

Amas de casa poblanas: el imaginario sobre sí mismas y sobre sus empleadas domésticas

Hidalga Rios, Andrea de la

2017

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/4521>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto
Presidencial del 03 de abril de 1981



AMAS DE CASA POBLANAS: EL IMAGINARIO SOBRE SÍ MISMAS Y SOBRE SUS EMPLEADAS DOMÉSTICAS

DIRECTORA DE TRABAJO

Dra. María Eugenia Sánchez y Díaz de Rivera

ELABORACIÓN DE TESIS DE GRADO

Que para obtener el Grado de

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Presenta

ANDREA DE LA HIDALGA RIOS

Puebla, Pue. 2017

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todas las mujeres que accedieron a participar en esta investigación por su tiempo y su confianza al compartirme sus experiencias, sentimientos y pensamientos.

A mi querida directora de tesis, Maru: por el acompañamiento integral que me has dado desde el primer día y por tu compromiso y entusiasmo. Ha sido un privilegio estar cerca de ti y aprender(te) sobre la vida y la investigación. Gracias por tus consejos, por ser una guía, por compartirme tanto de ti, de tu tiempo, de tus propias experiencias, de tus ideas, de tus conocimientos, de tus lecturas y por escucharme y leerme siempre. Este trabajo no hubiera sido el mismo sin ti, eres parte sustancial de él.

A mis lectores: Claudia, Jorge y Eugenia; y a Oscar, Marcela, Ana Lidya, Lilia y a todo el profesorado de la maestría que de una u otra forma me aportaron a través de lecturas, discusiones, comentarios y críticas que enriquecieron mi trabajo y mi formación académica y me inspiraron a seguir en este camino.

A mis amigas y compañeras de grupo: aprendí tanto de ustedes en tantos niveles mientras que alegraban con risas los días de clase.

A mi mamá y a Regina: por su apoyo incondicional, sin el cual no hubiera podido terminar de escribir. Gracias por tanto tiempo y cariño para Julia.

Julia: esta tesis también es tuya. Me impulsaste desde lo más profundo cuando supe que llegarías; desde entonces, todos los días haces lo mismo.

A Jorge: por tu confianza en mí y en lo que hago; por tu apoyo a lo largo de este camino y por recordarme la pertinencia de recorrerlo.

INDICE

INTRODUCCION.....	5
I.EL PROBLEMA, EL CONTEXTO Y LOS DESAFÍOS.....	7
- ¿Trabajo doméstico, empleo doméstico o trabajo del hogar?.....	7
- Contextualizando el empleo doméstico.....	10
- Un problema legal: la discriminación es estructural.....	13
- Un problema cultural: la servidumbre racializada como herencia colonial..	15
II. ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLÓGICO.....	18
- Las relaciones sociales en la modernidad/colonialidad.....	18
- Imaginarios e identidades.....	23
- La disonancia cognoscitiva.....	25
- Procedimientos de investigación.....	26
III. LA POBLANIDAD. COLOR DE LA PIEL, DINERO Y APELLIDO.....	35
- El secuestro de la “sociedad poblana” y la intrascendencia de los no- identificables.....	39
- El color de la piel y la ascendencia española.....	43
- El apellido y la familia conocida.....	48
- La riqueza material.....	51
IV. LA SERVIDUMBRE RACIALIZADA. DISTANCIAR LO SEÑORIAL/BURGUÉS DE LO NACO.....	53
- La “muchacha” como representación de lo naco.....	56
- Estructuración discriminatoria de tiempos y espacios.....	61
- El espacio modula la distancia.....	64
La estigmatización del cuerpo.....	68
V. DIFERENCIAS CULTURALES IRRECONCILIABLES. AMAS DE CASA Y EMPLEADAS DOMÉSTICAS.....	71

