

menor que yo... pero como me conocieron desde bebé, entonces sigo siendo una nena”. Mientras Alicia se refiere al abuelo de Marisol simplemente como Pio, siendo este un señor mayor de 90 años y ella de 40. Susana dice respecto de Marta, de 55 años: “...me dice doña, yo le digo que no me diga doña, pero esa fue la forma en que a ella la educaron”. El esposo de Susana también llama a Marta por su nombre, mientras que Marta lo llama “don José”. Según Susana “es porque lo conoció en pañales”. María José⁶⁰ complementa diciendo que el trato de las trabajadoras hacia los dueños de la casa “es siempre ‘don’, ‘señorita tal’, ‘seño’ o ‘nena’ aunque uno ya sea viejote. También hay algunas que son más confianzudas, pero hay gente que trae esa educación de llamarlo a uno por su nombre”. Esta última frase expresa fielmente la distancia que los empleadores defienden al decir que hay algunos confianzudos y otros educados. El confianzudo desafía las jerarquías. Es decir, que no es sólo opción de las trabajadoras “educadas” el hacer esta distinción, como piensan las empleadoras, sino forma parte del aprendizaje de la *buena sirvienta*, es una conducta que se aprende en la casa patronal. Todo esto muestra cómo en términos modernos, en el espacio de la casa y en Guatemala en general, a la reproducción de la jerarquía se le está llamando “educación”. Ser “bien educado” y ser “mal educado” está relacionado al respeto o no de las jerarquías y a la construcción de una moral vinculada a la reproducción de la jerarquía como un *valor*. Estos comportamientos cotidianos alimentan la estructura jerárquica entre “superiores” e “inferiores”.

3.2 Tutela y afecto: la patrona como autoridad moral

Empleadora y empleada tienen un encuentro asimétrico que no sólo es laboral sino social y étnico en el caso de las mujeres indígenas, pues no son exactamente trabajadoras en condiciones de igualdad, sino suelen ser representadas como parte de una masa indiferenciada destinada a la servidumbre objeto de protección, de beneficencia o de civilización. En tales casos esto significa un encuentro entre la opulencia y la precariedad, entre la seguridad y la inseguridad, entre la civilización y el atraso, pero no siempre como realidades sino también como imaginarios que construyen una relación. Este encuentro desigual hace posible la reproducción de una suerte de tutela cuyos orígenes se disimulan mediante los discursos del progreso y de superación individual. Este tipo de relaciones, a decir de Bourdieu (2009), tienen el poder de fundar o de perpetuar dependencia tanto como solidaridad, según las estrategias a las que sirven. Así las

⁶⁰ Nombre ficticio.

empleadoras establecen una relación caritativa con las empleadas al colocarse como benefactoras o tutoras. Algunas hablan de las trabajadoras cual si fueran de su propiedad, junto al infaltable “mija”, se agrega el “mi muchacha”, “mi señora” o, como dice Alicia, “mi Marisol”. Además es muy común darles consejos o apadrinarlas. El dar para algunas es de buena fe, pero otras lo hacen por un interés egoísta, como lo dice Elba con toda franqueza: “Mire, sinceramente uno es egoísta y no lo hace por ellas, lo hace por uno. ¿Por qué? Porque estos plus van a hacer que estas personas permanezcan conmigo más tiempo... está comprobado que si uno trata bien a la gente ellas van a responder”.

Esta actitud de “ayudar” y “aconsejar” es frecuente entre las empleadoras. Sofía⁶¹ se empeña en apoyar a Candelaria, la joven que trabaja en su casa. “Estudia domingos y sábados... recibe clases de inglés y tiene un grupo católico; se le compró Internet para la nena, pero también para ella... Anda feliz porque uno de sus sueños era comprar una laptop... saqué una por cuotas de 120 (quetzales) durante dos años... obviamente ella la está pagando...”

Alicia también ha tenido con Marta detalles parecidos, le pidió a su esposo que con las piezas sobrantes de computadoras armara una máquina para ofrecer a Marta,

...entonces le digo “mire, Marta, ¿qué quiere? computadora o aguinaldo”, no le puedo dar las dos cosas; ella muy inteligente no me dijo prefiero aguinaldo... Nosotros tenemos el compromiso moral de ayudarles... los motivamos a que sus hijos estudien. No es que sea malo que sean del servicio doméstico pero que busquen algo que les pueda dar mejores oportunidades...

Otra forma de relación la plantea María José:

Por la misma relación de mi mamá, que las toma con cariño, hemos tenido relación con ellas posteriormente, por ejemplo, una llegó, le dieron catecismo e hizo la primera comunión en mi casa junto con un guardián que teníamos allí, ya eran grandes pues. Y luego se enamoró de un muchacho que era maestro de obra... entonces salió de mi casa, allí la casamos. Se casó en el garaje de mi casa, allí hicimos su fiestecita, vino su gente que era de Patzún, o no sé de dónde. Cuando tienen hijos y son católicos, el bautizo, generalmente los patrones... mi mamá es madrina de no sé cuántos niños de empleadas que tuvimos hace mil años, que tampoco volvimos a ver... yo siento que ellas, cuando llegan muy jóvenes y se les trata bien se sienten una más de la casa... porque uno no sabe tampoco su familia cómo las ha tratado, verdad.

⁶¹ Nombre ficticio.

Alicia opina que el agradecimiento es algo muy presente en las trabajadoras, principalmente indígenas porque quizá lo habitual es que no sean bien tratadas.

...el indígena es como más agradecido. Por lo mismo que hay más recelo y esperan un poco más de mal trato de parte de uno; al ver la diferencia, como que lo sienten más bonito y lo agradecen más, y a veces a uno hasta le da pena algunos detalles que tienen. Cuando cumplió años el nene... venía la gallina y uno sabe el sacrificio que para ellos implica venir cargando una gallina, o para la navidad, allí vienen algunos tamales. Se siente bonito y agrada, pero da pena también. Es parte de su respuesta al compromiso que tienen y a la forma en que uno los trata.

De acuerdo a Bourdieu (2009), en una relación de intercambio asimétrico no puede haber reciprocidad sino obligaciones que pueden crear dependencia mediante sentimientos de gratitud infinita. El don que no se restituye puede convertirse en una deuda, una obligación duradera. Así el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio son el único poder reconocido que se asegura al dar. En semejante universo no hay más que dos maneras de retener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene el don generoso.

4. La formación de la sirvienta: disciplina corporal y mental

4.1 La buena sirvienta: obediente, limpia, honrada y trabajadora

El encuentro entre empleadas y empleadores también es entendido como el encuentro entre el desarrollo y el atraso, la limpieza y la suciedad, la superación y la indolencia. Por lo mismo, la casa, como la finca, se ha convertido para las trabajadoras indígenas y pobres en un lugar de civilización cotidiana que implica disponer de su deseo de aprender a ser obedientes, limpias honradas y laboriosas, pues su valor radica en las virtudes que poseen. Estos aprendizajes son códigos de servidumbre relacionados con la cultura autoritaria de mando/obediencia. La obediencia y el silencio fueron los códigos más fomentados en la población indígena a través de las formas de violencia. Fue uno de los instrumentos más eficaces de sometimiento en los primeros tiempos de la colonización, fue renovado como mecanismo de coacción para el trabajo forzado durante la época republicana y como método para acabar con las luchas políticas del pueblo maya, mediante el genocidio. A lo largo del tiempo ha causado un grave impacto en la psicología de las personas y pueblos indígenas. Pero la obediencia se sigue exigiendo cotidianamente, porque su desafío se criminaliza y castiga.

La empleadora Concepción R., una mujer ladina anciana, con un comportamiento avaro, se quejaba de que su “empleada” iba a dar a luz, y se quedaría “sin muchacha”. A los pocos días llegó con la noticia de que “no la estaba pasando tan mal”, porque “su muchacha” le había enviado a su hermanito, un adolescente indígena. “Viera que es rechulo el muchachito, calladito, calladito y muy trabajador. Hace las cosas bien rápido. Por eso yo le pagué Q.5.00 por hora”. Si el jovencito realizaba 3 horas al día ganaría Q.15.00 no es ni siquiera un cuarto de dólar. Cuando preguntamos a doña Concepción de por qué pagaba tan poquito, ella dijo que ese era un buen pago para el tipo de trabajo. Y le estaba pagando bien, en premio por su buen comportamiento, porque le había gustado la actitud silenciosa del jovencito.⁶²

Dolores⁶³ es otra médica tan avara como doña Concepción y con un sentimiento de superioridad, constantemente vive dándole gracias a Dios porque existe la gente que limpia y recoge la basura, “porque si no, que fuera de nosotros”, se preocupa. Ella me contó que estaba muy contenta porque encontró a un joven que le limpiaría todo el exterior de su casa y sin cobrarle mucho. Pero lo que más le había impresionado era su responsabilidad y su limpieza “tempranito llegó el muchacho fíjese, yo no me había levantado, y cuando lo vi me agrado, porque iba bien limpiecito, con su ropita vieja y sencilla pero limpiecito, así debería de ser toda la gente verdad, o no cree usted”. Dolores cambia de asistente casi a cada mes, les paga Q.800.00 mensuales, muy por debajo del salario mínimo, y las involucra en una especie de tortura emocional por medio de la cual las hace sentir inservibles y frente a ello justificar una paga miserable. La dominación psicológica que busca ejercer esta médica tiene que ver con una profunda posición de superioridad moral frente a “los pobres” e indígenas que ella define como ineptos y por lo tanto poco calificados.

Ser obedientes, limpias honradas y trabajadoras es una característica mucho más asumida por las trabajadoras mayores de 50 años que he entrevistado. Por eso mismo, las empleadoras les tienen bastante aprecio, pero se ven en contradicciones porque ellas no tienen las mismas agilidades que una mujer joven. De igual manera, algunas empleadoras piensan que su formación

⁶² Aparte de este adolescente indígena que fue a cubrir a su hermana que había dado a luz a su hijo, el otro hombre que vi cómo trabajador doméstico fue a Lisandro, en casa de mi amiga Claudia. Ella me mostraba orgullosa como un hombre “le servía”. No pude dejar de cuestionar su orgullo cuando le pregunté por quién era el hombre que le servía, un joven indígena empobrecido, no un colega suyo. Otras mujeres también me contaron que antes hubo en sus casas, hombres trabajando en oficios domésticos.

⁶³ Nombre ficticio.

no es apta para educar a sus hijos. Elba y Sofía dicen que para eso son mejores las jóvenes, pues las mujeres mayores son pasivas y así podrían educar a los niños. Es decir, que la misma disciplina recibida en las casas se vuelve en su contra. Carmela y Blanca tienen características muy parecidas, son mujeres tímidas y reservadas. Carmela no toca nunca ningún alimento de la casa sin que le sea ofrecido y no habla sino es cuando se le dirige la palabra, siempre se la ve en silencio, como queriendo pasar desapercibida. Ambas se han cambiado a casas donde existen condiciones distintas a las que les marcaron su personalidad, pero continúan reproduciendo una conducta aprendida en el pasado.

La honradez es algo de lo que muchas trabajadoras como Jova, Carmela y Blanca, se enorgullecen abiertamente. Ellas tienen en común que devolvían hasta el último centavo, sin necesidad de que se los pidieran. Doña Jovita anotaba todos los gastos en un papel, de tal manera que sus cuentas fueran cabales. Cuando le confiaron las llaves de la casa y de la caja, incluso se puso más estricta en sus cuentas. Carmela dice que ella aprendió a no tocar nada, no por miedo, sino porque sabía respetar las cosas ajenas. Nunca tuvo tentación de llevarse algo que no le perteneciera: “¡para que quiero yo las cosas de la gente!; que se queden allí; si yo no tengo, no tengo y punto”. Carmela no toma nada de alimentos sino se lo ofrecen, igual es Blanca. Incluso algunos empleadores, más relajados, se sienten incómodos cuando las trabajadoras no tienen la confianza para tomar los alimentos que necesitan. Pero Carmela dice, “como voy a saber yo que carácter tiene la gente, no todos son iguales; hay casas en que si agarrás comida, te regañan y piensan que estas robando; en otras casas te dicen “¿por qué tenés miedo de agarrar? ¡agarrá no seas amishada!⁶⁴; pero te confundís porque unos dicen que sí y otros que no; para eso mejor no agarro, que me lo den entonces sé que es mío”.

Muchos empleadores se quejan de que los problemas más frecuentes que tienen con las trabajadoras, es el robo. Cuentan que se llevan comida, ropa, objetos de la cocina, juguetes, joyas. También ha incrementado el temor por el “vaciado de las casas”, pues por los niveles de violencia e inseguridad en Guatemala, piensan que hay mujeres que se hacen pasar por trabajadoras de casa y terminan extorsionándolas o saqueando las casas. Por eso, las formas de contratar son más estrictas y hace a través de recomendaciones. Frente a eso, los empleadores amenazan a las trabajadoras, diciéndoles que cualquier objeto que se pierda les será descontado

⁶⁴ Tímida.

de su suelo o serán denunciadas a las autoridades. El problema en algunos casos, es que cuando hay una trabajadora y se pierden objetos, los mismos miembros de la familia aprovechan para realizar robos porque saben que saldrán bien librados en tanto hay alguien que será acusada por ello. Esto le pasó a Cristina cuando el hijo de los dueños del hotel en que trabajaba, no solo le robó un mes de sueldo a ella, sino robaba de las cajas del hotel.

Yani, de 22 años, trabajaba en casa de una pequeña empresaria, pero era tal el desorden de esta familia, que las cosas no se perdían sino extraviaban y ella era culpada por cada pérdida, hasta que harta de la situación se retiró de la casa. Sin embargo, no se puede descartar que existan trabajadoras que incurren en robos. Por ejemplo, la empleada de la Dra. Carolina le robo, ropa interior nueva que estaba en venta. Frente a esto Cristina dice, “Sí hay trabajadoras que roban. El problema es que los patrones arman tanto escándalo por un robo, a veces hasta tienen ganas de cortarles las manos a las trabajadoras, pero son bastante hipócritas, porque ellos muchas veces se roban cosas de sus propios trabajos, y eso a mí me consta. El problema es que piensan que solo los pobres robamos”. Efectivamente Carlos Thomae, un internauta que comentó el artículo “El discreto encanto de la mujer en la cocina”, de la periodista Marta Sandoval, escribió:

Admiro y felicito a quienes han encontrado empleadas al menos leales, no digamos honradas. Ese no es nuestro caso, una de ellas se robó las llaves de la casa ¿para qué? Y todas las otras nos han robado descaradamente lo que pueden. Faltan al trabajo sin avisar y quieren que se les paguen todas las prestaciones aunque hayan trabajado toda la semana”. [A lo que Oswaldo Ramírez le responde] “...entre los estúpidos hay un estigma hacia los pobres e indígenas de que todos son ladrones y “huevones”. Trátelas como personas y verá que tendrá una buena socia en el cuidado de su casa y familia.

Que las trabajadoras sean limpias y se vean higiénicas es también una práctica muy ligada a la disciplina de las empleadoras, aunque ellas mismas no siempre lo sean. Generalmente se piensa a las empleadas como gente con hábitos poco higiénicos, con problemas de sanidad. Me parece preciso decir aquí, que aún en las sutilezas se arrastra de forma espontánea este prejuicio. Cindy Rubatino, periodista panameña cuenta una interesante historia de su encuentro con Rosa Palacios, joven Ngobe Buglé, quien trabajaría en su casa. Estas dos mujeres hicieron una negociación para apoyarse mutuamente, Rosa con los oficios en su casa, y ella otorgándole las condiciones necesarias para que la labor se convirtiera en un trabajo que pudiera generarle un ingreso apropiado. Aún con las buenas intenciones de la periodista, puede verse que las desigualdades que se arrastran no permite un encuentro horizontal inmediato. Sin embargo, lo

que me interesa resaltar aquí, es cuando la escritora hace énfasis en lo siguiente: “Seis horas más tarde llegamos a mi residencia. Entramos y después de conocer mi casa, sus inquilinos y su cuarto, lo primero que hizo fue bañarse. Era callada, muy aseada y de un serio semblante” (Rubattino, 2013: 121) La periodista nicaragüense Ana Mayling Luna Lara, tiene una narración parecida, cuando habla de Catalina, una mujer del área rural que trabaja en casa de los Saborío, una familia “ricachona”. “Son las 4:30 de la mañana. El silencio de la casa de la familia Saborío es total, solo se escucha el agua fría que sale de la ducha del dormitorio de Catalina que se baña para iniciar la jornada. Porque eso sí, Catalina es humilde, pobre y trabajadora, pero muy limpia, aseada...” (Luna, 2013: 104, 105).

El baño diario y la limpieza, no tienen por qué ser un asunto repudiado ni excesivamente alabado porque cause sorpresa de que un pobre, rural o indígena “también sea limpio”. Ojala fuera algo relacionado a la libertad de cada persona. Qué persona puede sin ser coaccionada bañarse con agua fría a las 4:30 de la mañana. Seguramente Catalina en su casa no lo haría en esas condiciones. El asunto con las trabajadoras de casa, es que es algo exigido, forma parte de indispensable de los requisitos dentro de las casas. Los indígenas y rurales son asociados a la suciedad pero paradójicamente llegan a las casas y se involucran en la cocina y en el cuidado de los niños, lugares en que más se exige la higiene. Ese cuerpo que simboliza la suciedad, “mínimamente” debe ser higienizado, desinfectado o pasado por un proceso profiláctico.

Carmela dice, que en los primeros días de trabajo, hay casas en que, antes de entrar a la cocina, las trabajadoras deben estar bien bañadas, se les revisan las uñas, estas deben estar cortas y bien limpias por debajo, el pelo debe estar bien recogido. Algunas empleadoras exigen lavarse bien los dientes, tener limpia la nariz, y a las mujeres indígenas, que su ropa no tenga nada de olor. Se “les enseña”, el uso de crema, desodorante, shampoo, cortaúñas. Elba dice: “entre las cosas que yo hago es dar shampoo, pashte, jabón, cepillo de dientes, pasta dental mensualmente, para que no les falte y no haya un pretexto, pero sí exijo la limpieza del baño diario, eso es de ley, tiene calentador, no hay excusa para que no se bañe...”.

Muchas tienen [la] costumbre de no bañarse, por ejemplo, si son de corte⁶⁵ lo lavan ¿qué?... uy, no sé, y yo no les quito el corte, no se los quito, a mí me es indiferente realmente cómo estén ellas vestidas, pero sí que estén aseadas, eso es lo que exijo, el baño

⁶⁵ Corte es una prenda de vestir usada por las mujeres mayas. Es lo que en el vestido “occidental” se llama *falda*.

diario... a mí en lo personal media vez no huelo mal⁶⁶ no me importa, o sea, lo puede cargar⁶⁷ como ella quiera.

Siguiendo con la formación higiénica de la trabajadora. Verónica, me contó que su padre y su madre son obsesionados con la limpieza. Su padre pasa los dedos sobre los muebles y si hay algo de polvo, se altera. Por supuesto, nada más tiene que llamar a una empleada para que haga la limpieza. El padre de Verónica tenía la costumbre de desparasitar a todas las trabajadoras que llegaban a su casa, indígenas o no, debido a que entrarían en contacto con los alimentos. Esta era una práctica de la familia, no solamente se hacía con la trabajadora, dice Verónica. Estas medidas profilácticas también las toma Luz, médica pediatra, quien enfatizó que la limpieza es indispensable para la niñera que contrata: “Yo que miro niños, ya no es tan frecuente como antes, pero póngale, los piojos, niños que vienen a consulta y, ¿quién es el foco de infección?, la empleada, entonces hay que mandar a toda la familia, incluyendo a la empleada”.