- El desconocimiento del otro.....	75
- Suposiciones infundadas respecto al otro.....	77
- De la falsa bondad o la condescendencia.....	82
VI. TENSIÓN ENTRE MATERNAJE Y RELACIÓN LABORAL.....	85
- Espacio privado y espacio público: el entre-lugar.....	85
- Maternaje: Estado garante fallido, protección y lealtad.....	89
- Del maternaje al cinismo. Una diferencia generacional.....	92
- El miedo a asumir derechos y obligaciones.....	95
- El asistencialismo compensatorio, la perpetuación de la pobreza y de la jerarquía social.....	98
VII. LA DISONANCIA COGNOSCITIVA. ¿MECANISMO DE SUPERVIVENCIA Y LEGITIMACIÓN?.....	101
- Superar la culpa y legitimar la jerarquía social.....	103
- La inferioridad y el servilismo.....	107
- El buen trato como prestación y el respeto encubridor.....	110
- La invasión de la subjetividad del otro.....	114
VIII. REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES.....	116
- La simbiosis colonial de la relación empleadora-empleada doméstica.....	117
- El carácter contaminante de lo indígena y lo mestizo.....	118
- Entre el maternaje y la relación laboral.....	121
- La función psicológica para eliminar la “culpa”	123
- Un microcosmos de la relación de modernidad/colonialidad.....	124
EPÍLOGO.....	125
REFERENCIAS.....	127

INTRODUCCIÓN

La presente investigación aborda la compleja problemática del servicio doméstico desde la visión de las capas altas de la sociedad poblana. Existen estudios acerca de la situación de las trabajadoras domésticas en México así como en otros países que analizan su realidad de subordinación, su representación en medios de comunicación, sus experiencias vitales, sus luchas y los mecanismos a través de los cuales opera la relación entre trabajadoras y empleadoras (Borgeaud-Garciandía y Lautier 2014; Goldsmith, 1982, 1992; Durin, De la O, y Bastos, 2014; Durin y Vázquez 2013; Lautier 2003; Moras 2013; Ray y Qayum, 2009; Rollins, 1985; Saldaña 2011, 2012, 2013). Sin embargo, los investigadores coinciden en que hace falta ampliar el campo de estudio incorporando elementos de análisis como el género, la “raza”¹, la etnicidad, los afectos y la servidumbre. La perspectiva de élites sociales también resulta fundamental para complementar el análisis de la problemática. Conocer cómo perciben y justifican esas relaciones de dominación-subordinación puede dar luz sobre otros procesos sociales similares y quizás, dar más pautas sobre cómo seguir trabajando el tema.

Este estudio se enfoca al análisis de los pensamientos, las actitudes y las emociones de mujeres empleadoras que develan, no solamente lo que piensan y sienten acerca de sus trabajadoras domésticas, sino la autopercepción que esa relación produce en ellas. Considerar los códigos culturales que han legitimado las

¹Si bien se ha demostrado que la “raza” entre seres humanos no existe, se sigue utilizando esta categoría puesto que en el imaginario social sí sigue existiendo y se refiere a la creencia de que hay personas y culturas superiores e inferiores (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007).

asimetrías económicas, la discriminación social y la racialización de la otredad, permite comprender las formas de comunicación social que se han cristalizado en instituciones y prácticas cotidianas. Estos son aspectos imprescindibles para el análisis de la jerarquización social y las relaciones de poder y opresión, más allá de los aspectos económicos, los cuales han sido mucho más abordados por la investigación social (Rollins, 1985). En este sentido, pretendo adentrarme en el imaginario sobre las trabajadoras domésticas desde la mirada de un grupo de amas de casa poblanas que se consideran descendientes de europeos y, por consiguiente, “blancas”², con toda la carga simbólica de superioridad que ello significa, guiada por las siguientes preguntas: ¿cómo construyen y justifican las empleadoras el imaginario sobre sus trabajadoras domésticas y sobre sí mismas en relación a sus trabajadoras? ¿Desde dónde lo fundamentan? ¿Cómo se mantienen o evolucionan dichos imaginarios?