Varias trabajadoras sin embargo, coinciden en señalar que sus empleadoras no siempre “son limpias”. Si alguna amanece sin ganas de bañarse, no se baña. Si alguna “se le pega la gana” de andar en camisón todo el día lo hace. Muchas tienen sus cuartos alborotados, su baño desordenado. Otras transpiran mal olor pero “¿Quién les dice algo? Nadie, porque son las patronas y están en su casa”. Esa libertad no la tienen las trabajadoras, porque mientras las casas son el ámbito íntimo y privado de las empleadoras, es el área pública y laboral para las trabajadoras. En contraste con las ideas de que los pobres, los “indios” y los rurales son sucios, algunas dicen, lo que reflejan las periodistas. “Muy pobre puedo ser pero no soy sucia”. Pero las empleadoras no ven estas situaciones que observan las empleadas, o aunque no se bañen no se ven así mismas como “sucias” o “no higiénicas”. Al contrario, las trabajadoras aunque cumplan con todos los requisitos de higiene, siempre cargarán con el estigma de que son cuerpos “infectados”. Susana despidió a una trabajadora cuando se dio cuenta que había usado su bañera. Ella consideró que este era un abuso de confianza. Le tocó que “desinfectar” la bañera.

Sobre la importancia de la limpieza, para Sofía, como para varias de las empleadoras, es importante por su contacto con los niños. Sofía cuenta que ha tenido experiencia con otras trabajadoras que no llenan las expectativas de limpieza. En cambio Cande, es una joven “limpia”

⁶⁶ En otras palabras, “siempre y cuando no hieda”.

⁶⁷ Lo utiliza como sinónimo de “llevar”.

que ha sabido asimilar hábitos sugeridos por Sofía, cortarse el pelo, usar pantalón, usar productos de limpieza personales. Con Cristina pasó lo mismo que con Cande, dejó de usar corte, se cortó el pelo. Sofía dice respecto a Cande:

Ella usaba el pelo muy largo y creo que es como una tradición... si tú te fijas casi todas las personas indígenas tienen el pelo muy largo, las mujeres. Entonces un día me la lleve y “le corto el pelo”. Eso sí me desagrada en ella porque no lo tenía bien cuidado. Y se lo corto y ahora lo tiene chiquito, pero ha sido si ella quiere, nunca me he impuesto.

El corte en las mujeres, también se asocia con la suciedad. En muchas casas a las mujeres les colocan uniforme. Otras mujeres indígenas o no, prefieren usarlo para desgastar su ropa. Pero el uniforme está relacionado a la higiene y a la buena presentación. De las mujeres trabajadoras de casa que entrevisté, solo Cristina dejó de usar corte. Las demás lo mantuvieron.

María José opina que debido a que la contratación de una trabajadora es informal, la apariencia cuenta mucho. Ella observa “su aspecto físico, que sean limpias, arregladas, que estén bien peinadas, que sus ropas se miren limpias. Las empleadas que vienen de corte del interior ellas no se quitan su corte, que sean pulcras”. Carmela también dice, que estos son los requisitos que la gente ve, “si te ven bonita y arreglada dice, debe ser que sale buena”.

Según Elba, ella ha tenido la experiencia de tener en su casa a “...patojas muy buenas, obedientes, responsables, todavía vienen buenas, sin ninguna malicia, pero el problema es aquí, cuando ya comienzan a conocer patojos, allí se me desvían del camino”. A Elba le interesa que la trabajadora sea “honrada, que sea aseada y que trate bien a mis hijos...”. Prefiere mujeres jóvenes. “...son más moldeables y asimilan más la forma de vida de uno... Sinceramente, como yo le dije, uno es egoísta, no hace las cosas generalmente por ellas sino por uno”.

Muchas trabajadoras también modifican sus hábitos por este aprendizaje en las casas. Una de las vecinas de Carmela, que se fue mucho antes que ella a trabajar en la capital, por allá por los años 60s., despertaba curiosidad en otras mujeres. No era una práctica muy común usar perfumes y cremas para las otras mujeres, pero ella se llenaba el cuerpo de crema, lo había aprendido en la casa en que trabajaba en la capital. Una de las nietas de doña Jovita, cuenta que cuando ella volvió a Chi chaclán a vivir con su esposo, criticaba a las otras mujeres del cantón, porque no eran “buenas mujeres ni buenas amas de casa”, no planchaban las camisas, los pantalones y los sacos de sus esposos. Ella las atormentaba diciéndoles cómo debían planchar y

enquillar las camisas. Quería arreglarle la ropa al esposo igual como lo hacía con el patrón, en la capital en los años 40s. El uso de la “combinación”, el “fustán”, “y la ropa interior” también era algo que varias mujeres indígenas adoptaron, pero no era solo la adopción de esa prenda, sino que se pensaba que si no se usaba, las mujeres “no eran decentes”. Algunas trabajadoras luego miraban a sus madres “sucias” e “indecentes” por no usar ropa interior, cuando nunca lo habían usado ni habían tenido necesidad de ello.

Cristina además de abandonar el corte por el pantalón, abandonó la tortilla por el pan, los frijoles por ciertas frutas y verduras. Adoptó el consumo de agua y una disciplina para mantenerse delgada. Se le hacía difícil vivir entre sus familiares porque “había mucha suciedad”. Ella había adoptado también la ideología de pensar a los indígenas como sucios. En lo que Cristina no reparaba era que la limpieza en las casas ajenas, no estaba hecha por la gente que se considera limpia, sino por la gente considerada “sucía”. En el caso de las mujeres a quienes doña Jovita criticaba, eran mujeres comerciantes que no permanecían en sus casas haciendo limpieza el día entero. Por su trabajo y estilo de vida, no les importaba que las camisas y los pantalones de sus maridos no estuvieran impecables, en algunos casos eran los mismos hombres quienes planchaban su ropa.

La forma en que se “hace el oficio” en las casas capitalinas, urbanas o ladinas, también suelen tener diferencias, algunas podrían parecer ridículas a los ojos de las trabajadoras. Esperanza, una empleadora de Chimaltenango, se ponía furiosa porque las trabajadoras según ella, “no podían ni siquiera tender la ropa”. Le decía a su trabajadora “la ropa no se debe montar en el lazo, hay que trabarla, solo las mujeres machetonas, montan la ropa”. Esperanza viene de una familia ladina pobre, eran trabajadoras de fincas, sus hermanas también fueron trabajadoras de casa, pero en su papel de patrona era realmente dura y exigente. Ella no quería comer “insípido como los naturales”, en los alimentos usaba el aceite en exceso junto a condimentos artificiales como “el consomé”. Gustaba de frituras y de las carnes todos los días. La carne, el consomé, los aceites, condimentos “comida chatarra”, fueron considerados alimentos “modernos” en algún tiempo, y en muchos lugares son pensados así. También Carmela habla de este estilo de cocina en las casas donde trabajó. Trabajadoras más jóvenes hablan de un cambio en los hábitos alimenticios capitalinos. Han cambiado al uso de alimentos más sanos en algunas casas, la comida que antes se consideraba “de naturales” y de “animales”, es la comida que ahora

se está apreciando. Las hierbas, un alimento muy frecuente en las familias indígenas, antes eran nombradas despectivamente como “zacate” por mucha gente ladina en los pueblos.

Así se construye a la sirvienta en las casas, obediente al patrón y a la patrona, responsable y trabajadora, honesta, higienizada, desinfectada, agradecida y conforme con lo que el patrón o la patrona le quieran dar. Si alguien no lo es, será vista como “una mala sirvienta”.

4.2 La mala sirvienta: aprovechada, ladrona, inconforme, igualada y confianzuda

Aunque las empleadoras y empleadores tienen un desproporcionado poder respecto a las trabajadoras, esto no significa, que todos sus deseos sean satisfechos por las trabajadoras. Hay empleadoras “que hacen lo posible” por cumplir con todos los requerimientos, es decir, no los agotan todos. Otras en cambio, tienen una ética de trabajo muy clara, como en el caso de los ejemplos que he colocado de las señoras Jovita, Blanca y Carmela. Ellas comparten la idea de que un trabajo debe ser bien hecho, y sea cual sea el trabajo, debe hacerse con mucha responsabilidad. Pero esta ética no siempre es apreciada por todos los empleadores, al punto de comprometerse para poder transformar las condiciones de esta labor y revestirlo de derechos. La comodidad que representa, la abundancia de las trabajadoras de casa, en las condiciones en que laboran en Guatemala, aferra a los empleadores en sus posiciones de privilegios.

Es muy común encontrar en los espacios interactivos, opiniones que muchas veces las y los empleadores no se atreven a decir de forma directa. Este medio debido a que concede anonimato, refleja mucho de lo en realidad piensan los patrones. Esto se puede notar en las palabras de Carla L. en su opinión al artículo de Marta Sandoval, mencionado anteriormente:

Yo he tenido en casa empleadas a las que he querido mucho y una en especial a la que extraño y se me salen lágrimas cuando platicamos por teléfono, pero creo que en su mayoría hemos sido víctimas de ellas, de su cultura, de su ignorancia y considero que las organizaciones que dicen preocuparse por sus derechos también deberían de instruir las en que el trabajo debe realizarse a cabalidad, que deben ser responsables, hacerles consciencia de que no gastan en casa, comida y transporte. Deberían enseñarles a que el trabajo se debe hacer bien hecho, lo saben hacer pero no lo hacen y se jactan con las demás empleadas de que ellas no hacen caso ni limpian mucho. Hay cosas que no se evidencian pero los empleadores también tenemos derecho a recibir lo que pagamos.⁶⁸

⁶⁸ <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120527/domingo/212757/>

Empleadoras como la anterior, buscan además a una trabajadora agradecida y conforme con lo que se da, bajo la suposición de que antes de llegar a las casas no tenían nada. “Que se conforme, en su pueblo no ganaba nada”, se justifican los empleadores. Aurora, una empleadora entrevistada por Marta Sandoval le dijo “Marina viene de un lugar donde no había agua potable y hay quien me critica porque no le tengo agua caliente en la regadera. ¡Si se bañaba a guacalazos!”⁶⁹ Generalmente las y los empleadores no piensan en dar a los trabajadores una remuneración y condiciones justas, pensándolo como un ser humano al menos igual que ellos, sino piensan en que lo justo es “lo menos peor” que su situación anterior. Además hay patrones que piensa que las trabajadoras no son capaces de aprovechar “lo que se les da”. Justifican los malos salarios diciendo que “si les pagamos mal lo malgastan”, “compran cosas que no les sirve”. En un centro comercial, mientras esperaba a una amiga, había empleadoras esperando el turno para ser maquilladas por un “experto extranjero” que promocionaba productos. Luego de pasar varias, una me llamo la atención, pues gastó Q.5,000.00 en productos de belleza. Su trabajadora una jovencita indígena que iba con ella cuidando al bebé, se sorprendió tanto cuando oyó la cuenta de su empleadora que ella se dio cuenta y le dijo, “¡y que! Me vas de decir que es cinco veces tu salario, ya lo sé, pero vos no tenés por qué gastar en estas cosas de belleza! Cada quien tiene lo que se merece!” Hay empleadoras que piensan que solo ellas saben que es bueno para sus trabajadoras, como lo plantea Aurora a Marta Sandoval:

“Usted puede pensar que soy una mala persona...Piense que soy mala, no me importa. Yo a mi empleada no la dejo salir los domingos. Lo que pasa es que uno siempre tiene que pensar primero en su familia, vivimos en un país muy complicado y a ellas ya las enamoran los policías o los delincuentes. Imagínese que un día traigan a un marero aquí, a la casa donde viven mis hijos. No es maldad. Es una medida de seguridad...Encerrada no...ella siempre sale con nosotros cuando vamos al super o al Oaklan Mall”.⁷⁰

En un artículo de prensa del 4 de abril del 2014, de Agencia EFE Guatemala, quien escribe da a conocer una visión de las trabajadoras de casa particular y la negativa del ministro de trabajo actual por apoyar el Convenio 189. Dice la o el autor de la nota: “El Ministro de Trabajo de Guatemala, Carlos Contreras...dijo que el país no está preparado para firmar el Convenio 189, ya que para su correcta aplicación es necesaria una ley general que lo ampare y la misma es

⁶⁹ <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120527/domingo/212757/>

⁷⁰ <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120527/domingo/212757/>

inexistente en la actualidad”⁷¹. Las empleadoras y empleadores en su mayoría se mostraron en contra de la aprobación del Convenio. Su visión resume las posiciones predominantes de los empleadores en el país:

Lo que no se dice es que estas personas son unas verdades ladronas y que nunca hacen el trabajo bien y que la mayoría de su tiempo laboral se la pasan viendo telenovelas y si tiene niños y están cuidando un niño ellas le dan todo a sus hijos menos al que están cuidando y se comen todo lo de los dueños son abusivas y nadie las quiere porque son el enemigo pagado.⁷² (Panchita Mayorga)

Creo que si bien es cierto las leyes laborales buscan proteger la desventaja económica de de l@s emplead@s frente a los empleadores, existe un abuso por parte de los trabajadores. Las empleadas domésticas juegan cuando los gatos no están en casa, no son esclavas domésticas como lo pretenden hacer ver, muy pocas son honestas en la realización de sus tareas. Lo siento si no les parece mi comentario.⁷³ (Ana López)

Lo que no se dice aquí, es que se les da donde vivir que un cuarto decente vale mínimo Q.700.00 tres tiempos de comida Q.30.00 diarios x 30 días Q.900.00 al mes más su sueldo que oscila en Q.900.00 y Q.2,500.00 al final se le está pagando el mínimo o más. Y no es cierto que trabajen 16 horas, empiezan a las 6:00 pero ya a las 9:00 de la mañana es poco lo que hay que hacer. Y después de las 7:00 de la noche es poco lo que hacen. A las 8:30 DE LA NOCHE están acostadas o viendo televisión.⁷⁴ (Coralia Funes)

Las cifras que maneja la fuente son inexactas no apegadas a la realidad; para las empleadas que viven en el lugar de trabajo, no toma en consideración el valor de la vivienda (alquilar un cuarto sin agua (Q.600.00/mes); 3 tiempos de comida (fácil Q.900.00/mes), agua caliente, luz teléfono, jabón para lavar su ropa, papel higiénico, etc. (otros Q.200.00/mes). Si se considera el anterior desglose el ingreso total de una empleada doméstica oscila entre Q.2,800.00 a Q.3,500 mensuales.⁷⁵ (Jorge Herrera)

En la zona 1 existe un lugar que se dedica a reclutar personal para labores domésticas que inculca a sus reclutadas contra el patrono, pero que sin embargo no tienen ninguna responsabilidad si la empleada es insolente, o no es honrada. Allí lo primero que le pregunta es cuánto me paga...para luego decir en muchos casos que no saben hacer nada o que no les gusta lavar platos, planchar o trapear. Como verá el autor de la nota periodística la moneda tiene dos lados.⁷⁶ (Jorge Herrera)

⁷¹ http://www.prensalibre.com/noticias/Trabajadoras-domestica-domesticas-domestico-guatemala-sin-proteccion-laboral_0_1118888190.html

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

Lástima que no consideran que se les da de comer sin costo, y si que lo hacen bien, gozan de todas las instalaciones de la casa como agua caliente, etc, etc, etc, se llevan todo lo que pueden de la despensa el día domingo que salen, usan el teléfono como si fueran secretarias, al fin si se les cobrara todos los servicios que usan a merced del patrón, SALDRÍAN DEBIENDO, solo por la enorme necesidad se les tiene, pero en su gran mayoría resultan un enemigo interno...ESO SI NO MENCIONAN.⁷⁷ (Alvaro Lopez)

5. Conocimientos: enseñanza-aprendizaje

Los aprendizajes en casa de las empleadoras son bien valorados por algunas empleadas. La señora Jovita agradece mucho lo aprendido en las casas de la capital. Por su lado, Carmela, ahora que trabaja con una familia indígena, siempre está comparando la vida de las familias ladinas con las indígenas. Dice: “los ladinos sí comen bien porque siempre le echan consomé a las comidas, siempre le echan condimentos, en cambio los naturales comen muy simple”. Carmela se opone muchas veces a recibir sugerencias sobre cómo hacer la comida justificándose por haber aprendido a cocinar con ladinos. A Cristina le resulta incómodo usar el traje maya, dice que le duele la espalda y no puede caminar; usar pantalones la hace sentir mejor en todo sentido. No recibe cualquier comida que se le ofrezca pues no consume grasas. Habla de ropa y zapatos de buena calidad, como usan las “buenas familias”. Cristina sueña con tener su propia casa porque ahora vive con familiares que “tienen problemas con la higiene. El baño siempre está sucio y eso a mí me molesta; yo les digo [que] por eso todo el tiempo viven enfermos del estómago. Yo lavo el baño y limpio lo que puedo mientras estoy allá, pero a ellos parece que eso no les importa”. Jovita, Carmela y Blanca, todas mujeres mayores, tienen una alta valoración sobre lo que aprendieron en las casas capitalinas y tienen en común recalcar que una casa limpia y ordenada es responsabilidad de las mujeres.

Las casas de los patrones es otro asunto que algunas trabajadoras admiran y vivir allí les permite tener algunas cosas que en sus propias casas no han podido tener. Mis pláticas con Cristina se desarrollaron en varios momentos, en ocasiones yo fui a buscarla a Quetzaltenango, pero una vez ella visitó mi casa y, en la medida en que la iba mirando, me hablaba de la casa de la gente con quienes había trabajado. “¿Este es su cuarto?”, me pregunta. Yo le respondo: “sí ese este es mi cuarto”. “Está grande, —dice— pero eso no es nada, yo estuve en una casa en que el baño de la señora es del tamaño del cuarto suyo y todas las decoraciones eran de lujo...

⁷⁷ Ibid.

importadas”. “Sin duda —le respondí—; y ¿usted trabajó en esa casa?, ¿cómo era el cuarto destinado a quien trabajaba en la casa?” Después de hacer una pausa, Cristina me cuenta:

La dueña quería que yo trabajara en su casa, por eso me enseñó toda la casa, era preciosa... los ambientes eran amplios... y tenía tres patios. Por último me enseñó el cuarto de servicio, já, un espacio chiquitito y muy mal hecho. El cuarto era pequeño y tenía una cama matrimonial... para usar el baño había que pasar sobre la cama. Y el baño daba risa, era un espacio triangular pequeño y rústico. Yo le dije a la doctora: “pero allí no se puede parar uno para bañarse”, y me dijo, “bien, si cabe bien una persona”, ya le iba yo a decir “¿por qué no me da su baño y usted se baña aquí” (se ríe). Cuando vi todo eso, dije yo “ni loca trabajaría allí”. Aparte de todo eso, pagaba una miseria, solo pagaba Q.500.00... Ella es odontóloga, me trabajaba los dientes, a veces por cada sesión cobraba Q.450.00 imagínese, ella casi gana en una hora, lo que una trabajadora en un mes. Y para llegar a su casa había que pagar bus, porque ella vivía fuera de Xela (Quetzaltenango). Le dije yo: “pero es muy poco el sueldo porque hay que gastar en pasajes”, y ella me dice: “pero se puede venir a pie, no es muy lejos”, mientras ella en sus grandes carros. Ahí yo me preguntaba “¿pero qué piensa ella que somos nosotras?”

Hay otro tipo de desencuentros como el que ocurre con Esperanza en relación con Sandra, una joven indígena de 20 años que trabaja en su casa. Constantemente la regaña porque no se expresa bien, porque es muy sucia, porque no sabe de buenos modales, porque no hace bien las cosas o porque no sabe pensar. Pero cuando Sandra piensa por sí misma Esperanza la reprueba. Mientras hablamos con Esperanza, Sandra llega y le pregunta: “¿Qué vamos a hacer de cena?”, Esperanza responde: “mira vos allí que hacés, hay frijolitos, preparálos”. Al poco tiempo, Sandra llega y le dice: “ya está”. “¿Ya está, tan rápido? —dice Esperanza— espéreme un ratito porque me da curiosidad por ver qué hizo esta patoja”. Se acerca a la cocina, ve en la olla y dice: “Ah, patoja más bruta esta, no entiende por más que le digo”. Levanta la voz y le dice: “te he dicho, que yo no estoy acostumbrada a comer frijoles parados (en grano) o los licúas o si es tanta la hueva (pereza) para hacerlo, entonces ponés a freír cebolla con bastante aceite y luego echas los frijoles”. Luego, dirigiéndose a mí, me dice: “yo no sé por qué hay gente, como ella, que comen tan insípido”. A pesar de estar consciente de mi papel de investigadora no pude contenerme y le dije: “exactamente como Sandra, comemos en mi casa”. Ella me responde: “esa costumbre es de los naturales (indígenas), a mí no me gusta comer así”. Mientras tanto, Sandra, ya aparte, me dice: “yo me desespero porque no sé qué es lo que quiere la doñita, me dice ‘hacélo vos’ y luego me dice ‘no me gusta así, no sabés hacer nada’; creo que está un poco loca”.

María José plantea que es muy frecuente el desencuentro entre lo que las empleadoras quieren y lo que las empleadas saben, por lo mismo se aprecia que conozcan el oficio para que no tenga que “empezar de cero” porque “algunas no saben ni las cosas más elementales”. Elba, para evitar estos problemas, prefiere contratar a jóvenes con deseos de aprender. Desde esta lógica se ve a la trabajadora como alguien que no tiene nada que enseñar. Pero, al detenerse un poco en los intercambios, hay empleadoras que reconocen los aprendizajes en temas como las comidas, el uso de plantas medicinales y algunos “valores”. Elba se pregunta:

¿Qué he aprendido de ellas? Básicamente la tolerancia y respeto, porque de que yo agarre formas de cocinar de ellas, no, al contrario, ellas agarraron de las mías. Yo creo que mucho radica en la tolerancia y el respeto, si ellas decidían meterle apazote a los frijoles yo los probaba, o sea, estaba dispuesta probarlo y si no me gustaba decirle “mira, mejor no lo echas, o separa los frijoles tuyos de los míos y los tuyos los haces con apazote”. Porque mi forma de trabajar con ellas ha sido darles independencia para no tener problemas y roces.

Luego de pensar un poco más, Elba recuerda: Hay una cosa muy preciosa que yo recuerdo con mucho cariño y es que mi hija aprendió a caminar solita, con la ayuda de ellas y sin araña⁷⁸, porque ellas me dijeron “en mi pueblo no se usa”. Aprendió a caminar sin margen de error... y en los libros de ahora dice que las arañas no son recomendables.

Alicia habla de otro tipo de conocimiento relacionado con su aprendizaje como mamá:

...ella me ayudaba, “no que para darle de mamar mejor póngalo así, que para sacar el aire mejor así, que le voy hacer aguüita de ciruela porque está estreñido”... Ella me enseñó a hacer el agua de alucema, el ixbut... A mí me habían hablado del ixbut para mejorar la calidad de la leche materna y me lo presentaron en cajita de supermercado y me dijo: “¿por qué va a gastar tan caro?, yo se lo traigo” Y ella me enseñó a hacer también el alucema, que era para que no le dieran cólicos al nene... Yo no creía en el famoso ojo, pero hubo un día que el nene lloraba y lloraba y lloraba y me dijo: “no, ese niño está ojeado”, y le pasó limón, ajo, algunas hojas y el huevo. Y me enseñó el huevo; cambió la apariencia; y a los tres días el niño estaba como que nada... Me enseñó a hacer tortillas y a veces ella se mete en la cocina a ver qué es lo que yo estoy haciendo y ella ir a hacerlo a su casa.

María Elena⁷⁹ una mujer mayor de 70 años me contó que desde que era pequeña, tenía contacto con gente maya, ella usa esta definición. La gran mayoría de las trabajadoras de su casa fueron

⁷⁸ “Araña” se denomina coloquialmente al andador en que aprenden a caminar las y los niños.

⁷⁹ Nombre ficticio.

mayas, pero mientras sus familias, las veían como “gente de baja categoría”, de quien no había nada que aprender, ella aprendió muchos cuentos, historias, maneras particulares de pensar. “No sabía yo que eso se llamaba cosmovisión maya”. Ella se hizo amiga de las trabajadoras. Su madre la bañaba cada vez que la encontraba jugando con las hijas de las trabajadoras. Ella dice que así aprendió a apreciar a la gente maya. Solo su contacto con ellos le hizo convencerse de que no era como decían sus familiares “éramos iguales pues, seres humanos”. Luego María Elena tomó aprecio por los trajes y las “telas mayas”. Ahora va por el mundo comercializando güipiles y hablando de la cosmovisión maya. Así se gana la vida. Lo curioso es que María Elena no cuestiona que las mayas a quienes ella tanto admira, siguen haciéndole los oficios de la casa. Lo que aprende en sus pláticas con sus trabajadoras lo convierte en contenido de sus conferencias, pero no ha tenido una reflexión profunda sobre el por qué, los indígenas viven en condiciones de desigualdad respecto a quienes no lo son, y están ubicados en los trabajos que a ella le proporciona tanto bienestar. El caso de esta mujer, me recuerda los mayas vestidos con trajes ceremoniales que son utilizados en los hoteles y restaurantes para traer a turistas, mientras si entran los mayas vendedores, son sacados de los establecimientos. Me recuerda también el mercadeo de la imagen maya, mientras los mayas de carne y huesos siguen siendo expropiados y sus luchas criminalizadas.

La idea de que entre empleadoras y trabajadoras puede haber un intercambio equivalente de conocimientos no está muy presente a pesar de que de hecho sí existen intercambios de doble vía. Pero los conocimientos llevados por las trabajadoras se asocian a lo rural, a lo campesino, a lo indígena y al subdesarrollo. Mientras los conocimientos urbanos y el de las casas patronales se asocia al desarrollo. Siendo así, las formas culturales de las trabajadoras de casa (formas de pensar el mundo y la vida, tratos, comidas, costumbres, hábitos, traje), tienen un lugar inferior frente a las formas culturales de los empleadores. Y esto mismo, justifica una actitud de civilización cotidiana tantas veces autoritaria dentro de la casa, pero también argumenta a favor de no merecer condiciones de vida y salariales dignas. Los conocimientos de las empleadas que son apreciados, como el caso del uso de la araña, tienen que pasar por la aprobación del “mundo desarrollado”, o por la validación experimental propia.

Reflexiones finales

Empleadoras no indígenas y empleadas indígenas interactúan en un sistema contemporáneo que disimula sus estructuras. Esta separación ha sido forzada por métodos violentos que también fueron usados dentro de las casas; varias empleadoras recuerdan que las trabajadoras domésticas, mucho más antes que ahora, sufrían agresiones físicas y verbales de los patrones. La particularidad de estas empleadoras entrevistadas es que se ven a sí mismas como reproductoras de condiciones laborales “modernas”, en donde no cabe la violencia, sino se procura un trato “humano”, “educado”, “justo” y con ciertas posibilidades de superación individual. “Saber tratar a la gente como seres humanos que son”, “pagar lo justo” y “no humillarles ni ofenderles por ser humildes, sino apreciar lo que hacen”, son principios que las empleadoras ven como “modernos”.

El punto más importante por el que estas empleadoras quieren distanciarse de las formas “antiguas” e “injustas”, del empleo doméstico, es dándole un carácter “práctico”. Según dicen, ellas no están pensando en que quieren una trabajadora doméstica para defender un estatus social sino porque necesitan “ayuda” para poder trabajar fuera de sus casas y “realizarse como mujeres profesionales”; ven el empleo doméstico como parte de un interés mutuo, la trabajadora necesita de un empleo y ellas de una trabajadora. Podría pensarse que aquí hay una ruptura de las relaciones de servidumbre, sin embargo, por la forma en que son pensadas las trabajadoras y el trato tutelar e inferiorizante que reciben, no parece haber un quiebre sino una recomposición. Si una buena trabajadora es aquella “obediente”, “servicial”, “limpia”, “honesta”, “prudente”, “sin malicia”, “que sepa su lugar”, y una mala trabajadora es aquella “confianzuda”, “mal educada”, “respondona”, “igualada”, “astuta”, en estas casas patronales, en medio de los cambios, se sigue apreciando la figura de la *sirvienta* de acuerdo a la tradición de servidumbre, antes que a una trabajadora en el sentido moderno del término. Es decir, desde ese sentido “práctico”, no solo se ocultan las historias de desigualdades, sino se desvanecen retóricamente las jerarquías contemporáneas, se normaliza la tutela y se niegan las formas de servidumbre, mientras se reproducen en los hábitos, en las costumbres y en los discursos reivindicados como modernos. Podría decirse que las empleadoras no siempre son conscientes de la reproducción de estas jerarquías, las ejercen como producto de un aprendizaje o socialización; pero también puede

notarse que existen prácticas basadas en intereses, pues esta estructura de servidumbre genera ventajas para ellas y sus familias.

Estas mismas características operan para las trabajadoras, algunas han asumido el “servir” como destino, y lo han trasladado de generación en generación. Otras en cambio hacen este oficio por “necesidad”, siempre pensando en la manera de dejarlo; aprovechan los resquicios de “superación” que este oficio les ofrece para no heredar a sus hijas las mismas condiciones. Las trabajadoras tienen distintos comportamientos dentro de las casas, a muchas se les ve calladas lo que podría leerse como sumisión, pero no siempre el silencio significa una aceptación de las condiciones de servidumbre, sino una actitud realista, a veces impotente, o estratégica frente a un poder que las ubica en desventaja tanto dentro de la casa como en la sociedad misma. Hay quienes por el contrario son frontales y de esta manera van buscando condiciones de trabajo más acordes a sus intereses; con su actitud se enfrentan y critican abiertamente las arbitrariedades que rodean al empleo doméstico en este país.

Finalmente, la casa es un espacio de civilización dentro de una forma la dominación privada, como lo analizaré en el siguiente capítulo, pues es un lugar de reproducción de las estructuras sociales. En este núcleo se reúnen empleadoras y empleadas (o patronas y sirvientas) como sujetos constituidos por una historia interactuando en condiciones de diferencia étnica/racial, sexo/género y desigualdad social. En este contexto, para la patrona la *sirvienta* puede ser sólo una colaboradora y para la *sirvienta* la patrona puede ser solamente alguien que le da trabajo, pero hay códigos sociales y estructuras que reproducen sin nombrarlas. La patrona es quien decide cómo debe ser la *sirvienta* y, como tal, la va *fabricando*: higiénica, obediente, honesta, ágil, incondicional, respetuosa de las jerarquías (educada) y que conozca su lugar dentro de la casa. Mientras tanto, la buena patrona es quien además de pagar es “educada” y caritativa. Estos códigos a menudo buscan aminorar relaciones conflictivas o de “aprovechamiento”, pues es común que las empleadoras tengan temor del comportamiento de las empleadas. La casa entonces se convierte en un espacio de civilización cotidiana, esto implica aprender a ser una *buena sirvienta*. La casa es un espacio de dominación privada pero también es un lugar donde esta dominación puede desestabilizarse, por lo mismo esta ideología civilizatoria busca mantener la estabilidad de la servidumbre y de la dominación frente a los mecanismos que los desafían.

CAPITULO 5

DOMINACIÓN PRIVADA, VIOLENCIAS Y MECANISMOS DE DESESTABILIZACIÓN

Con el propósito de entender de que se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.

Michel Foucault

El ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre “jugadores” individuales o colectivos, es un modo en que ciertas acciones modifican otras.

Michel Foucault

En las casas particulares las relaciones entre trabajadoras, empleadoras y empleadores no están regidas por la ley, sino por costumbres y códigos de servidumbre que se reproducen por sí mismos. La casa es una suerte del reino de la costumbre. Tanto trabajadoras como empleadores desconocen, en gran media, que el trabajo doméstico está sujeto a derechos mínimos, reglamentado en las leyes del país. Y aun cuando los conozcan, saben que la fuerza de la ley es nula o débil, frente a la costumbre que favorece la reproducción de los códigos de servidumbre. Por lo tanto, los empleadores ejercen una gran autoridad sobre la vida de las trabajadoras, basada en la lógica del patrón que paga, que manda, que exige y merece ser servido, pero que también tiene superioridad moral, lugar en que se esconden las jerarquías étnicas, raciales y de clase. Desde esta lógica, los “buenos tratos” hacia las trabajadoras no dependen tanto, o solo del cumplimiento de las leyes, sino del grado de sensibilidad humana y “generosidad” de las y los empleadores.

El carácter privado de la vida familiar, hace de los empleadores soberanos dentro de sus casas. El Estado no puede intervenir en este ámbito pues está protegido bajo el principio jurídico de inviolabilidad de la morada (Velásquez, 2011). Todo esto torna la casa en un espacio cerrado, por lo tanto se convierte en un lugar peligroso para las trabajadoras de casa participar, por la imposibilidad de ser vigilado por el ojo social y de la ley. La casa así vista, es un potencial lugar de impunidad. Siendo la casa un lugar privado ¿Cómo se puede observar lo que ocurre a su

interior? Comparto con Lesley Gill (1995: 16) que “el concepto de lo público y lo privado se torna problemático cuando se aplica al servicio doméstico pues la esfera privada del empleador es la esfera pública del empleado”.

No en todas las casas las trabajadoras encuentran violencia, explotación extrema e irrespeto a sus derechos. En las narraciones, una misma trabajadora puede encontrarse con distintas experiencias, muchas de ellas, positivas. Sin embargo, esto no elimina los niveles de incertidumbre con los que se enfrentan al momento de buscar empleo. Algunas se preguntan ¿Qué voy a encontrar en esa casa? ¿Serán buenos los patrones? ¿Qué hago si me pasa algo malo? Y generalmente se encomiendan a Dios, como dice la mayoría. También los empleadores tienen inseguridades frente a las trabajadoras porque es extraña a la familia, principalmente si no se le conoce, puesto que la trabajadora no es un ser absolutamente carente de la posibilidad de ejercer poder. Precisamente su poder radica en la función vital que ejerce dentro de la casa, el cual puede usar de muy diversas maneras. Por esto, algunos internautas que cité en el Capítulo 4, las llaman “el enemigo interno”, al no tener una capacidad de control total sobre ellas.

Si las trabajadoras carecieran de la posibilidad de ejercer poder, no habría necesidad de desplegar formas de control sobre sus movimientos y sobre sus vidas. Sin embargo, el poder tanto de la trabajadora como de la empleadora, no se da solamente entre dos personas, o entre una persona y una familia, sino, sus relaciones están mediadas por una estructura de dominación. Esto significa que entre ambas el poder es desproporcionado. Por ejemplo, si la trabajadora comete algún delito, los empleadores tienen mayores respaldos y condiciones para juzgarla, que si el caso es a la inversa. Pero el lugar de las trabajadoras dentro de la casa, les posibilita cierto ejercicio de poder, aún en condiciones de desventajas.

1. Dominación privada y violencias

Guatemala es un país con altos niveles de feminicidio, violencia contra las mujeres, violaciones contra niñas y jóvenes. Las trabajadoras de casa, al emplearse llegan entonces a un lugar de incertidumbre. Si bien, no todas tiene la “mala suerte” de encontrarse con casas en donde la violencia es la norma, otras lamentablemente sí. Petrona Say, mujer indígena, fue la trabajadora de la casa de la familia Barreda-Siekavizza. Hoy es testiga clave de la violencia, asesinato y desaparición del cuerpo de su empleadora Cristina Siekavizza quien fue desaparecida en julio del

2011. Petrona, al principio fue tomada y tratada como sospechosa de ser cómplice del supuesto secuestro de su empleadora. Los indicios de las investigaciones muestran que el principal sospechoso de su asesinato es Roberto Barrera, esposo de Cristina, quien huyó llevándose a sus hijos y fue encontrado en México en el año 2013. Ahora enfrenta un proceso legal.

Las declaraciones de Petrona fueron decisivas, pues narra detalles sobre la violencia, el posible asesinato dentro de la casa, el destino del cuerpo, la contratación de investigadores privados y la confabulación de Barreda y su madre Ofelia de León, (expresidenta del Organismo Judicial y su principal encubridora). Habla también de otros familiares que intervinieron para ocultar el caso. Petrona en su declaración muestra el miedo que la invade por el contraste de poder entre ella y su empleador. Ella dice entre lágrimas: “También me dijo directamente el señor Roberto Barreda que él me iba a matar a mí y mis dos sobrinos, y aunque si se, creo que me van a matar, pero yo solo quiero pedir que me protejan, y tampoco quiero que a mis sobrinos los vayan a matar; voy a decir todo lo que sé de la señora Cristina Siekavizza”.⁸⁰ De acuerdo a la ventilación pública del caso, Petrona fue tratada con excesiva severidad y no con un cuidado especial, dada su condición de desventaja, de víctima y de testiga.

El siguiente caso es el de Candelaria Acabal, joven kiché quien el 15 de septiembre del 2009, cuando tenía 24 años, logró huir de la casa donde estaba sometida como esclava doméstica y denunció su situación a la Alcaldía Indígena de Santa Cruz del Quiché y al Ministerio Público.⁸¹ Según Relata en su columna en periodista Haroldo Shetemul, desde que Candelaria tenía 14 años trabajaba en casa de Manuel Rodríguez exdiputado del Frente Republicano Guatemalteco. Allí fue encerrada y retenida por medios de coacción y violencia. Candelaria dijo que quien más la violentaba era la esposa del ex legislador, Olga Marisol Natareno, quien la obligó a acostarse con varios hombres, razón por la cual ella sufría de graves enfermedades de transmisión sexual. En una ocasión fue violada por un individuo y su empleadora la obligó a comerse una toalla femenina llena de sangre. Relató que fue obligada a acostarse con el chofer del exdiputado y con otro hombre que le hizo muebles a la señora, para saldar la deuda de ella⁸².

Me pegaban con paletas, con alambres, con la mano o con lo que tuvieran a su alcance. Me quemaban la espalda con agua o plancha caliente (...) No podía hablar con mi

⁸⁰ Esta declaración puede verse en el siguiente enlace: <http://www.youtube.com/watch?v=fYWjt2yOjUQ>.

⁸¹ Haroldo Shetemul, Prensa Libre, 10 febrero del 2010.