La manera en que se han construido los imaginarios con respecto a las trabajadoras domésticas desde las élites, tan acostumbradas a la servidumbre, puede explicar la forma en que son percibidas dentro del contexto legal y sociocultural. En general, la perspectiva de grupos dominantes en investigación social es poco común, pero no por ello su importancia es menor ya que pueden dar luz sobre procesos sociales más amplios de discriminación, opresión y de

²Van Dijk (2007) explica que en América Latina la blancura oscila en una escala gradual que se traduce en ser más o menos europeo y que entre más blanca sea una persona es probable que sea vinculada a una mejor situación socioeconómica y cultural. También se asocia con mayor prestigio y poder. En este sentido, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2017) reveló a través del Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI) 2016 la relación que existe en México entre el color de piel, el nivel de escolaridad y los grados de calificación de las ocupaciones, demostrando que las personas que se auto-clasificaron con los tonos de piel más claros se ocupan en actividades de mayor calificación, mientras que los que se identificaron con los tonos de piel más oscuros se desempeñan en actividades de baja calificación.

configuración y reconfiguración de identidades sociales. Stavenhagen (2005) habla de la importancia del estudio del propio sistema de dominación y, sobre todo, de los mecanismos a través de los cuales élites y grupos sociales dominantes se establecen dentro de la estructura general y operan para perpetuar, ajustar o transformar sistemas existentes.

Debo explicar que las mujeres que participaron como sujetos de estudio en esta investigación las considero *amas de casa* debido a que son quienes gestionan sus hogares, pero esto no implica que únicamente se dedican a esto. Como se especificará en el capítulo sobre el enfoque metodológico algunas de las participantes, además de ser amas de casa, también son profesionistas. Sin embargo, para efectos de esta tesis, las llamaré *empleadoras* por comodidad, aunque su relación con las empleadas domésticas pueda identificarse mejor con la figura de ama de casa o de patrona.

I. EL PROBLEMA, EL CONTEXTO Y LOS DESAFÍOS

¿Trabajo doméstico, empleo doméstico o trabajo del hogar?

Para ubicar con mayor claridad el problema, el contexto y los desafíos, me parece importante comenzar por puntualizar en la diferenciación del uso de ciertos términos esenciales para el tema de esta investigación. Para ello, retomo la acepción que proponen Durin, De la O y Bastos (2014), quienes explican que el *trabajo doméstico* se refiere a las tareas de reproducción de la fuerza de trabajo, incluyendo el cuidado de niños, enfermos y ancianos. El *empleo doméstico* se entiende como su

mercantilización, es decir, es el trabajo doméstico *pagado* y por lo tanto este término enfatiza en el aspecto laboral y en las relaciones que de ello emanan.

Coincido con lo que Ray y Qayum (2009) han explicado de manera muy asertiva respecto al *servicio doméstico* y propongo utilizar el término en ese mismo sentido dado que la perspectiva que la presente investigación aborda está dirigida a la construcción del imaginario a partir de las relaciones de dominación. Ellos indican que el *servicio doméstico* contempla la existencia de contratos o arreglos laborales basados en la jerarquización, la dependencia y la sumisión, e incluso proponen hablar de una “cultura de servidumbre” que es aquella en donde “las relaciones sociales de dominación/subordinación, dependencia y desigualdad son normalizadas y permean tanto la esfera doméstica, como la pública” (Ray y Qayum, 2009, p. 3, la traducción es mía). En este mismo sentido, me parece fundamental lo que indican Durin, De la O y Bastos (2014): “el servicio doméstico no sólo implica relaciones laborales sino también ideológicas y de clase” (p.32).

En México, además de los términos antes mencionados, colectivos, sindicatos, asociaciones y académicos han comenzado a hablar de *trabajo del hogar*, *empleadas del hogar* y *trabajadoras del servicio doméstico* (Lamas, 2014) con la intención de reivindicar y dignificar a las mujeres que se dedican al trabajo doméstico remunerado. Sin embargo, para efectos de esta investigación he decidido seguir hablando en términos de *trabajadora doméstica* y *empleada doméstica* porque me parece que son los que mejor se adecuan para analizar el imaginario y explicar el tipo de prácticas y de relación laboral que entablan las empleadoras a las que tuve acceso. Me parece que de esta manera puedo reflejar en este documento el tipo de hallazgos que encontré y puedo ser consistente con

los resultados que obtuve, aun cuando suscribo a la necesidad de dignificar al trabajo doméstico pagado y no pagado.