⁸² Hector Javier Tucum, L. Álvarez, el Periodico, 07 de febrero del 2010.

familia, pues me mantenían cautiva dentro de la casa. La señora (Natareno) me cortó el pelo, me quitó el traje típico y me ordenó vestir con pantalón y blusa. Me decía que los indios somos muy sucios⁸³... cuando no hacía bien mis oficios era peor porque me trataba peor que un animal, me decía: sos ignorante, india, puta, hija de la gran puta, como hiedés cholera. Además, Marisol Natareno le tiraba la comida y la hacía comer las heces del perro.⁸⁴

La víctima respaldó las acusaciones con 55 fotografías tomadas por el perito Cesar Augusto Zacarías Garzona, secretario del juzgado que conoció el caso, que muestran los golpes en su cuerpo, así como los informes del Instituto Nacional de Ciencias Forenses (INACIF). Irma Alicia Velásquez Nimatuj, en una columna periodística, muestra que el informe médico practicado por el INACIF a Candelaria, revela 19 hemorragias cerebrales y golpes en el cuerpo, nueve cicatrices de diferentes centímetros de ancho y largo por heridas corto contundentes en el rostro y el cuerpo, y seis cicatrices por quemaduras de segundo y tercer grado en todo su cuerpo, especialmente en el torax. El informe indica que las lesiones, heridas y quemaduras fueron hechas con objetos contundentes y con sustancias calientes sin poder especificar el tipo.⁸⁵ Candelaria asimismo informó que en esa casa, también mantenían sometida a Isabel Hernández, otra empleada doméstica en similares condiciones que ella.⁸⁶ Cuando las autoridades acudieron al domicilio de los Rodríguez-Natareno, encontraron a Isabel con golpes en el rostro y el cuerpo, pero ésta no quiso salir de la vivienda, por lo que se consideró que había sido obligada a no delatar a sus agresores.⁸⁷

La Fundación Sobrevivientes, querellante del caso, y la Defensoría de la Mujer Indígena, acompañante en el caso, documentan que pese a las evidencias Rafaela Salazar, jueza de Primera Instancia Penal de Santa Cruz del Quiché, declaró falta de mérito a favor de Olga Marisol Natareno, empleadora. Una de las consecuencias del fallo de esta jueza es que Candelaria se retractó de la denuncia por temor a que ella y su familia pudieran sufrir represalias de sus victimarios, pues informó estar siendo vigilada.⁸⁸

⁸³ Haroldo Shetemul, Prensa Libre, 10 febrero del 2010.

⁸⁴ Hector Javier Tucum, L. Álvarez, el Periódico, 07 de febrero del 2010.

⁸⁵ Irma Alicia Velásquez Nimatuj, el Periódico, 08 febrero del 2010.

⁸⁶ Haroldo Shetemul, Prensa Libre, 10 febrero del 2010.

⁸⁷ Haroldo Shetemul, Prensa Libre, 10 febrero del 2010.

⁸⁸ Hector Javier Tucum, L. Álvarez, el Periódico, 07 de febrero del 2010.

El caso anterior, tuvo la ventaja de haberse ventilado públicamente, lo que no ocurre con muchos otros. Aun así, las condiciones de desventaja de Candelaria frente a la de sus empleadores, provocó que ella se retractara del caso por amenazas de muerte, al punto de que fue alejada, supuestamente por sus familiares, de cualquier contacto público con periodistas y organizaciones. En estos casos, la denuncia está relacionada directamente a la posibilidad de ser asesinada, pues los empleadores ostentan un poder desproporcionado respecto al suyo. Muchas trabajadoras saben que deben denunciar las graves violaciones a las que están siendo sometidas, pero no lo hacen debido a que piensan que sus desventajas, las haría “salir perdiendo”. Siendo así, se defienden con los recursos que tienen a su alcance, y generalmente callan las historias de violencia que llevan sobre sus cuerpos y sus vidas.

La experiencia de Candelaria es muy parecida a la de Catalina que narré al principio de este capítulo 3, quien por una deuda inducida de la vecina ladina hacia su madre, fue obligada a retirarse de la escuela para trabajar como sirvienta con esa vecina. La empleadora golpeada a Catalina, le tiraba agua caliente, le raspaba las manos con los objetos que supuestamente quebraba y la tenía amenazada de muerte diciéndole que “daría parte” al destacamento militar de que Catalina era guerrillera, si se atrevía a hablar de lo que le pasaba. En ese tiempo, bastaba con la palabra de esta mujer para hacer desaparecer a Catalina. Ella soportó hasta que enfermó de “alergias” y dio gracias a Dios por ello. La señora la echó a la calle por miedo a infectarse, pero el lenguaje de la empleadora reflejaba el terrible racismo hacia los indígenas, que desahogaba en Catalina. “Eso te pasa por india lamida”, “todos los indios son unos coches, son unos perros, son unos guerrilleros malagradecidos”, le decía la empleadora.

Isabel⁸⁹ es una mujer poqomchi’, madre soltera de aproximadamente treinta y seis años, quien nos narró una cadena de episodios de violencia en su vida, las que hasta entonces, según dice, ha callado por temor a ser incomprendida, empezando por su madre. No ha denunciado estos problemas porque “las leyes no son para los pobres”.⁹⁰ Isabel nos relató que entre los ocho y los diez años empezó a trabajar en casa particular en Cobán, Alta Verapaz. En una de las

⁸⁹ Nombre ficticio.

⁹⁰ Entrevista realizada el 7 de julio del 2013, en el marco del “Proyecto Campos y sentidos en la administración de violencia, legalidad y justicia en relaciones de género: un análisis comparativo entre el derecho estatal y el derecho indígena”, realizado en los municipios de San Cristóbal y Santa Cruz Verapaz de Alta Verapaz, Guatemala. Esta investigación de mi autoría fue realizada en el marco de la institucionalidad de Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO).

primeras casas en que laboró, ella fue violada por su patrón, un hombre ladino mayor. Isabel nunca estableció una relación de confianza con su madre, por lo tanto, no le contó de la violación que había sufrido y lo guardó, lo llevó sola. Esta falta de confianza, no permitió que Isabel pudiera retirarse de la casa, porque cuando ella se negaba a ir a trabajar, su madre la golpeaba o regañaba, para que fuera, sin preguntarle por qué no quería ir. Isabel piensa que si en ese momento le hubiera contado a su madre, era probable que no le creería o que la culpaba por lo ocurrido. Por esta misma relación, según Isabel, el vínculo con su madre es gravemente conflictivo hasta ahora. De hecho, su madre la golpea físicamente, siendo ella una mujer adulta.

Además de la violación recurrente en esta casa, Isabel recuerda que su patrona le tenía asco, pues le había dado una tasa y un plato plásticos, como únicos utensilios que estrictamente podía usar, los cuales debía guardar bajo la pila en que se lavaban los trastos. Más adelante, cuando Isabel ya es adolescente llega a trabajar en casa de una familia muy reconocida. La señora se asume así misma como indígena, es descendiente de los alemanes que colonizaron Alta Verapaz y el señor siendo ladino sabe hablar q'eqchi, lo que según él, le da autoridad sobre los indígenas. Esta familia desde hace mucho tiempo, se ha dedicado a la folklorización de lo que llaman cultura q'eqchi', entre otras a través de la elección nacional de la reina indígena Rabín Ajau. En esta casa, Isabel recuerda que las jóvenes indígenas que trabajan allí, además de hacer todos los oficios que les correspondía como sirvientas, eran obligadas a servir atenta y personalmente a cada soldado y bailar con ellos usando los trajes mayas de cada municipio. A ella le tocaba usar el traje de uno de los municipios de Alta Verapaz, en que las mujeres dejan los pechos descubiertos. Esto hacía que la atención de todos los soldados se concentrara en ella y le producía una gran vergüenza y un miedo a ser violada. Lamentablemente, Isabel, aparte de haber sido violada por su patrón anterior también fue violada por uno de sus hermanos. Su madre tampoco supo de esta situación. Luego Isabel se convierte en madre soltera y ahora trabaja en una fábrica de calzado como obrera.

Al conversar sobre mi investigación con Mirna, una mujer de Antigua Guatemala que pensé como ladina, pero que se asume como descendiente de españoles, me narró que el trato a las trabajadoras de casa particular entre sus familiares, era “tremendo”. Hay trabajadoras que llegan a esas casas, orgullosas de trabajar con gente de estatus de altos, o por lo menos, con esa fama y apariencia. Ella habla de familias profundamente conservadoras y católicas. Al entrar a

las casas las hacen jurar confidencialidad si no desean tener problemas. Estas familias siguen la tradición de querer iniciar sexualmente a sus hijos con las trabajadoras de casa, pues continúan pensando que las mujeres que se casaran con sus hijos, deben ser “puras y decentes hijas de familia”.

La última experiencia que generó un escándalo, según Mirna, fue el de una familiar cuyo hijo es estereotipado como gay debido a que tiene cuarenta años y no se ha casado. La empleadora contrata solo a jóvenes trabajadoras y con artimañas las obliga a tener relaciones sexuales con su hijo. A algunas les ha pagado dinero extra, a otras las involucra en préstamos y cuando no pueden pagarlo, les queda como única alternativa tener relaciones sexuales con este hombre. La última joven que trabajó en esa casa, fue encerrada en el cuarto del hombre, sin dejarla salir. Ella denunció a esa familia, pero la acusaron de haber robado y de provocar al hombre por codiciar sus bienes. Verónica y Claudia también habitantes de esta ciudad, plantean que detrás de las gruesas paredes de las casas de estas familias ocurren “relaciones escandalosas”, graves violaciones a mujeres y a las sirvientas, pero hacía afuera mantienen un discurso defensivo de la familia nuclear como base única de la sociedad y como un lugar de protección a las mujeres.

En el año 2004, CENTRACAP realiza un estudio con 316 trabajadoras de casa particular, para analizar sus condiciones laborales. Se preguntó a las trabajadoras si sabía que es abuso sexual, a lo que el 55% respondió que no sabía. El 45% que respondió que sí conocía sobre el abuso sexual, dio las siguientes referencias, como sus manifestaciones: abrazos y besos a la fuerza, relaciones sexuales forzadas, roces, miradas o gestos ofensivos, silbidos y piropos, llamadas, cartas o invitaciones no deseadas. A 309 de ellas se preguntó si habían sido abusadas sexualmente, de quienes 266 dijeron que no y 43 que sí habían sido violadas; 31 de ellas trabajaba de forma interna y 12 de forma externa. Propongo que los problemas relacionados a la violación sexual no puede tratarse solamente a partir de datos cuantitativos, porque si se observa que del 100% el 14% ha sido violada, queda la sensación de que no es un problema grave porque “es una minoría” quien lo sufre.

La violencia sexual sigue siendo un peligro potencial para cualquier trabajadora de casa particular principalmente quienes trabajan internamente, pero quienes son externas tampoco están a salvo. Muchas mujeres no llegan a ser violadas, porque han tenido posibilidades de

escapar a este problema, pero han sufrido acoso sexual. Elizabeth⁹¹ aproximadamente 37 años, también de Alta Verapaz, quien por mucho tiempo trabajo en casa particular, mientras laboraba en un hotel en los oficios de limpieza, empezó a ser acosada por el dueño. Ella tuvo miedo, pero pensó que al no ponerle importancia el hombre se cansaría. Una tarde, este hombre la llamó a una de las habitaciones del hotel, ella pensó que el llamado habría sido para hablarle de alguna situación relacionada al trabajo, pero cuando entró a la habitación, él estaba desnudo y estimulándose sexualmente. Como pudo, Elizabeth se retiró espantada y con asco de la habitación. Le contó todo a su madre, con quien trabajaban en el mismo lugar y juntas renunciaron a este trabajo.

Cristina Santay, de quien he analizado su historia en los capítulos anteriores, muestra también las maneras en que ha escapado de los intentos de violación. Recordemos que Cristina huye de su casa al enterarse de que su padre violaba a su hermana y sentirse ella en peligro al haber sido confundida con su hermana. Al viajar de Olintepeque Quetzaltenango a trabajar a Chimaltenango, el padre de su empleadora, un hombre mayor de sesenta años, kiché, igual que ella y del mismo pueblo, pero radicado en Chimaltenango, la acosó sexualmente durante el tiempo en que trabajo con esa familia. Cuando la esposa de este hombre no estaba, él perseguía a Cristina por toda la casa. Cristina al principio se defendió ignorándolo, haciendo como si no entendía lo que este hombre perseguía, pero al ser más explícito, lo amenazó con contarle todo a su esposa, a su hija o a la iglesia donde asistían. El acoso mermó, pero finalmente Cristina dejó este trabajo.

Cuando Cristina viajaba a su pueblo a visitar a su hermana, los vecinos murmuraban que ella había ido a Chimaltenango a prostituirse. Cristina narra esta situación entre risas, porque es de las personas que “no baja la cabeza por este tipo de chismes”, como ella dice, pero es fácil deducir que al ser las mujeres pensadas como quienes han sido violadas por sus patrones, en sus casas o prostituidas, es mucho más fácil justificar el acceso violento a sus cuerpos.

Cosa distinta a sucedido a Débora, de 27 años, una joven y elegante viuda q'eqchi, me narró de manera abundante las formas en que es acosada sexualmente en su pueblo, principalmente. Afortunadamente esto no le ocurrió en la primera casa en que trabajo en la

⁹¹ Nombre ficticio.

capital, de la cual fue despedida por su carácter contundente como lo describiré más abajo. Marina de 33 años, otra joven viuda kaqchikel, risueña y de carácter dulce, tampoco ha sufrido acoso sexual en las casas en que ha trabajado, pero si en su comunidad, una aldea de Chimaltenango. Un día Marina, no tenía dinero porque su padre recién habría muerto y quiso hacer un préstamo para pagar la luz frente a las amenazas de corte. Pidió a su vecino, un hombre de cerca de 70 años, que le prestara Q.1,000.00 y éste le dijo que podría darle eso y más, pero solo si se *acostaba* con él.

Otras mujeres, han tenido hijos producto de la violación como Rosario Tiú. Un joven, hijo de una empleadora la violó en 1972, cuando ella tenía 18 años. El la amenazó si revelaba el problema. Quedó embarazada y tuvo una niña. La bebé se parecía mucho al papá, por lo mismo se la quisieron quitar. Para proteger a su hija, Rosario se retiró de la casa. Cuando la niña creció, atormentaba a su madre diciéndole que no la quería porque había sido producto de una violación (CENTRACAP, 2004).

Cierro esta parte recordando las palabras de la amiga que concluyó en una de mis entregas de avances de tesis, que las casas patronales eran un lugar de refugio, dado que varias trabajadoras de casa huían del maltrato familiar, de la precariedad económica o de la violencia. Efectivamente, como lo trabajé en el capítulo tres, muchas de las trabajadoras de casa, escapan de los problemas de precariedad y de violencia, pero eso no significa que las casas a las que llegan sea un refugio seguro para ellas. Es decir, ni las casas de origen ni las casas patronales, son lugares seguros en sí mismos. Más bien, las casas son un lugar de peligro para las mujeres, por su condición de ámbito privado en que las mujeres adquieren un estatus de tuteladas. Esto no significa que también haya tanto casas de origen como casas patronales donde las mujeres encuentran o tienen espacios sanos de interacción.

Una de las formas de violencia que las mujeres encuentran en las casas patronales, es la sexual, pero no suele ser la única. También está la violencia económica, que se ejerce cuando no se paga lo convenido, cuando sencillamente no se paga el trabajo de las mujeres, o se descuentan los objetos rotos, la comida o el lugar donde durmieron. La violencia física, que se da a través de la negación y restricción de la alimentación, el dar alimentos en descomposición, el dar alimentos que ya no se consumen. A esto puede añadirse los golpes, empujones, quemar con agua caliente, cortar el cuerpo con residuos de objetos quebrados, como ha sido la experiencia de

Candelaria y Catalina. La violencia psicológica lo constituyen los gritos, insultos cargados de racismo, de machismo o de discriminación de clase, dependiendo del contexto de quienes son los patronos y las sirvientas.

En los casos que vimos anteriormente, ninguna de las mujeres que escaparon de las casas por situaciones de violencia la tenía normalizada. Algunas como Candelaria Acabal, tuvo que esperar diez años para poder escapar, pero logró hacerlo y denunciarlo. Hay indicios de que la empleadora de Petrona fue asesinada dentro su propia casa y que Petrona pudo haber corrido la misma suerte de no haber sido relativamente protegida cuando denunció. En los otros casos de violencia, o de situaciones límites dentro de las mujeres han buscado otros mecanismos para afrontar la situación, una de ellas es la salida de las casas. Esto lo analizaré en el siguiente apartado.

2. Mecanismos de escape ante situaciones límites o de violencia: la salida de las casas

Quiero empezar diciendo que las trabajadoras se salen de las casas, no solamente por situaciones de violencia. En gran medida sí. Pero también, hay otras razones como el ofrecimiento de mejores salarios, el cansancio, la monotonía, el casamiento, el embarazo, entre otras. Una misma trabajadora se ha salido de las casas por diversos motivos. Sin embargo, cuando hay situaciones de violencia, la salida de las casas constituye un ansiado momento de seguridad y de libertad difícil de obtener debido a los mecanismos de control y de encierro que se ejerce sobre ellas. La salida de las casas es de los pocos recursos que permite a las trabajadoras expresar sus inconformidades, sus desacuerdos, ejercer algún nivel de presión, o sencillamente darle solución a un problema que está afrontando dentro de las casas. Salirse de una casa, dependiendo de en qué condiciones está, puede ser un mecanismo de libertad pero en condiciones desfavorables. Es decir, aunque sea un acto de rompimiento de un problema, en las relaciones de poder en que se dan, las trabajadoras resultan afectadas porque se quedan sin salario, deben buscar una nueva casa. Hay situaciones en que las patronas cuando se enteran de que las trabajadoras están pensando renunciar esperan la noche, para echarlas y así darles una lección de quien tiene poder. Por esto, la Asociación por los Derechos de la Trabajadora de Casa Particular, madre Soltera y Mujer Rural (ASOCASA) en una de sus demandas, en el encuentro nacional realizado el 24 y 25 de abril del 2010, demandaron al Estado que sancione los despidos nocturnos, aquellos que se realizan entre las dieciocho horas y seis de la mañana (ASOCASA, 2010: 39).

Salirse de la casa, de acuerdo a Mary Goldsmith (2007) es una de las pocos recursos que tienen las trabajadoras para negociar mejores condiciones salariales o de derechos. Blanco Blanco (2012) también analiza la salida de las casas como un mecanismo de agencia de las trabajadoras. Si la trabajadora se va, resulta siendo un duro golpe para las empleadoras, pues se altera su rutina, sus planes y su vida en general. Sin embargo, no siempre esta estrategia se vuelve negociable para todas las empleadoras. La suiza radicada en Guatemala, Corinne Dedik, el 28 de enero este año (2014), escribió un artículo para la revista *Contrapoder*, titulado “Se va...Es el pilar de mi casa en el que siempre me puedo apoyar”, escrito que despertó mucha polémica en los medios interactivos en el país. El tono del artículo deja ver la prepotencia de quien habla desde los privilegios y se siente injustamente tratada cuando debe ceder derechos:

Aclaro que no es mi esposo quien se va. Es mi empleada doméstica. Al regreso de su descanso de fin de año me informó que ya no trabajará conmigo y que solo me dará 15 días más. ¡Qué sorpresa para empezar el año! No lo podía creer, y le pedí que me repitiera lo que me acababa de anunciar, para ganar unos instantes de tiempo y determinar la mejor estrategia. Sentí cómo se formaba un nudo grande en mi estómago y miles de pensamientos llenaron mi cabeza. ¿Ruego que se quede más tiempo conmigo? Es tentador en el primer instante, ya que ella es el pilar de mi casa en el que siempre me puedo apoyar, uno de los engranajes que hacen funcionar la organización de la rutina diaria. El imaginar que ya no podré contar con ese soporte me hace sentir abrumada. Como arrollada por una avalancha, pero no de nieve como las de mi tierra natal, sino una que lleva desinfectante, trapeador, estufa, plancha, ollas y que de paso destruye toda mi organización diaria minuciosamente planeada. Después de unos minutos, la sensación inicial de abandono da paso al orgullo. “Yo no voy a rogar,” me digo a mí misma, “soy una mujer independiente”. ¿Acaso en Suiza no podía hacerlo todo sola? La furia y el enojo se hacen presentes. ¿No le ha ido bien en mi casa? ¿Solo 15 días más después de tantos años? Esa impotencia de no poder cambiar la situación y tener que conformarme con las incomodidades que enfrentaré más adelante, me frustra. La cólera aumenta y nutre mi valentía, la reto: “Si hay tanta prisa, mejor se va de una vez”, sin medir las consecuencias de mis palabras hasta en el instante que me oigo pronunciarlas. Pero ya es demasiado tarde, ya las expresé. Típica reacción emocional. Ignoro el consejo de respirar profundo antes de contestar en situaciones de crisis, el cual predico con mis hijos. Por dentro ruego que la joven no le haga caso a mi invitación, pero por fuera trato de parecer imperturbable, con poco éxito. Pasado el calor de la discusión, intento llegar a un acuerdo. Percibe mi ansiedad por su pronta salida, pero su orgullo no le permite cambiar sus condiciones impuestas, pese a que implica desventajas para ella también. Se desata el famoso juego de poder: ella lucha con la espada del “me voy y la dejo tirada” mientras que yo me defiende con el escudo del “no la necesito”. Nadie quiere ceder y solo alargamos lo inevitable. Así que decido ponerle fin a esa relación laboral. Me tengo que apurar, quedan tan solo 12 días para reorganizarme y encontrar una nueva persona...