Me gustaría enfatizar en la paradójica realidad del *empleo doméstico* o de la *trabajadora doméstica* desde su denominación, pues éstas cuestionan la idea “objetiva” y caduca de la dicotomía público/privado, que ha sido tan importante dentro de la sociología. En otras palabras, mientras que el *empleo* o el *trabajo* hace alusión a un espacio público-laboral, lo *doméstico* alude al espacio privado, resultando esto en una paradoja que problematiza la idea del espacio dicotómico que supuestamente debiera ser o privado o público. En este sentido, la propuesta de Miranda (2014) para designar las relaciones que se llevan a cabo en el umbral de la dicotomía público/privado como “entre-tiempo” y “entre-lugar” resulta pertinente ya que posibilita el co-habitar ambos espacios. Pensando en estos términos puedo aproximarme asertivamente a la complejidad que el empleo doméstico supone justamente por esa ambivalencia que se refleja no sólo en la denominación sino en la conceptualización del empleo doméstico desde el ámbito “privado”, el cual permite evadir su realidad pública como trabajadora con derechos y concretamente en la configuración de la propia relación entre empleadoras y trabajadoras.

Contextualizando el empleo doméstico

El hoy llamado empleo doméstico está anclado a la historia mundial de diversas formas de servidumbre como la esclavitud y el colonialismo que contemporáneamente se expresa a lo largo del mundo como un fenómeno que perpetúa jerarquías basadas en “raza”, origen étnico, pertenencia a un grupo

autóctono, la casta y la nacionalidad (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2010). En México, país con pasado colonial y de una profunda desigualdad socioeconómica, el trabajo doméstico remunerado es una actividad que realizan en su gran mayoría mujeres, ya que ellas representan aproximadamente un 91.5% del gremio según datos proporcionados por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación ([CONAPRED], 2011a). El empleo doméstico en México es una cuestión de género debido a que es realizado principalmente por mujeres.

El trabajo doméstico ha sido históricamente reconocido como un trabajo de mujeres, ya sea pagado o no pagado. Rollins (1985) hace un breve recorrido empezando por el mundo antiguo, en donde la esclavitud era algo persistente, hasta llegar a un panorama contemporáneo del empleo doméstico en el mundo. Ella concluye que, si bien hay claras diferencias entre la composición y el papel del trabajo doméstico dentro de las distintas sociedades, también hay coincidencias dentro de la estratificación: siempre ha pertenecido a la clase baja según la jerarquización social, siempre ha sido realizado por personas consideradas inferiores (por razones étnicas, de casta o de género) y nunca ha sido valorado o apreciado por la sociedad. En el caso de Latinoamérica, Rollins (1985) explica que el empleo doméstico es una actividad económica muy importante realizado en un 90% por mujeres, tanto en zonas urbanas como rurales y que se vincula con el fenómeno migratorio interno.

En el caso mexicano, el rápido proceso de urbanización durante la primera mitad del siglo XX implicó una redistribución y crecimiento demográfico acompañado de una gran migración proveniente de zonas rurales hacia las ciudades; principalmente a la Ciudad de México que, para 1960, el 45% de su

población estaba constituida por migrantes rurales (A. de Lomnitz, 2016). El estudio antropológico de A. De Lomnitz (2016) realizado durante los años 70, explora los mecanismos de supervivencia y subsistencia de población marginada en una de las barriadas del Distrito Federal. Además de abordar el factor migratorio, su estudio indica que las ocupaciones en las que se desempeñan los marginados tienen que ver con ocupaciones manuales no calificadas que carecen de seguridad social y económica, así como

servicios prestados principalmente a la clase media. Estos servicios (choferes, jardineros, meseros, mozos, cocineros, servicio doméstico) han permitido a la clase media urbana de América Latina gozar de un nivel de vida apreciablemente superior del que corresponde a sus ingresos reales, aprovechando la amplia disponibilidad y las bajas remuneraciones que perciben los marginados (A. de Lomnitz, 2016, p.16)

El crecimiento de las urbes y el rezago del campo han orillado a mujeres, principalmente jóvenes, a migrar a la ciudad en busca de empleo como trabajadoras domésticas de planta³. Goldsmith (1998) explica que ésta es la razón por la que históricamente las trabajadoras domésticas en México han sido en su mayoría de origen rural, pero el servicio doméstico no ha permanecido inamovible a través de los años y como parte de las transformaciones que ha sufrido, la investigadora identifica la creciente incorporación de mujeres de clases populares urbanas al

³Las trabajadoras de planta son las que viven en el hogar donde laboran precisamente porque son migrantes. Generalmente no tienen un horario fijo de trabajo puesto que deben estar disponibles para atender a los patrones a lo largo del día.

servicio doméstico debido a la crisis económica que las ha obligado a emplearse como trabajadoras de entrada por salida⁴.

Coloquialmente se les llaman *muchachas*, probablemente debido a que eran mujeres jóvenes que migraron a las ciudades para dedicarse al trabajo doméstico pagado. Aunque las condiciones y los contextos han cambiado, esta expresión continúa siendo la más común para referirse a ellas independientemente de la edad de las trabajadoras y connota toda una serie de características peyorativas, con la variante de “chacha”.

Como podemos ver, el origen de las trabajadoras domésticas no puede generalizarse y decir que todas son de origen rural, y mucho menos, que todas son indígenas puesto que esto es un dato variable dependiendo de la región y el contexto (Durin, De la O y Bastos, 2014; Goldsmith, 1998). En este sentido, es importante el argumento de Saldaña (2013) en donde expone que las trabajadoras domésticas en México *no* son en su mayoría indígenas y sin embargo son víctimas de racismo independientemente de su origen étnico o racial debido a la persistencia de un imaginario colonial que identifica al servicio doméstico con mujeres negras e indígenas.

Por lo tanto, cuando hablamos de trabajadoras domésticas en México no solo nos enfrentamos a la condición de pobreza, sino que también la “raza” y el género convergen en una discriminación ejercida tanto de manera estructural como en el ámbito sociocultural. Es en este último en el que se centra esta investigación, concretamente sobre la forma en que las empleadoras de clase media-alta de la

⁴Las trabajadoras de entrada por salida no viven en el hogar donde laboran y suelen tener un horario fijo de llegada y de salida.

ciudad de Puebla han construido sus ideas, actitudes y pensamientos en torno a las trabajadoras domésticas.

Un problema legal: la discriminación estructural

Cuando uno mira la situación legal del empleo doméstico, se evidencia una discriminación que, como dije antes, es estructural. Aun cuando el artículo 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917) establece derechos laborales generales para todos los trabajadores, incluidos trabajadores domésticos, en la práctica no hay ningún mecanismo u organismo específico que realmente garantice el cumplimiento de esos derechos. Posicionar un tema como el empleo doméstico en la agenda legislativa para ser regulado, despojándolo de la conveniencia de ocurrir en lo privado para diseccionarlo en lo público, no es algo fácil. Mientras que esto no ocurra, los derechos, las obligaciones y las condiciones de trabajo, se remiten a la consideración de los patrones. El CONAPRED (2011a) proporciona datos impactantes que ilustran la realidad de las trabajadoras domésticas, los cuales revelan que una de cada diez trabajadoras tiene un contrato laboral y sólo el 5.2% goza de vacaciones.

La Ley Federal del Trabajo dedica el capítulo XIII a los trabajadores domésticos y es donde se define quiénes son comprendidos por la ley como tales y se especifican cuestiones referentes al salario, la enfermedad, el despido y la rescisión de la relación de trabajo. Sin embargo, es interesante lo que ocurre en el artículo 337 en donde se establecen obligaciones especiales inherentes a los empleadores como "I. Guardar consideración al trabajador doméstico, absteniéndose de todo maltrato de palabra o de obra; II. Proporcionar al trabajador

un local cómodo e higiénico para dormir, una alimentación sana y satisfactoria y condiciones de trabajo que aseguren la vida y la salud”, mientras que el artículo 340 habla de las obligaciones especiales correspondientes a los empleados en donde los empleados domésticos deben “I. Guardar al patrón, a su familia y a las personas que concurran al hogar donde prestan sus servicios, consideración y respeto”.