Las empleadoras entran en estrés cuando una trabajadora se va, no digamos cuando se va repentinamente, porque suele con ello, desestabilizarse la programación de su vida, su día laboral, la asistencia de sus hijas e hijos a las escuelas, la elaboración de los alimentos, el cuidado y la limpieza de las casas, el cuidado de las mascotas y un largo etcétera. Por eso, buscan retener lo más posible a las trabajadoras usando varios mecanismos, como ignorando su decisión de salirse, no buscando a otra persona con tiempo o usando métodos de control violento para retenerlas. La mayoría de trabajadoras de casa entrevistadas para este estudio, plantearon que cuando deseaban retirarse por decisión propia siempre anunciaron que se irían, explicaron los motivos de su salida y daban un tiempo de un mes o quince días para que las empleadoras buscaran a alguien más. Pero no siempre las empleadoras querían tomar en serio su salida. Carmela es una de las trabajadoras que siempre anunció su salida con anticipación. La gran mayoría de las veces que se salió de las casas lo hizo porque en otra casa le hacían el ofrecimiento de pagarle un poco más. “Aunque sea por diez quetzales de más”, decía Carmela, “yo me cambiaba de casa. Aunque en un lugar me trataran bien, pero si no me aumentaban no me podía quedar, porque yo tenía necesidad de dinero”. Pero Carmela anunciaba su salida y cuando en varias casas ignoraron su anuncio, buscaba maneras de hacerlo sin que se dieran cuenta, se iba, llevaba su ropa y no regresaba más.

Debido a la informalidad que en gran medida rige las relaciones entre empleadoras y trabajadoras de casa, tanto la contratación como la permanencia en las casas, están muy cerca de la inestabilidad. A pesar la inestabilidad que ocasiona la salida de las trabajadoras, no siempre las empleadoras están dispuestas a revisar los motivos que ocasionan las renunciaciones. El orgullo, como lo expresa la empleadora Dedik, es uno de los motivos que se antepone. Hay empleadoras que piensan que las trabajadoras no encontrarán otra oportunidad como el que ellas han dado. Se auto engañan pensando que ellas dan los mejores salarios y las mejores condiciones, que son las trabajadoras las “malagradecidas”. Es curioso cómo, a pesar del impacto que la salida de las trabajadoras causa en la vida de las empleadoras, esto no redundo siempre en mejoras salariales sustantivas, ni en un radical cumplimiento de los escasos derechos alrededor de este trabajo.

3. Mecanismos de subversión dentro de las casas

Jova Cardona, la más anciana de las entrevistadas siempre sostuvo que todo trabajo debe hacerse bien y con mucha responsabilidad. “El mal comportamiento de los patrones no justifica

un mal comportamiento de las trabajadoras”. Joña Jovita se apegaba a una ética de trabajo, que era a la vez el referente de su honorabilidad. “Que no piensen que por ser pobre soy ladrona” decía. Ella no era de las personas que no soportaba el ser “regañada”, por eso asumía sus funciones con gran responsabilidad. Esto podría leerse como un comportamiento servil, pero para doña Jovita, era la base de su dignidad. Era de esta manera como quebraba el prejuicio racista sobre la supuesta pereza e inutilidad de las sirvientas indígenas que justifica el ejercicio de la violencia sobre ellas. El comportamiento de doña Jovita, que también se evidencia en otras trabajadoras como Blanca y Carmela lo leo como una manera de subversión por la intención que le proveen a este comportamiento.

En otros casos, aunque no lo dicen, hay trabajadoras que piensan de forma contraria a doña Jovita. Si ellas reciben un salario miserable, si sus horarios y condiciones son precarios, ellas no están obligadas a realizar un trabajo perfecto o a trabajar sin horarios. Más aún si están desmotivadas por estas razones, su trabajo a veces es desarrollado sin mucho cuidado. Cuando la empleadora ha creado una dependencia hacia ellas, la acepta con estas condiciones. Sin embargo, en otras ocasiones este comportamiento tiene implicaciones para ellas mismas, pues les genera despedidos, recortes de salario, reposición de tiempos. Las empleadoras constantemente reclaman que uno de los problemas de las trabajadoras es que se van sin previo aviso, o no llegan los días que acordaron o faltan sin avisar. Esto forma parte de la misma inestabilidad de las relaciones en el trabajo de casa. Las trabajadoras saben, que es difícil encontrar a otra persona que las sustituya de un día para otro, por lo tanto, estas faltas se convierten en forma de hacerse escuchar, de demandar el cumplimiento de condiciones como flexibilidad de horarios, de jornadas laborales o de salarios. Presionar para el cumplimiento de derechos o mejoras de condiciones, es visto también, desde los empleadores como formas de atrevimiento y de osadía. Para justificar el incumplimiento de sus responsabilidades hay empleadores que acuden a las típicas acusaciones de robo o maltrato de parte de las trabajadoras.

Denunciar a los patrones por incumplimiento, malos tratos y violencia, no es muy común por las implicaciones que tiene ello para las trabajadoras. Muchas trabajadoras piensan que a pesar de denunciar ellas saldrían perdiendo por no tener recursos para costear los procedimientos legales y pagar abogados, porque no tienen los conocimientos para enfrentarse a estos procesos o porque reconocen que el poder de los empleadores está muy por encima del que ellas tienen

como trabajadoras. En otros casos, la buena relación personal de algunos miembros de la familia con la trabajadora, evita que la trabajadora denuncie, como fue el caso de Marina y también de Cristina, porque ellas saben responder con reciprocidad estos gestos de las “buenas personas”. Por ejemplo, cuando Cristina trabajaba en el hotel de Quetzaltenango, y tenía bajo su responsabilidad toda la limpieza, la atención de clientes y además de la limpieza y alimentación de los dueños por Q.600.00 al mes, tuvo la oportunidad de denunciarlos, pero evito hacerlo. Un día llegó repentinamente la inspección de trabajo a hacer procedimientos de rutina, y pregunto cuánto le pagaban, ella estuvo a punto de decirles que el dueño le hacía firmar recibos de Q.850.00 que era el salario mínimo, mientras le pagaba solo Q.600.00; pero no los denunció por su buena relación con la hija de los dueños.

Cuando las trabajadoras son recién llegadas a este empleo es mucho más fácil ser atropelladas en sus derechos. Las jóvenes que participaron en el foro de ATRAHDOM, sobre el Convenio 189, como puede verse en el Capítulo 1, narran cómo, tienen horarios que van de cuatro de la mañana a once de la noche, y con salarios de Q.800.00 quetzales. Su situación es parecida a lo que doña Jovita nos relata, de las condiciones de trabajo de 1940 cuando se levantaba a las 2:00 o tres de la mañana y dormía a las 11:00 de la noche, descansando solo un rato los domingos. Suele ser muy común igualmente, el hecho de contratar a trabajadoras y no pagarles el salario, retrasar los pagos de varios meses y echar a la trabajadora en horarios nocturnos de las casas cuando insiste en el pago. Sin embargo, también encontramos a trabajadoras que aunque nunca han escuchado de los derechos específicos de las trabajadoras de casa, se hacen respetar usando los recursos a su alcance.

Cuando Carmela sufrió de hambre en la casa de una de las empleadoras, porque los alimentos estaban bajo llave, la confrontó directamente diciéndole que se iba porque padecía hambre en esa casa. La empleadora le dijo que no se podía ir porque Carmela estaba bien recomendada, es decir, no podía quedar mal a pesar de todo, y ella le respondió que quien la había recomendado en esa casa, no le contó “que en esa casa se sufría hambre”. A pesar de que Carmela habló frontalmente con la empleadora no mejoró sus condiciones, “era como hablar con una piedra” dice Carmela. La empleadora trató de cerrar sus posibilidades para que no abandonara la casa, pero Carmela se fue diciendo que se llevaba su ropa para cambiarla por otra, pero en realidad no pensaba regresar más y así lo hizo. Era la única forma de poder irse, si

hubiera dicho la verdad, incluso la hubieran podido encerrar según ella. Mientras pensaba en la forma en que Carmela afrontó el hambre, recordé cuando el señor Ceballos representante del CACIF, dijo, en el foro sobre el Convenio 189 (Capítulo 1) que las cosas no hay que cambiarlas con ley sino con estrategias. Por ejemplo, le dijo a María Chumil “yo me hubiera tomado la pacha de Cerelac del niño para no sufrir hambre”. Pero la ética, no solo de trabajo sino de vida, de Carmela no le permitía actuar como piensa él.

Si recordamos, en la primera casa en que Blanca trabajó fue con unas personas con quienes viajó de San Marcos a la capital. Blanca habla del buen trato de estas personas, que las aconsejaban y cuidaban como a hijas, vigilando su comportamiento moral. Pero pasaron siete años, sin que estas personas le aumentaran de sueldo. Quizás pensaron que el afecto que daban a Blanca era suficiente para que ella decidiera vivir con esta familia y servirla de forma permanente a cambio de techo y comida, como ha ocurrido a otras. Pero Blanca nunca olvidó que abandonó a su familia en San Marcos, para ayudarla. Así, que, mientras se relacionaba con otras jovencitas, ellas le hablaban de que tenía derecho a un aumento de sueldo, y esto la convenció. Una familia le ofreció pagarle más y se retiró de la primera casa. Varias de las experiencias de las que recojo, no concuerdan con la idea tan extendida de que las trabajadoras prefieren un buen trato a un mejor sueldo. En la segunda casa en que Blanca trabajó, estuvo muy bien por un tiempo bien, pero luego llegó a vivir en ella un joven, sobrino de la dueña, quien le gritaba; ella no lo soportó y dispuso salirse. Blanca fue aprendiendo a exigir respeto para ella. En la siguiente casa, la mordió el perro de los españoles con quienes trabajaba. Los españoles le impidieron que ella fuera al hospital para no ser demandados, pero ella fue a tratarse. En el siguiente trabajo, su empleador le grita y decide demandarlo al Ministerio de Trabajo.

Cristina también aprendió a hablar de las situaciones que la incomodaban, lo que no pudo hacer en las primeras casas en que trabajó. *Aprendí que nadie me debía gritar*, dice. Aprendió también que no podían aumentarle responsabilidades que no habían sido acordadas en el contrato, aunque este fuera verbal. Cuando trabajó con una pareja de médicos y los hijos de ambos de sus matrimonios anteriores, ella exigió que se delimitaran sus funciones y la línea de mando “yo solo recibo órdenes del doctor y la doctora” decía. Los hijos del médico llevaron a sus familias a la casa, aprovechando la disponibilidad de trabajadores. A Cristina le tocaba lavar la ropa y de pronto todo el mundo quería que le lavara la ropa. La esposa de uno de los hijos, un

día le pidió de favor que le lavara la ropa y luego quiso convertir ese favor en ley. Cristina se negó, lo que ocasionó un grave problema pues la mujer quiso golpearla. No podía creer que alguien como Cristina se negara a cumplir una orden suya. Cuando Cristina fue trasladada a la cocina, los hijos del médico le exigieron “comida extranjera”, mientras el médico “comida indígena”; él era indígena. La decisión de Cristina de respetar órdenes solo del doctor, fastidiaba a los hijos y sus familias. Cristina renunció debido a la tensión del ambiente. El médico no enterado de los motivos de renuncia de Cristina, la llamó y sin escucharle le preguntó por qué no le había dicho que quería aumento. Cristina exigió que le escuchara y le contó los motivos de su salida. El médico la felicitó por su conducta tan digna y firme.

Cristina piensa, que la única manera de hacerse respetar es teniendo claridad de las funciones, de los horarios, de las líneas de mando e imponer límites. En una casa, no se pueden hacer favores dice, porque se vuelven costumbres y luego la costumbre se convierte en ley. Cuando Cristina cuidaba a una anciana, su trabajo consistía en dormir en el mismo cuarto, darle los medicamentos, ayudarla a ir al baño y atender cualquier necesidad de ella en la noche. En esa casa vivían otras hijas e hijos de la anciana, pero no la doctora amiga de Cristina, quien la había recomendado en ese trabajo. Un tarde, una de las hijas de la anciana pidió a Cristina que lavara los trastos, ella lo hizo por hacer un favor. Al día siguiente otra de las hijas reclamó a Cristina porque no había lavado los trastos, ella les dijo que no era su función, y se arrepentía de haber hecho ese favor. Desde entonces, no se involucraba en el espacio que no fuera el que le exigía su trabajo. Pero hay que tener carácter fuerte para soportar los reclamos sin alterarse, a manera de no salir perdiendo dice Cristina.

La misma Cristina se arrepintió de no haber denunciado que sus empleadores le hacían firmar un recibo con el salario mínimo y le pagaban menos, porque más adelante, el mismo hijo de los dueños del hotel le robó su salario. Además este joven robaba de la caja del hotel y culpaba a Cristina, era la palabra del hijo contra la de la trabajadora. Cristina sabía que estaba en desventaja. Un día que los dueños del hotel no estaban, el joven tomó las llaves de un carro que tenía prohibido usar, y de lo nerviosos que estaba por evitar ser descubierto cuando llego a devolverlo, dejó las llaves dentro. Era un carro con mucha seguridad de los que no podían forzarse. Cristina se apresuró a esconder las copias de las llaves. El joven se dio cuenta de eso y le rogó que le diera las llaves. Mientras los dueños estaban por llegar, ella aprovechó para

negociar: le devolvería las llaves, si confesaba a sus padres que era el autor de los robos. Solo de esa manera tan peculiar Cristina “limpio su nombre”. Luego de eso dejó el trabajo.

Débora, una de las viudas joven, también tenía una determinación bastante parecida a la de Cristina. Trabajaba por mes en la capital hasta febrero del 2014. Aprendió desde pequeña con su abuela y sus padres q'eqchi, que ella merecía respeto. Mientras trabajaba en la zona 11 capitalina, el único refugio que tenía era su cuarto de lámina detrás de la casa de los empleadores. Aunque la atención de los padres empleadores hacia sus hijos le parecía pésima y sentía lástima por los niños, trató de hacer cumplir sus horarios. “Un día el niño llegó a tocarme la puerta y me dijo Débora tenemos hambre” y yo le dije, “mire chulo, con el dolor de mi corazón pídale comida a sus papás porque es mi horario de descanso. Yo no soy su mamá solo soy la trabajadora. Así ellos también aprenden...”, dice Débora. Los domingos cuando no salía a la calle, se encerraba en su cuarto a descansar, no se involucraba en las tareas de la casa para que la costumbre no se volviera ley. Todos los días cuando llegaban los señores y después de cenar, se iba al cuarto a descansar y se levantaba a las 6:00 de la mañana. La señora le pedía que se levantara a las 4:00 para prepararle las loncheras que llevaría al trabajo, pero Débora pensaba, “ella se levanta a esa hora pero gana quince veces más que yo, además es su familia, no la mía, yo solo soy una trabajadora”.

Según Débora, muchas trabajadoras tienen miedo de hacer cumplir sus derechos. Las empleadoras utilizan ese miedo a su favor, “pero si uno se pone firme, se da cuenta que las empleadoras también aprenden”. A veces el miedo no tiene sentido dice Débora. Pero las empleadoras, no solo, no están acostumbradas a tener a alguien como Débora, sino que no están dispuestas a soportarlas. Un fin de semana de febrero, Débora viajó a su casa en San Cristóbal Verapaz y se llevó la sorpresa que la empleadora la había despedido sin avisarle previamente. La señora había avisado en la garita de la colonia que ella no podía circular libremente por ese espacio. Le habían echado sus cortes, güipiles y todas sus pertenencias en una bolsa negra de basura, dejadas en el garaje de la casa. No le permitieron entrar a revisar el cuarto, sin embargo ella insistió y entró. Al hablar con la señora por teléfono, ella le dijo que llegaría su madre a vivir en esa casa y seguramente por el carácter de ambas no se llevarían bien. Débora se sintió tratada injustamente pues cumpliendo con sus derechos mínimos hizo un trabajo responsable, cuidando a los niños, limpiando la casa, lavando la ropa y preparando la comida mientras el padre y la

madre salían a trabajar. Por todo esto le pagaban Q.1,100.00. Incluso Débora enseñó a esta madre, a mejorar los alimentos de sus hijos y hacer ejercicios por estar obesos, pues Débora también es atleta. El pequeño no quería comer porque su mamá no le daba comida sólida teniendo ya el niño nueve meses. “Cualquier comida que le daba la licuada y eso parecía vómito, yo le di al niño comida sana y agradable”, dice Débora.

4. Demandas laborales a las y los empleadores

A pesar de lo poco que las mujeres conocen los limitados derechos de las trabajadoras de casa, varias de ellas los utilizan cuando llegan a situaciones que consideran insoportables. Como vimos en el capítulo 3, Blanca Fuentes, una mujer de carácter apacible, fue aprendiendo de sus amigas, que las trabajadoras de casa tenían derecho a descansos durante el día, libres medio día los domingos y que existía el Ministerio de Trabajo para poner denuncias si los empleadores se negaban a pagarles. En los años 90s., luego de veinte años trabajando en casa, estaba laborando en una pastelería y comedor y el dueño le gritó, situación que no pudo soportar y renunció. Al ir a Ministerio de Trabajo, se obligó a su exjefe a pagarle las prestaciones laborales. Lo que quedó fuera de proceso fue el hecho de haber gritado a Blanca, pues para eso según el Ministerio, no había sanción.

Marina cuando tenía 30 años, luego de haber enviudado trabajó con una familia de comerciantes indígenas en Chimaltenango. Allí trabajó durante cinco años, el último año en esa casa llegó a ganar Q.1,100.00, era 2011. En la casa había cerca de quince personas, pues los dueños tenían hijos casados e hijas casadas viviendo allí. Ella entraba a las 6:00 de la mañana y salía a las 6:00 de la tarde. Había soportado Marina, las duras jornadas y también los violentos tratos de uno de los hijos de la señora. Un día, este hombre violento, tiró en la cara de Marina, la comida que ella había preparado, acusándola de inútil, por no saber cumplir sus deseos respecto a la comida. Marina, se retiró de la casa, enferma por el duro trabajo, pero no se atrevió a hablar de estos problemas, pues las nueras de la señora habían tenido un comportamiento cordial y generoso con ella. Marina tenía una hija, y las nueras le regalaban ropa para ella, además habían tenido una relación de mucha confianza. Un tiempo después, Marina contó a una prima -quien es abogada- este problema que había tenido. Esta prima la motivó a colocarles una denuncia para que le fueran pagadas sus prestaciones laborales. Interpusieron una demanda legal a esta familia. En la primera audiencia en el juzgado, citaron al hombre violento, quien dijo que Marina, se

había retirado por haber robado dinero. Esta acusación fue desestimada. Han pasado dos años de esta denuncia y Marina, no ha logrado que le paguen las prestaciones laborales, pues el trámite de su caso lleva un ritmo muy lento.

Azucena trabajaba con una maestra quien no le pagaba el sueldo. Luego de un tiempo ella decidió retirarse, pero la maestra se rehusó a pagarle, ignorándola. Azucena puso una demanda al Ministerio de Trabajo y logró que embargaran parte del salario de la profesora hasta terminar de pagarle los sueldos retrasados y prestaciones laborales. Cuando la maestra recibió la noticia se mostró muy sorprendida de que una acción como estas fuera posible. No sabía, ni quería saber que las trabajadoras de casa tenían derechos laborales.

5. Empleadores *buenos y conscientes*

Doña Jovita recuerda con mucho agrado a la familia de *chinos* con quienes trabajo en el Tumbador, San Marcos a finales de los años 30s. Ellos le pagaban lo prometido puntualmente, y también le daban un regalito todos los meses. Para don Julio Choy y doña Angelita era muy importante la comida, “coman, coman, coman”, decía “si uno trabaja tiene que comer”. Allí, la trataban “como gente”, “no como animal” dice doña Jovita. Doña Carmela también cuenta dentro de sus buenas experiencias, la casa de unos chinos en la zona 11 capitalina. Abundaba la comida dice Carmela, la señora cocinaba, temprano había un desayuno completo. No faltaban las refacciones por la mañana y por la tarde. Abundaba el pan. Fue en la única de las casas capitalinas en que pudo disponer de comida sin que se sintiera vigilada. “Coma, decía el chino, porque si uno trabaja también tiene que comer”.

Marta Pacheco, ahora de 55 años, originaria del municipio de Tecpán, Chimaltenango, ha trabajado desde los diez años, en casas particulares. Sus trabajos han sido principalmente con varias familias ladinas de Chimaltenango y también de la capital. Calcula que entre el año 2005-2008 fue a trabajar a la capital, con el Lic. Oscar Cifuentes, en la Colonia La Florida, recomendada por su hermana quien lleva años trabajando allá. Marta, cuenta que fue con este abogado que ella aprendió que las trabajadoras de casa tenían derechos. Comía junto con ellos y usaba el mismo baño, cosa no había hecho con las otras familias. Se quedaba sola en la casa porque el abogado y su familia se iban a sus jornadas laborales y de estudio. Su salario fue de Q.700.00 más prestaciones laborales. Este era un salario intermedio para los pagos de esa época.

Había mujeres que para entonces ganaban Q.1,000.00. Trabajaba de lunes a viernes, cuando la mayoría de empleadores sigue dando descanso el domingo todo el día o medio día, y los horarios establecidos eran de 5:30 de la mañana a 7:30 de la noche, es decir catorce horas diarias. El abogado daba a Marta justo, las diez horas mínimas que el código de trabajo establece de tiempo para dormir en las noches, ni más ni menos. El abogado también decía a Marta, que debía ser estricta en hacer respetar sus horarios de noche. Por eso, ella descasaba a las 7:30, no se involucraba más en ningún trabajo, aunque sus patronos llegaran más tarde que esa hora.

Cada trabajadora ha tenido también experiencias de trabajo donde son “bien tratadas”, donde se les paga un salario un poco más arriba de la media, donde tienen horarios justos como cualquier otra trabajadora. Blanca Fuentes, quien ahora labora por día en cinco casas distintas en la capital, tiene diferentes vivencias en cada una. En algunas le pagan más que en otra, en algunas le dan prestaciones laborales y en otras no. En algunas le dan comida y en otras no. En algunas valoran su presencia y la respetan, en otras ella es invisible y la tratan con desprecio aunque no lo digan con palabras y frente a ella. Está muy contenta en la casa de Carolina, ella considera que esta es una familia distinta a las otras, pues le pagan lo que le corresponde, comparten la misma comida, los mismos baños, le dan prestaciones laborales, respetan los tiempos de trabajo establecidos y tienen hacia ella un buen trato. La modalidad del trabajo por día, que ahora hace Blanca, no siempre es lo mejor según ella, pues las empleadoras no están obligadas a pagarle las prestaciones laborales, como si se suele hacer en el trabajo por mes.

Carmela, durante los últimos nueve años, trabajó en Chimaltenango, en casa de su hermana. Fue en este lugar donde pudo ahorrar algo de sus ingresos, compartirlo con sus hijos varones, ahora ya grandes. Recibió cada año el salario, las prestaciones y los descansos necesarios. En esta casa también vivió su madre Petrona durante quince años hasta su muerte. De hecho Carmela vivió allí, en gran medida para compartirse con su hermana, el cuidado de su madre. Sus sobrinas y sobrinos, hijos de su hermana pagaron el salario de Carmela. Uno de los problemas de Carmela, fue el horario, pues el vivir dentro de la casa y el atender a su madre siempre le exigió dar más de su tiempo y no tener libertad para disponer sobre su tiempo, entre semana. De igual manera en esta casa hubo conflicto pues su hermana no comprendía porque debía tener un horario y salario. Esto significa que en una misma casa, también el comportamiento de los empleadores es diferente.

La periodista Marta Sandoval plantea que “trabajar en casa no siempre es malo” y a continuación narra que Sandra pasó algunos de sus mejores años de vida con una familia. “La señora se preocupaba siempre de que tuviera buena comida y su cuarto en buenas condiciones. Cuando llegó a esa casa, lo primero que hizo fue preguntar cuál sería su plato y se sorprendió cuando la patrona le dijo que cualquiera. En sus otros trabajos nunca le habían permitido usar los mismos trastos que la familia. Días después se dio cuenta que en su baño había una serie de cuadritos de papel periódico, “yo estaba acostumbrada de que para mí no había papel” dice entre risas, “pero cuando ella se dio cuenta se asustó y me dijo que agarrara del de ellos”.⁹²

Cristina se convirtió en amiga de varias de sus empleadoras con quienes siguió teniendo vínculos posteriormente. A la Dra. Amelia la acompañó en una larga enfermedad. De hecho el vínculo tan cercano de Cristina con su empleadora empezó a ocasionar problemas entre ella y uno de sus hijos, motivo por el cual Cristina se retiró de esa casa. “Cuando nos despedimos lloramos mucho las dos”, dice Cristina. Esta cercanía entre empleadoras y trabajadora suele también llevar a decir “es como de la familia” o “soy como de la familia”. En varias de las entrevistas a las empleadoras, puede verse sin embargo, que el afecto está jerarquizado, pues es mucho más frecuente que las trabajadoras llamen o visiten a sus antiguas empleadoras que a la inversa.

6. Educación para *superarse*

Hay empleadoras que apoyan la escolarización de las trabajadoras. Cristina, mientras trabajaba en casa en Quetzaltenango, retomó sus estudios, realizó el nivel básico, el bachillerato e ingreso a estudiar derecho ambiental en la Universidad Rural. Sin embargo, no es lo mismo estudiar en la infancia, adolescencia y juventud que en la edad adulta, cuando se tienen mayores responsabilidades. Si bien Cristina, suspendió sus estudios por el nacimiento de su hijo con problemas de salud y hasta ahora, no logró un cambio laboral, hay trabajadoras que sí lo han hecho. María, 27 años, de Totonicapán, luego de trabajar en varias casas, encontró a una empleadora que la apoyó para continuar sus estudios los fines de semana. Con mucho esfuerzo, logró graduarse de Trabajadora Social. Ahora trabaja en organizaciones de mujeres. Rebeca también trabajó con una empleadora que no solo la motivó a estudiar, sino le facilitó el tiempo

⁹² <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120527/domingo/212757/>

para ello. Se graduó de licenciada y administración de empresas e ingresó a una empresa recomendada por su propia empleadora.

Reflexiones finales

La violencia que es posible ejercer contra las trabajadoras dentro de las casas, habla del poder desproporcionado entre trabajadoras y empleadoras. Habla también de cómo la casa patronal no necesariamente es un lugar de protección para las trabajadoras, sino en muchos casos es un entorno inseguro y peligroso. El hogar de origen tampoco es en esencia un lugar de violencia como muchas empleadoras piensan, pero tampoco puede pensarse como un espacio idílico. Hay trabajadoras que no experimentaron violencia en las casas de nacimiento y para otras fue la causa que las empujó a escapar. Por los niveles de violencia contra las mujeres en este país, el empleo doméstico parece ser una de las labores más peligrosas para las mujeres. La ley no garantiza una protección efectiva. Por otro lado, existen casas que rompen con este esquema violencia y sometimiento. Allí, las y los empleadores no siempre lo hacen por ser cumplidores de la ley, sino también porque se rigen por otros principios de entender “lo humano” y su relación con las trabajadoras.

En vista, del corto alcance de la ley, para protegerlas y hacer valer sus derechos, las trabajadoras inventan diversos mecanismos dentro de las casas. Ellas usan el poder que les otorga este empleo para negociar mejores condiciones, pero también recurren a la ley cuando les ha parecido necesario y posible denunciar la violación a sus derechos. Así, la trabajadora no es un ser absolutamente carente de poder. Desde que es requerida para trabajar en una casa, su poder se concentra en la función vital que cumple, así puede hacer diversos usos de ese poder. Sin embargo, debido a que empleador, empleadora y trabajadora, están muchas veces, en los lados extremos del poder en las negociaciones o relaciones que establecen, las trabajadoras terminan teniendo experiencias desventajosas. Sin embargo de acuerdo a Ahearn esto no anula su capacidad de agencia, pues “la agencia es ser consciente que se está en una relación de poder asimétrica, aunque por el momento no se tengan las herramientas para cambiarla, o bien, aunque se tengan, no se puedan poner en práctica” (Cita en Blanco, 2012: 157).

CONCLUSIONES

PENSAR LA CASA COMO FORMA POLÍTICA

¿En qué relaciones sociales las mujeres indígenas fueron convertidas en sirvientas? ¿Qué mecanismos de poder lo posibilitaron? La colonización-patriarcal fue el sistema que produjo a las mujeres indígenas como sirvientas, no en tanto pobres, ni en tanto mujeres solamente, sino en tanto mujeres indígenas. El modo de dominación colonial precisó de organizar y acomodar los cuerpos utilizando criterios de sexo, raza y posición social, para asignarles funciones de privilegios o de servidumbre. De esta manera, el orden colonial para funcionar en el tiempo fabricó sistemáticamente “razas de patrones” y “razas de sirvientes”. Esta forma de organizar el privilegio y la servidumbre, no se tejió entre individuos sino entre sociedades. Los indios fueron sometidos no como personas individuales sino como colectivos, y reconfigurados bajo una identidad de masa-sirvientes o colectivo-sirvientes como base de la economía política colonial. Para esto fue preciso eliminar sus formas de autogobierno y homogenizar sus condiciones mediante su sometimiento en calidad de mozos, como los negros en su calidad de esclavos.

Para construir a las mujeres como una masa homogénea e indiferenciada con identidad de sirvientas, fue necesario subordinarlas legalmente como sexo y raza, y eliminar su poder a partir de: a) sujetarlas a los hombres, b) no reconocerlas como propietarias; c) devaluar y expropiar su contribución económica invisibilizando su trabajo; d) anular su participación en la vida política comunitaria; e) eliminar su poder espiritual al perseguirlas y criminalizarlas como brujas; f) reducirlas al trabajo doméstico y reproductivo para garantizar la vida de los colonizadores. Así, las mujeres fueron legítimamente reconocidas como seres carentes, peligrosas y necesitadas de tutelaje. Puesto que el sometimiento de las mujeres no se logra de forma fácil ni automática, la violencia, la ley y la religión fueron los mecanismos que forjaron estas formas de disciplinamiento. Es a partir del despojo que se produce su vida –junto a la de los hombres y a la de sus familias- en condiciones de precariedad.

La identidad y la condición social de sirvientas que las mujeres indígenas adquieren con la colonización son re-funcionalizadas en la etapa republicana mediante las nuevas lógicas del trabajo forzado. En esta etapa surge la finca o la plantación que junto a la casa, serán los lugares

destinados para las mujeres indígenas. Así, la etapa republicana reproduce las formas coloniales de la organización del poder. Pero no todas las mujeres indígenas han sido sirvientas a pesar de ser pensadas como tales. Ni la historia de sometimiento ha logrado anular su participación económica, política y cultural en la vida de sus comunidades, pueblos y del país en general. En cada época hay mujeres rebelándose contra el lugar que se desea para ellas y quebrando los imaginarios homogeneizadores, tal como lo hacen en la actualidad muchas mujeres mayas en sus luchas políticas en todo el territorio guatemalteco. Sin embargo, por la fuerza de la colonización, sobre el cuerpo de las mujeres indígenas se inscribieron los privilegios de raza, de clase y de género de los grupos dominantes.

Espanoles, europeos, criollos y ladinos han acumulado riqueza y prestigio disponiendo de la vida de los indios y de las indias, como parte de su estilo de vida. Sin esto, el sistema colonial no hubiera sido posible. Por esto, el trabajo doméstico realizado por mujeres indígenas no empezó como un empleo remunerado, sino como parte de las obligaciones tributarias de los indios en tanto colonizados. Este es el núcleo alrededor del cual se convierte luego en un trabajo precariamente remunerado, visto como degradante y con escasas regulaciones. Por esto planteo que en Guatemala el trabajo doméstico, más que una labor responde a una institución de servidumbre inscrita en lo colonial. Es una institución de servidumbre porque refleja la normalización de un orden social histórico y jerárquico que ha adquirido vida propia. Su reproducción se realiza mediante códigos y acuerdos tácitos sumamente efectivos para reforzar las formas de dominación. Imaginar a las mujeres indígenas como sirvientas, llamarlas “maría”, y ofrecerles empleo doméstico en la calle refleja el funcionamiento de esta institución de servidumbre.

Las mujeres ladinas y mestizas que llegan al trabajo doméstico, comparten con las mujeres indígenas, las formas coloniales de trato normalizadas en la institución de servidumbre. Salarios y condiciones, han sido decididos, no solamente sobre la devaluación de las mujeres indígenas, sino sobre su concepción como cuerpos despojables. Así, cuando en Guatemala se legaliza el trabajo doméstico, en 1947, el Código de Trabajo, más que desechar la servidumbre de este oficio la convierte en ley. Seis horas de descanso los domingos, un trabajo no sujeto a horarios ni a limitaciones, ni asuetos con goce de salarios, eran los códigos sociales ya establecidos para las trabajadoras de casa antes del establecimiento de la ley. Las demás ramas

laborales hay sufrido modificaciones a lo largo de los años, con excepción del trabajo doméstico, a pesar de la larga lucha de las trabajadoras de casa particular organizadas. La negativa desde el gobierno actual de aprobar el Convenio 189, refleja una defensa de los privilegios patronales. Aunque no lo es todo, modificar la ley es vital, pues el orden jurídico actual muestra el rol del derecho en el mantenimiento de la servidumbre.

Pensar el trabajo doméstico, no solo como un empleo, sino como un problema social que necesita ser interrogado, me llevó a problematizarlo como una institución de servidumbre. Por lo mismo, argumento que el lugar donde se ejerce, tampoco es un espacio laboral solamente. La casa patronal es una esfera del poder colonial-patriarcal. Allí interactúan sujetos que mantienen una distancia en la vida pública. Las mujeres indígenas llegan no solo como trabajadoras sino como representante de las “razas inferiores”. Su formación como sirvientas en estas casas, no se reduce a un aprendizaje técnico, sino a uno ideológico a la vez. Las maneras en que se reproduce la vida de los patronos se vincula a la idea de que son seres civilizados frente a la trabajadora que representa lo contrario, por esto muchas veces la trabajadora llega a despreciar sus propias formas de vida y a verlas como el resultado de la indolencia de los indígenas y los pobres. Por lo tanto, la casa se convierte en un espacio de civilización, como disciplina de servicio orientado al respeto de las jerarquías establecidas. Una buena sirvienta debe ser educada, honrada, silenciosa y respetuosa de la jerarquía; una mala sirvienta es la que desafía las jerarquías o está inconforme con ellas. Por su lado, aunque las empleadoras no se piensen a sí mismas como reproduciendo una estructura; y en sus discursos desvanezcan retóricamente las jerarquías, hay códigos sociales y estructuras dentro del hogar, que se reproducen sin nombrarlas. Un lenguaje de autoridad y mecanismos distinción marca la relación entre ambas, a pesar de las luchas genuinas de algunas empleadoras por lograr establecer vínculos de igualdad y de horizontalidad.

La casa patronal también llega a ser para las mujeres indígenas un lugar de dominación privada, pues está fuera del ojo social y de la ley. Por lo tanto se convierte en un espacio peligroso considerando los terribles niveles de violencia contra las mujeres en este país. Pero las trabajadoras no son seres absolutamente carentes de la posibilidad de ejercer poder. Su lugar dentro de la casa, le otorga cierto poder. La idea tan repetida de ver a las trabajadoras como “la enemiga interna” podría reflejar su posibilidad de ejercer poder, de utilizarlo de diversas maneras incluso dañando la vida de sus empleadores. Así la casa un espacio de dominación privada pero

es también un lugar donde esta dominación es desestabilizada mediante acciones cotidianas. Por esto mismo, la ideología civilizatoria busca mantener la estabilidad de la servidumbre y de la dominación frente a los mecanismos que lo desafían. No obstante, la estructura social, ha colocado a empleadores, empleadoras y empleadas en los lados opuestos del poder. En estas condiciones me pregunto ¿pueden las trabajadoras de casa romper las estructuras que las producen? ¿Cómo ello podría hacerse?

Pensar la casa como forma política es pensarla no exclusivamente como un lugar de trabajo, sino como un núcleo de reproducción las estructuras de la sociedad. Lesley Gill (1995:16) plantea que en el trabajo doméstico, de hecho, la esfera privada de la empleadora y el empleador, es la esfera pública de la trabajadora. La casa es un espacio de lucha. Allí las trabajadoras mediante diversos actos, subvierten la autoridad, desestabilizan la comodidad de los empleadores al disponer de ellas, se rebelan contra los deseos de los patrones, usan los recursos de sus patrones, procuran usar la ley a su favor o son los espacios cuya dureza las inspiran a dejar de ser sirvientas. Estas son maneras de golpear la estructura reproducida en las casas. Sin embargo, todas estas acciones no parecen golpear la dimensión macro de la estructura, pues las acciones políticas de las trabajadoras no siempre se ven como políticas, sino como actos de desobediencia y de insolencia que merecen ser castigados o criminalizados. Las trabajadoras indígenas en las casas no son vistas como sujetas políticas, como tampoco son vistos los indígenas a nivel del país.

Esta estructura colonial convertida en un estilo de vida que provee privilegios para quienes pueden disponer de las mujeres indígenas como sirvientas, no es solamente algo disfrutado por las élites criollas, es un sistema defendido por la sociedad en su conjunto. Los patrones indígenas pueden también beneficiarse de esta forma de organización de la servidumbre. Por lo mismo, es el sistema el que ha de cuestionarse y desestabilizarse. Pensar en mejorar las condiciones laborales y los salarios es importante pero insuficiente teniendo en cuenta la historia que dio lugar a esta institución de servidumbre. Es fundamental revisar y detener las condiciones que siguen produciendo masivamente a las mujeres indígenas como sirvientas. Si la colonización fue el lugar donde las mujeres indígenas se convirtieron en sirvientas, es la descolonización y la despatriarcalización de la sociedad lo que puede interrumpir este lugar impuesto por la historia.

De la estructura y de la abstracción puede llegarse también a mecanismos concretos. Necesitamos revolucionar la intimidad de nuestras propias casas, sacudiendo la cultura de servidumbre que por muchos siglos ha venido justificando los violentos mecanismos expropiatorios. Las luchas por estas transformaciones no corresponden solamente a las trabajadoras de casa particular, sino a cualquier persona u organización inconforme con las estructuras que hemos heredado.

Si la servidumbre doméstica se transforma en un empleo revestido de derechos, es posible que no se tenga tanta disposición de sirvientas como se tiene ahora. No tener disposición de sirvientas podría llevar a los individuos a democratizar su vida cotidiana, ocupándose de su propio cuidado. Para Pierrette Hondagneu-Sotelo (2011: 13), abolir el trabajo doméstico en el sentido de que cada individuo se ocupe de sí mismo, no importando su sexo, raza, edad o posición social, suena justo pero es utópico; no es factible a su juicio. Acabar con el empleo doméstico no es una solución; mejorarlo y reclamar la dignidad tanto de las patronas como de las empleadas es una cuestión mucho más apegada a la realidad (Ibid). No comparto la solución de Hondagneu-Sotelo, debido a que en Guatemala la estructuración de los privilegios se asienta sobre la abundancia de sirvientas indígenas, ubicadas en este lugar por la fuerza de la historia de dominación. Aunque me aferre a una utopía, estoy más cerca de la posición de Hildete Pereira de Melo (1993: 231) quien opinó hace más de dos décadas, que al darle la responsabilidad del trabajo doméstico a las trabajadoras de casa, las mujeres evitan el enfrentamiento con los hombres sobre estas tareas que forman parte de la vida. Pero el individuo que cuida de sí mismo, que se alimenta, lava su ropa y limpia lo que ensucia, está más cerca de su realidad y por lo tanto será confrontado por esta. Cuando cada quien se considere responsable de su propio cuidado, se dejará de pensar a las mujeres indígenas como las sirvientas colectivas de este país. Solo considerando a las mujeres indígenas como sujetas políticas podrían frenarse los mecanismos de expropiación y de despojo que siguen produciendo sus vidas como sirvientas.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAREZ ARAGÓN, ROSA Ma.

1996 “Amas de Leche”. *Estudios. Órgano de Divulgación de la Escuela de Historia. No. 3/96. IIHAA*. Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

ASTURIAS, MIGUEL ANGEL

2007 *Sociología guatemalteca. El problema social del indio*. Tesis de Licenciatura 1923. Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala.

ARANGUIZ-FERNÁNDEZ, LUCÍA EUGENIA Y GLORIA GUILLERMO DE GONZÁLEZ

1988 *Trabajadoras del servicio doméstico en Guatemala*, UNICEF, Guatemala.

ASOCASA

2010 *Memoria. Encuentro Nacional de Mujeres Trabajadoras de Casa Particular*. ONU-MUJERES. Guatemala.

BARRIG MARUJA

2001 *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires: CLACSO.

BLANCO ABELLÁN, BLANCA

2012 “No me puedo dejar”: *negociación y resistencia en el empleo doméstico. Aproximación a la capacidad de agencia de las empleadas domésticas guatemaltecas en Tapachula, Chiapas*. Tesis para optar al grado de maestra en antropología social. CIESAS, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

BERTRAND, MICHEL

1989 “La tierra y los hombres: la sociedad rural en Baja Verapaz durante los siglos XVI al XIX” En Stephen Webre, editor. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. CIRMA, Guatemala.

BOURDIEU, PIERRE

2009 *El sentido práctico*. Siglo XXI editores, México.

BRAH, AVTAR

2004 “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras, 107-136. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.

CABEZAS, HORACIO

2013 "Y este es el resultado de esa declaración de Independencia al estilo de los Aycinena"
Entrevista Elperiodico. [En línea] <http://revistatum.files.wordpress.com/2013/09/y-este-es-el-resultado-de-esa-declaracion-de-independencia-al-estilo-de-los-aycinena.pdf>.
Última visita, 10 diciembre 2013.

CABRERA, NORMA, ULUAN, IRENE, MARQUÉS, SILVIA Y ARTURO MONTERROSO

2010 *La Institucionalización Sociocultural y Jurídica de la Desigualdad: el trabajo doméstico remunerado en Guatemala*. Agenda Económica de las Mujeres, UNIFEM, AECID, COMMCA, SICA, Guatemala.

CAMUS, MANUELA

2002 *Ser indígena en Ciudad Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

CANTANHÊDE E SILVA, BENNEDITHA

2011 *Afrodescendencias en Guatemala*. Resumen de presentación: “Procesos históricos visibilizando sujetos políticos: Mujeres afrodescendientes en Guatemala”. Lección Inaugural de la Maestría en Estudios de Género y Feminismo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO-Guatemala.

CASTELLANOS CAMBRANES, JULIO

1985 *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.

CENTRACAP

2004 *Humanizando el trabajo doméstico. Hacer visible lo invisible.* CENTRACAP, Guatemala.

CHAKRABARTY, DIPESH

1999 “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”? En Saurabh Dube (Coordinador) *Pasados Poscoloniales.* El Colegio de México, México.

CHANEY M. ELSA, MARY GARCÍA CASTRO

1993 *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y...más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe.* Versión en Castellano Consuelo Guayana. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

CHIRIX, EMMA

2013 *Ch'akulal, chuq'aib'il chuqa b'anobäl: Mayab' ixoqi' chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: Mujeres mayas en un internado Católico.* Instituto Universitario de la Mujer, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

CHIVALAN CARRILLO, MARCO

2014 *Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII en Guatemala o biotopología en la familia, el parentesco y la casa habitacional.* AVANCSO, Guatemala. En prensa.

COHN, S., BERNARD

1999 “Representación de la autoridad en la India Victoriana” En Saurabh Dube (Coordinador) *Pasados Poscoloniales,* El Colegio de México, México.

COLEN, SHELLEE

1995 “Like a Mother to Them: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York”, en Faye Ginsburg y Rayna Rapp (eds.), *Conceiving the New*

World Order: The Global Politics of Reproduction, Berkeley, University of California Press, pp. 78-102.

COLLINS, C. ANNE

1989 “La misión mercedaria y la conquista espiritual del occidente de Guatemala”. En Stephen Webre, editor. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Serie Monográfica: 5*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF

1992 “Sobre Totemismo y etnicidad” en *Las ideas detrás de la etnicidad*. Una selección de textos para el debate. Manuela Camus. Compiladora. Colección ¿Por qué estamos como estamos? CIRMA, Antigua Guatemala.

CEH. COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO

1999 *Guatemala, Memoria del Silencio*, UNOPS, Guatemala.

DAVIS, ANGELA

2005 *Mujeres, raza y clase*. Segunda Edición en español. Akal Ediciones. Madrid.

DÍAZ, MELÉNDEZ, ADELA

2009 *Migración indígena y apropiación del espacio público en Monterrey. El caso de la Alameda*. CIESAS, Monterrey.

DE MATA HÉRCULES, GABRIELA

2008 “Exclusión jurídica de los derechos laborales de la trabajadora de casa particular en la legislación Guatemalteca”. *Series de Estudios sobre pobreza No. 9*. FLACSO, Guatemala.

DUQUE, VILMA Y OTROS

2001 *La interculturalidad en el sistema educativo formal y no formal en Guatemala. Informe de Consultoría*. Presentado a la subcomisión de Multi e Interculturalidad de la Comisión

Consultiva de Reforma Educativa Ministerio de Educación. Instituto Indígena para la Educación Fundación Rigoberta Menchú Tum, Guatemala.

DURIN, SÉVERINE

2012 “Etnización y estratificación étnica del servicio doméstico en el área metropolitana de Monterrey. En Séverine Durin, María Eugenia de La O y Santiago Bastos (Coords.) *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del Servicio Doméstico Latinoamericano*. CIESAS – EGAP Tecnológico de Monterrey. (En edición).

ESQUIT, EDGAR

2010 *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Instituto de Estudios Interétnicos Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

FANON, FRANTZ

1973 *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Editorial Abraxas, Buenos Aires.

FEDERICI, SILVIA

2013 *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el árbol / Tinta Limón, Editores, México.

FEDERICI, SILVIA

2010 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. 1a ed. Tinta Limón, Buenos Aires.

FEW, MARTA

- (s.f) “No es la palabra de Dios”: acusaciones de enfermedad y las políticas culturales de poder en la Guatemala Colonial, 1650-1720. [file:///C:/Users/Aura/Downloads/Dialnet-NoEsLaPalabraDeDios-2461449%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Aura/Downloads/Dialnet-NoEsLaPalabraDeDios-2461449%20(4).pdf) Última visita. 20 noviembre del 2013.

FLACSO

- 2011 *Mujeres escribas, tejedoras de pensamiento. Memoria del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos*. Guatemala 4-6 de mayo de 2001. FLACSO, ONU-Mujeres, Guatemala.

FUENTES Y GUZMÁN

- 1979 *Recordación Florida. Discurso historial, demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala*. Volúmen 9. Biblioteca de Cultura Popular “20 de octubre”, Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala.

GILL, LESLEY

- 1995 *Dependencias Precarias. Clase, género y servicio doméstico*. ACDI/COTESU, La Paz, Bolivia.

GOLDSMITH, MARY

- 2007 “Feminismo, trabajo doméstico y servicio doméstico”. En Julia Estela Monárrez Fragoso y María Socorro Tabuenca Córdova. *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*. El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, México.

GOLDSMITH, MARY

- 2007 “De sirvientas a empleadas del hogar. La cara cambiante del servicio doméstico en México. Marta Lamas, coordinadora. *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. Fondo de cultura económica. Consejo Nacional, México.

GONZÁLEZ ORELLANA, CARLOS

- 1970 *Historia de la Educación en Guatemala*. Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala.

GONZÁLEZ PONCIANO, JORGE RAMÓN

2004 “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”. En Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles Hale, editores. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

GONZÁLEZ PONCIANO, JORGE RAMÓN

1999 “Esas Sangres no están limpias: modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala” (1954-1997). En *¿Racismo en Guatemala? Abriendo del Debate sobre un tema tabú*. (Clara Arenas, Charles Hale y Gustavo Palma editores) AVANCSO, Guatemala.

GRANDIN, GREG

2007a *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango. 1750-1954*. AVANCSO, Guatemala.

GRANDIN, GREG

2007b *Panzós: La última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Autores Invitados, AVANCSO, Guatemala.

HALL STUART

2010 *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores) Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Envión Editores.

HII M. ROBERT

2001 *Los Kaqchikeles de la época colonial. Adaptaciones de los Mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Plussock Mesoamerican Studies. Editorial Cholsamaj, Guatemala.

HONDAGNEU-SOTELO PIERRETE

2001 *DOMESTICA. Immigrant workers cleaning & Caring in the shadows of affluence*. Preface and Chapter 1 “New World Domestic Order”. Los Ángeles: University of California Press.

HONDAGNEU-SOTELO PIERRETTE

2011 *Doméstica. Trabajadoras Inmigrantes a cargo de la limpieza y el cuidado a la sombra de la abundancia*. Miguel Ángel Porrúa, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE)

2011 “Censo de Población”, en <www.inw.gob.gt/np/poblacion>, página consultada el 25 agosto de 2013.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (INE)

2006 Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI), Guatemala.

KUZNESOF, ELIZABETH

1993 “Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980)”. En Chaney M. Elsa, Mary García Castro, editoras. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y... más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe*. Versión en castellano: Consuelo Guayana. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

LAINÉZ LÓPEZ, LOSH BALN

2008 “Yool Ti’j Xileen Meb’ayib’il. Relatos de pobreza. Casos de ex-trabajadoras de casa particular originarias de San Sebastián Huehuetenango”. *Serie de Estudios sobre pobreza No. 9*. FLACSO, Guatemala.

LANGENBERG, INGE

1989 “La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824). En Stephen Webre, editor. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Serie Monográfica: 5*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

LERNER, GERDA

1990 *La Creación del Patriarcado*. Editorial Crítica, Barcelona.

LOPEZ, ALGEL, LIDIA

2010 “Ni ‘imilla’, ‘ni sirvienta’, ni ‘doméstica’: la lucha por el reconocimiento del *suma qamaña*”. *Federación Nacional de Trabajadoras Asalariadas del Hogar en Bolivia 1980-2010*. Tesis para optar al título de Maestra en Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad-Xochimilco.

LOVELL W., GEORGE

1989 “Trabajo forzado de la población nativa en la sierra de los Cuchumatanes, 1525-1821” En Stephen Webre, editor. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Serie Monográfica No. 5*. CIRMA, Guatemala.

LUJÁN MUÑOZ, JORGE.

(s.f) Cambios en la estructura familiar de los indígenas pokomames de Petapa Guatemala en la primera mitad del siglo XVI. [file:///C:/Users/Aura/Downloads/Dialnet-CambiosEnLaEstructuraFamiliarDeLosIndigenasPoqomam-4009010%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Aura/Downloads/Dialnet-CambiosEnLaEstructuraFamiliarDeLosIndigenasPoqomam-4009010%20(1).pdf). Última visita 27 agosto del 2014.

LUNA LARA, ANA MAYLING

2013 “Entre humillaciones y maltratos ganó la esperanza”. En varias autoras, *De “criadas” y “sirvientas” a mujeres trabajadoras con derechos. Relatos periodísticos del trabajo doméstico en América Central y México*. Friedrich Ebert Stiftung, San José Costa Rica.

MACLEOD, MORNA

2014 *De apariencias y resistencias: El traje de mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa*. Documento inédito.

MARTÍNEZ, NANCY

2002 *El Murciélago. Ensayo sobre identidad de los garífunas de Livingston*. IV Congreso Centroamericano de Antropología en Jalapa, Veracruz, México.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

2011 *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*. 2da. Edición. F&G Editores, Guatemala.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

1990 *La Patria del Criollo*. Ensayo de Interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Ediciones en Marcha, México.

MEILLASSOUX, CLAUDE

1990 *Antropología de la Esclavitud*. Siglo XXI editores, México.

MONZÓN, ANA SILVIA

2011 “Participación Social y Política”. En *Nosotras las de la Historia. Mujeres en Guatemala (siglos XIX-XXI)*. La Cuerda, SEPTEM, Guatemala.

NASH, JUNE

1990 “Mujeres Aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia”. En Verena Stolcke (Comp.) *Mujeres Invasadas. La sangre de la conquista de América*. Editorial Horas y Horas, España.

NELSON, DIANA

2006 *Man Ch'itil. Un dedo en la llaga. Cuerpos Políticos y Políticas del Cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario*. Cholsamaj, Guatemala.

PANATO ROSADO, PATRICIA

1996 *¿Trabajo o servidumbre? Servicio doméstico en Cusco*. Publicaciones Isis, Lima.

PEREIRA DE MELO, HILDETE

1993 “Feministas y empleadas domésticas en Rio de Janeiro”. En Chaney M. Elsa, Mary García Castro, editoras. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y... más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe*. Versión en castellano: Consuelo Guayana. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

PÉREZ SÁINZ, JUAN PABLO, MANUELA CAMUS Y SANTIAGO BASTOS

1992 *...todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en Ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

PÉREZ SÁINZ, JUAN PABLO Y EUGENIA CASTELLANOS DE PONCIANO

1991 *Mujeres y Empleo en Ciudad de Guatemala*, FLACSO, Guatemala.

PÉREZ BRIGNOLI, HÉCTOR (editor)

1993 *Historia General de Centroamérica. De la ilustración al liberalismo*. FLACSO, Madrid.

PINTO SORIA, JULIO CESAR

1998 *Ladinos e indígenas en la nación criolla guatemalteca: de la colonia al régimen conservador*. Boletín No. 36. Centro de Estudios Urbanos y Regionales. Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

PINTO SORIA, JULIO CESAR

1989 “Apuntes históricos sobre la estructura agraria y asentamiento en la Capitanía General de Guatemala”. En Stephen Webre, editor. *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, CIRMA, Antigua Guatemala.

PINTO SORIA, JULIO

s.f. *Guatemala de La Asunción: una semblanza histórica (1776-1944)*.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3724762>. Última visita. 2 de agosto del 2014.

PNUD

2008 *Guatemala: ¿una economía al servicio del desarrollo humano?* Informe Nacional de Desarrollo Humano 2007/2008. Volumen I. PNUD, Guatemala.

PNUD

2005 *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural.* Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005, PNUD, Guatemala.

POP, AMANDA

2000 *Racismo y machismo: deshilando la opresión.* En: *identidad Rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad.* Oxfam-Australia, Guatemala.

RAY, RAKA Y SEEMIN QAYUM

2009 *Cultures of Servitude. Modernity, Domesticity and Class in India.* Stanford University Press, California.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

2010 *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Retazos, Tinta Limón ediciones, Buenos Aires.

RODAS NUÑEZ, ISABEL

2004 *De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco.* Aristas, ICAPI, Guatemala.

RUBATTINO, CINDY

2013 “Busco una buena, bobita y barata”. En varias autoras, *De “criadas” y “sirvientas” a mujeres trabajadoras con derechos. Relatos periodísticos del trabajo doméstico en América Central y México.* Friedrich Ebert Stiftung, San José Costa Rica.

SAFFIOTI, HELEIETH IARA BONGIOVANO

1978 *Emprego doméstico e capitalismo.* Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.

SANCHIZ OCHOA, PILAR

1989 “Españoles e indígenas: estructura social del valle de Guatemala en el siglo XVI”. En Stephen Webre, editor, *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Serie Monográfica: 5*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

SANDOVAL, MARTA

2013 “Mujeres invisibles” En varias autoras, *De “criadas” y “sirvientas” a mujeres trabajadoras con derechos. Relatos periodísticos del trabajo doméstico en América Central y México*. Friedrich Ebert Stiftung, San José Costa Rica.

SANDOVAL, MARTA

2012 “El discreto encanto de la mujer en la cocina”, en El Periódico [En línea] en <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120527/domingo/212757/>Última visita, 27 de mayo 2012.

SAMPER, MARIO

1993 “Café, trabajo y sociedad en Centroamérica (1870-1930): una historia común y divergente”. En Ortega Acuña, Víctor Hugo, editor. *Las Repúblicas Agroexportadoras. Historia General de Centroamérica*, Madrid.

SEGATO, RITA LAURA

2010 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. De Próxima aparición en Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

SILVERBLATT, IRENE

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, Perú.

SMITH, L. MARGO

1993 “El servicio doméstico en una perspectiva transcultural: una base computarizada de datos”. En Chaney M. Elsa, Mary García Castro, editoras. *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta/ y...más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe*. Versión en Castellano Consuelo Guayana. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

TARACENA, ARTURO

2004 “Guatemala: el debate historiográfico en torno al mestizaje, 1970-2000”. En Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles Hale, editores. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

TARACENA ARRIOLA, ARTURO Y OTROS AUTORES

2004 *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Volumen II. Colección ¿Por qué estamos como estamos? CIRMA, Antigua, Guatemala.

TARACENA, ARTURO Y OTROS AUTORES

2002 *Etnicidad, estado y nación en Guatemala. 1808-1944*. Volumen I. Colección ¿Por qué estamos como estamos? CIRMA, Antigua, Guatemala.

TARACENA ARRIOLA, ARTURO

s.f. Guatemala: del mestizaje a la *ladinización*, 1524-1964. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica (CIRMA), Guatemala.

THOMSON, SINCLAIR

2010 “Clarooscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Silvia Rivera Cusicanqui, Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La mirada Salvaje*, Editorial Piedra Rota, La Paz, Bolivia.

TISCHLER VISQUERRA, SERGIO

2009 *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. Segunda edición. F&G Editores. Guatemala.

TORRES RIVAS, EDELBERTO

2013 “Genocidio y Memoria”. Ponencia presentada en Encuentro Mesoamericano de Pueblos Indígenas: Genocidio y Despojo, Resistencia y Memoria. PCS, Guatemala

VELÁSQUEZ, MARÍA ELISA

2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México.

VIDAL, DOMINIQUE

2012 “Relaciones ambiguas: las patronas y el servicio doméstico. Presentación”. En Severine Durin, María Eugenia de La O y Santiago Bastos (Coords.) *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del Servicio Doméstico Latinoamericano*. CIESAS – EGAP Tecnológico de Monterrey. (En edición).

WEBRE, STEPHEN

2002 “Las amas de leche de Jocotenango: género, ciencia y política al final de la época colonial en Guatemala”. *En Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. Año LXXVIII. Tomo LXXVII, Guatemala.

WEBRE, STEPHEN

1989 “Antecedentes económicos de los regidores de Santiago de Guatemala, siglos XVI y XVII: una élite colonial”. En Stephen Webre, *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Serie Monográfica: 5*. CIRMA, Antigua, Guatemala.

CITAS DE PERIODICOS:

Agencia EFE / Guatemala. Perfil de la empleada doméstica en Guatemala.

http://www.prensalibre.com/noticias/Trabajadoras-domestica-domesticas-domestico-guatemala-sin-proteccion-laboral_0_1118888190.html. Última visita 1 agosto 2014.

Shetemul, Haroldo. Columna de Opinión a Contraluz. Justicia para Candelaria.

http://www.prensalibre.com/opinion/CONTRALUZ-Justicia-Candelaria_0_205779431.html
Última Visita, 10 de abril 2014.

Tucum, Hector Javier, L. Álvarez, el Periodico, 07 de febrero del 2010. Piden tipificar caso de Candelaria Acabal bajo delito de trata. <http://www.elperiodico.com.gt/es/20100207/pais/136578/>

Velásquez, Maritza (2010) *Situación de las trabajadoras del hogar desde la investigación de ATRAHDOM*. ATRAHDOM, Guatemala.

<http://atrahdom.files.wordpress.com/2011/02/situacion-de-las-trabajadoras-del-hogar-20101.pdf>.
Última Visita, 25 de abril 2014.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. Columna de Opinión, 8 de febrero del 2010. Candelaria Acabal Alvarado (II) <https://e1-mg6.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=3d7mdgjph3riu#3751185544>

Última Visita, 10 de abril 2014.

CIESAS DF, México DF
Doctorado en Antropología Social
Aura Cumes – Estudiante
Investigación:

La india como sirvienta: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala

Guía de Entrevista a Trabajadoras de Casa Particular

1. Preguntas de entrada

- 1.1 ¿Qué es lo que más le gusta de su trabajo?
- 1.2 ¿Qué es lo que menos le gusta de su trabajo?

2. Datos Generales

- 2.1 ¿Dónde nació usted?
- 2.2 ¿Cuántos años tiene?
- 2.3 ¿Es soltera o casada?
- 2.4 ¿A qué se dedica su pareja?
- 2.5 ¿Tiene hijos, cuántos?
- 2.6 ¿A que se dedican sus hijas mujeres?
- 2.7 ¿A que se dedican sus hijos hombres?
- 2.8 ¿Cómo es su relación con su familia? Padre, madre, hermanas, hermanos.
- 2.9 ¿Alguien más de su familia se dedica también al trabajo de casa particular?
- 2.10 Sabe leer y escribir ¿Qué grado de escolaridad tiene?
- 2.11 ¿Aprendió a leer de niña o de adulta?

3. Etnicidad

- 3.1 ¿Qué idioma hablan sus padres?
- 3.2 ¿Es usted indígena, natural, ladina o se define de otra forma? ¿Cómo?
- 3.3 ¿Habla algún idioma indígena? ¿Cuál?
- 3.4 ¿Usa corte? (**observación**)
- 3.5 Si no usa corte ¿Usa corte alguna vez?
- 3.6 Algunos de sus familiares usaron corte. Por ejemplo ¿su madre, su abuela, su bisabuela?

4. Experiencia de trabajo

- 4.1 ¿Cómo fue su niñez? ¿Qué recuerdos tiene?
- 4.2 ¿A qué edad empezó a trabajar fuera de su casa?
- 4.3 ¿Por qué salió a trabajar?
- 4.4 ¿Cómo fue su primer trabajo? ¿En dónde? ¿Con quienes?
- 4.5 ¿A qué edad empezó a trabajar en casas particulares? *Solicitar que narre en forma cronológica su paso de una casa a otra.*
- 4.6 ¿Ha trabajado en otros oficios? ¿Cuáles?
- 4.7 Nota 1: Si no lo menciona preguntar por el motivo que la llevaba a cambiar de trabajo.
- 4.8 Nota 2: Muy importante. Si no lo menciona: preguntar ¿Cómo ha sido tratada en sus trabajos? ¿Qué tratos agradables ha recibido? ¿Ha sido maltratada en alguna ocasión o pasado por algún sufrimiento dentro de las casas? ¿Quiere hablar de ello?

5. Salarios, prestaciones y otras formas de pago.

- 5.1 Como han sido sus salarios desde que empezó a trabajar. Un aproximado sino recuerda.
5.2 ¿Cuánto gana actualmente?
5.3 Recibe prestaciones laborales: ¿Aguinaldo?, ¿Bono 14?
5.4 ¿Siempre le han pagado los salarios o en algún momento alguien no le pago?
5.5 ¿Algunas veces le han pagado en especie? Es decir, con cosas de comer, con ropa o con el uso del cuarto de dormir?

6. Condiciones de trabajo

- 6.1 Actualmente trabaja por mes o por día. Explique.
6.2 Si trabaja por mes y duerme en la casa, explique si:
- Tiene cuarto propio con baño.
- ¿El cuarto tiene muebles? ¿Cuáles?
- ¿El cuarto es solamente dormitorio o es también bodega?
- ¿En qué espacio de la casa está ubicado el cuarto? Ejemplo, en la terraza, detrás de la casa, al final o junto a los demás cuartos usados por los empleadores.
6.3 Si trabaja "por día" Preguntar
- ¿Desde cuándo trabaja por día?
- ¿Puede usar todos los espacios de la casa, o tiene restringido el acceso a algún lugar?
- ¿Le permiten usar el baño de los empleadores?
- ¿Le permiten comer en la mesa con los empleadores?
- ¿Come de la comida que comen los empleadores?
6.4 ¿La tratan con respeto los empleados, sus hijos, sus hijas o la gente que llega de visita?
6.5 Cuando usted se enferma ¿sus empleadores la apoyan? ¿Cómo la apoyan?
6.6 ¿Sus empleadores le pagan IGSS?

7. Tiempo libre y actividades de participación

- 7.1 ¿Qué días descansa?
7.2 ¿Qué actividades realiza en sus días de descanso?
7.3 ¿Sabe que existen organizaciones de trabajadoras de casa particular?
7.4 Si conoce alguna, como se enteró de su existencia.
7.5 ¿Alguna vez ha participado en organizaciones de mujeres que trabajan en casa particular?
¿Cómo fue su experiencia?
7.6 ¿En qué otro tipo de organizaciones participa?

8. Preguntas generales

- 8.1 ¿Cuando era niña, que quería usted hacer de su vida? Cuáles eran sus sueños?
8.2 ¿De pequeña usted sabía que iba a trabajar en casa particular? ¿Por qué?
8.3 Le gustaría hacer alguna otra cosa que no fuera el trabajo en casa particular ¿Cuál es su sueño?
8.4 ¿Visita a sus padres o regresa al lugar donde nació?

Quisiera hablar de algo más: _____

MUCHAS GRACIAS

CIESAS DF, México DF
Doctorado en Antropología Social
Aura Cumes – Estudiante
Investigación:

La india como sirvienta: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala

Guía de Entrevista a Empleadoras

1. Experiencia con trabajadoras de casa:

- 1.1 ¿Que la lleva a usted a tener a una trabajadora en su casa? O ¿Cuál es la razón por la que contrata a alguien que la apoye?
- 1.2 ¿Cuál ha sido su experiencia con las trabajadoras en su casa?
- 1.3 ¿Fue usted, o sus hermanas y hermanos, criada por una trabajadora doméstica? ¿Cómo fue su relación con ella, con su familia y su medio de vida?,
- 1.4 ¿Su madre tenía trabajadora en su casa?
- 1.5 ¿Piensa que usted trata distinto que su madre, a las trabajadoras de casa? ¿Qué diferencias encuentra?
- 1.6 ¿Es fácil encontrar trabajadoras de casa particular ahora?

2. ¿Qué cosas son importantes para contratar a una persona?

- 2.1 ¿Higiene? ¿Qué situaciones involucra la higiene que para Ud. es importante?
- 2.2 ¿Presentación personal? Como le gustaría que se vistiera?
- 2.3 Pertenencia étnica ¿Le importaría si es indígena o no? ¿Hay diferencia en la forma en que trabaja o se comporta una persona indígena y otra que no lo es?---**muy importante---**.
- 2.4 Lugar de residencia ¿Importa si es del área rural o urbana?
- 2.5 ¿Qué nivel de experiencia debe tener?
- 2.6 Las personas que han trabajado para usted han participado en alguna organización de trabajadoras de casa particular. (Poner en contexto que existen estas organizaciones?)
- 2.7 ¿La trabajadora de su casa estudia, o está siempre buscando otras formas de preparación? ¿Es esto importante para usted?

3. Intercambios:

- 3.1 ¿Qué cosas ha aprendido usted de las mujeres que han trabajado en su casa? Ejemplo:
 - ¿Cocinar?
 - ¿Hablar otro idioma?
 - ¿Otras costumbres?
 - ¿Otras formas de pensar?
- 3.2 ¿Qué cosas las trabajadoras han aprendido con ustedes?
- 3.3 ¿Conoce usted la vida de quien trabaja en su casa?
- 3.4 ¿¿Sabe donde vive o mantienen relación con su familia?

4. Relación de la trabajadora de casa:

- 4.1 ¿Las trabajadoras que ha tenido, le han tardado?
- 4.2 ¿De qué depende que tarden o no? Salario, otro trabajo, estudios?
- 4.3 ¿Es difícil cuando una persona se va y llega otra? ¿Cuál es la parte más difícil de eso?
- 4.4 ¿Las trabajadoras o trabajadora vive en su casa?
- 4.5 Si viven dentro de casa, ¿Tiene dormitorio y baño propio?
- 4.6 ¿No hay problema que la trabajadora comparta los mismos ambientes suyos? Por ejemplo el baño.

4.7 Ella comparte su mesa o ustedes prefieren que ella coma por separado. OJO: Poner como ejemplo que hay diferentes tratos. En algunos casos los empleadores prefieren que ellas no usen el mismo baño y compartan mesa, en otros casos en cambio esto no es ningún problema. ¿Cuál es su caso?

5. Condiciones de trabajo:

5.1 ¿Cuál es su opinión respecto al uso de uniforme en las trabajadoras en otras casas?

5.2 ¿Piensa que las trabajadoras son muy bien tratadas en todas las casas o son discriminadas en algunos casos?

5.3 (Cuánto gana)¿Son altos los salarios que piden las trabajadoras de casa en estos tiempos?

5.4 (Para prestaciones) ¿Se merecen aguinaldo, bono 14 u otros incentivos?

5.5 ¿Cuál es su horario y condiciones de trabajo?

OTRAS PREGUNTAS:

1. ¿Ha habido algún hombre trabajador doméstico en su casa?

TRABAJADORAS DE CASA PARTICULAR ENTREVISTADAS

Nombre	Edad	Modalidad de trabajo	Estado Civil	Hijos	Etnicidad *	Lugar de Trabajo	Ingresos aproxim. Mensuales	Prestaciones laborales	Etnicidad de patronos**	Fecha de la entrevista
Jova Cardona	87 1924	Retirada	Viuda	3	Natural	Totonicapán/ capital zona 1.			Ladinos	28 de mayo 2011
Cristina Santay	36 1974	2 Trabajos. Por la mañana en apartamento, por la tarde y noche cuidado de anciana (interna).	Soltera	0	Indígena	Quetzaltenango	Q.2,000.00	Bono 14, Aguinaldo, Vacaciones	Ladinos Indígenas	30 de mayo y 1 de junio 2011. Diversas conversaciones no formales.
Blanca Fuentes	65 1956	Por día	Casada	3	Natural	capital, varias casas	Q.60.00 por día.	Eventualmente aguinaldo	Ladinos Extranjeros	10 de septiembre del 2011
María Ixtuc	45	Por día. Además vende leña en casas	Viuda	2	Natural	Chimaltenango	Voluntad de las patronas. Aproximado 25 al día.	No tiene prestaciones.	Ladinos	15 de julio del 2011.
Sandra	24	Externa por mes	Casada	0	Natural	Chimaltenango	Q.800.00	No tiene prestaciones	Hombre indígena y mujer ladina.	10 de noviembre del 2010.
Doris	24	Interna por mes	Soltera	0	Ladina	Capital, zona 10. Ahora trabaja en tienda en Chimaltenango	Capital. Q.800.00 (solo limpieza) Chimaltenango, Q.900.00 atendiendo	No tiene prestaciones	No indígenas de clase alta en la capital. Hombre indígena y mujer ladina en Chimaltenango.	15 de agosto del 2012.
Elvira Pichiyá	38	Retirada	Unida	2	Indígena	Capital/Jutiapa	Trabajó en casa; ahora tiene negocios propios.		Ladinos	7 de octubre del 2012. Múltiples conversaciones informales
Marta Pacheco	53	Externa por mes	Madre soltera	4	Indígena	Tecpán	Q.800.00	No tiene	Ladinos	13 de julio del 2012.
Irene (hermana de Doris)	22	Interna por mes	Soltera	0	Ladina	Capital, zona 1	Q.1,200.00	Aguinaldo	Indígenas ladinizados	15 de agosto del 2012.
Cecilia	26	Interna por mes	Soltera	0	Indígena	Capital, zona 14,	Q.1,200.00	Aguinaldo	Ladinos	7 de diciembre del 2010
Emma Pichiyá	48	Interna por mes (retirada)	Madre soltera	6	Indígena	Capital, zona 1	Retirada (tiene negocios propios)	----	Ladinos	7 de octubre del 2012. Múltiples conversaciones informales.
Isabela	60	Por día	Viuda	5	Indígena	Chimaltenango	Q.60.00 al día	No tiene	Ladinos e indígenas	10 de enero del 2014. Múltiples conversaciones informales.
Elizabeth	37	Por día	Casada	2	Indígena	Cobán Alta		No tuvo	Extranjeros	11 de julio del

Nombre	Edad	Modalidad de trabajo	Estado Civil	Hijos	Etnicidad *	Lugar de Trabajo	Ingresos aproxim. Mensuales	Prestaciones laborales	Etnicidad de patrones**	Fecha de la entrevista
						Verapaz			y ladinos	2013
Débora	27	Por mes	Viuda	2	Indígena	San Cristóbal Verapaz	Q.1100.00	No tuvo	Ladinos	17 de febrero del 2014
Marina	33	Por mes	Viuda	1 hija	Indígena	Chimaltenango	Q.1,000.00	Si	Indígenas	2 de abril del 2014. Múltiples conversaciones informales.
Carmela Simón	64 1946	Interna por mes	Viuda	6	Natural	Chimaltenango	Q.1,200.00	Bono 14, Aguinaldo, vacaciones , permisos.	Ladinos Indígenas	8 de mayo del 2013. Diversas conversaciones no formales.
Petrona Morales Otoy	86	Retirada	Viuda	5	Natural	San Juan Comalapa			Indígenas	2 de noviembre del 2012. Múltiples pláticas.
Madianita Simón	70	Retirada	Casada	6	Natural	Chimaltenango			Indígenas	5 de noviembre del 2012

*Autodefinición de las mismas trabajadoras.

**Elaboración de la autora, a partir de la definición que da la trabajadora entrevistada.

EMPLEADORAS ENTREVISTADAS

Nombre	Edad	Ocupación	Estado Civil	No. De hijos	Etnicidad*	Lugar de residencia	Ingresos aproximados mensuales**	Entrevistas
Sofía	36	Gerente de mercadeo	Soltera	1 niña	Guatemalteca	Zona 17 Guatemala	12,000	Enero 2012
Elba	42	Gerente de ventas	Casada	2 niños y 1 niña	Ladina	Zona 7 Guatemala	15,000	Enero 2012
Susana	32	Gerente de marca	Casada	0	Ladina	Zona 17 Guatemala	10,000	Enero 2012
Luz	35	Médica pediatra	Casada	1 niño	Ladina	Zona 10 Guatemala	25,000	Febrero 2012
Azucena	46	Abogada	Soltera	0		Zona 10 Guatemala	15,000	Febrero 2012
Alicia	35	Coordinadora Educativa	Casada	1 niño	Mestiza	Zona 11 Guatemala	8,000	Febrero 2012
Claudia	42	Médica psiquiatra	Soltera	0	Mestiza	Zona 11 Guatemala Antigua	25,000.00	Noviembre 2010 Conversación constante
Dina	40	Ciencias humanísticas	Casada	3 2 niñas y 1 niño.	Mestiza	Zona 11 Guatemala	15,000.00	Noviembre 2010 Conversación constante
Verónica	33	Antropóloga	Soltera	0	Mestiza	Zona 12, Guatemala/ Antigua	12,000.00	Septiembre del 2012 Conversación constante
Esperanza	49	Propietaria de taller de costura y grabados	Casada	5 1 mujer y 4 varones.	Ladina	Chimaltenango	10,000.00	Diciembre 2010 Conversación constante
Ana	67	Ama de casa	Casada	6 3 varones y 3 mujeres	Natural	Chimaltenango	2,000.00	Enero 2011 Conversación constante
Nidia	48	Ciencias humanísticas	Soltera	3 hijas	No indígena	Ciudad capital	20,000.00	Febrero 2011
Dolores	48	Médica Odontóloga	Soltera	0	Guatemalteca	Chimaltenango/ Capital	30,000.00	Febrero 2011 Conversación constante
Mirna	38	Administradora de Empresas	Divorciada	3 2 varones	Descendiente de españoles	Antigua	2,500.00	
Concepción	85	Ama de casa	Casada	1 hijo Nuera 3 nietos	Ladina	Chimaltenango	Depende Del esposo	Agosto del 2013

*Autodefiniciones captadas al momento de la entrevista.

**Estos ingresos son un cálculo aproximado.