Sobre las obligaciones especiales, particularmente llama la atención que en el artículo 337 se asume que habrá malos tratos hacia las trabajadoras para lo que se pide abstención, pero no respeto, mientras que en el artículo 340 se obliga a las trabajadoras a guardar consideración y respeto a los empleadores y a sus familias. El respeto sólo está obligado para los trabajadores, pero no para los empleadores. Otro ejemplo que merece atención y que es muy ilustrativo de la discriminación legal es el artículo 136 y 146. En el primero se estipula que todas las empresas deben aportar al Fondo Nacional de la Vivienda para así cumplir con su obligación de proporcionar habitaciones cómodas e higiénicas a sus trabajadores, mientras que en el segundo se exime a los patrones de las trabajadoras domésticas de esta aportación obligatoria sin explicación alguna: “Artículo 146. Los patrones no estarán obligados a pagar las aportaciones a que se refiere el Artículo 136 de esta Ley por lo que toca a los trabajadores domésticos”. La Ley Federal del Trabajo no simplemente olvidó incluir a las trabajadoras domésticas en el Fondo Nacional de la Vivienda; explícitamente les quitó el derecho.

Existen esfuerzos importantes que se están realizando para la transformación de esta situación desde la organización civil. Fundado por Marcelina Bautista, está el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar (CACEH), además de organismos como la Federación Internacional de las

Trabajadoras del Hogar (FITH), la Red Nacional de Trabajadoras del Hogar y muchas otras organizaciones, foros y encuentros a nivel local, nacional e internacional que buscan visibilizar la discriminación y desigualdad del gremio. Bautista actualmente lucha por la ratificación del Convenio 189⁵ de la OIT en México a través del cual se lograrán derechos iguales a los de otros trabajadores como seguro social, firma de contrato y un día de descanso obligatorio (Arellano, 2015). El problema a nivel legal persistirá mientras no haya una legislación integral que formalice totalmente al empleo doméstico y mientras los empleadores se nieguen a mirar a sus trabajadoras como sujetos con derechos inherentes.

Un problema cultural: la servidumbre racializada como herencia colonial

El racismo y la discriminación que sufren las trabajadoras domésticas en Puebla se inscribe en un ámbito cultural más amplio. Gómez y Sánchez (2012) explican que la construcción de la identidad nacional mexicana centrada en la categoría de mestizo, desembocó en una identidad con rasgos autodenigratorios, racistas y machistas. La categoría de mestizo, casta considerada bastarda durante la Colonia, permitió esconder el racismo que supone la aspiración a la blanquitud que hay detrás de esa categoría. Así, se fue estructurando una identidad colectiva en la que los blancos no se identifican con el mestizo como prototipo de la mexicanidad ya que esto supondría la presencia de indígenas entre sus ancestros. El mestizaje en México fue, básicamente, el resultado de una desindianización que impuso la aspiración a la blanquitud, convirtiendo al indígena en un extranjero en su

⁵El Convenio 189 de la OIT es un tratado internacional que busca establecer estándares de trabajo a fin de proteger a las trabajadoras y garantizar sus derechos.

tierra de origen que para pertenecer a la realidad nacional se debía de “civilizar” a través de la negación de su propia identidad indígena. Así, la identidad nacional se configura en este complejo entramado en el que subsiste un malestar cultural en el que se mantiene intocada la jerarquía racista histórica. Los blancos son superiores; los morenos, los indígenas, los negros, son seres “inferiores”. En México, esta racialización permanece en las estructuras y en la cultura.

La sociedad racial de castas de la Colonia en la Nueva España desarrollada a través de la diferenciación de rasgos físicos, “sirve para determinar el lugar de cada individuo en la escala social, lo mismo que en el mundo de los oficios y de las ocupaciones” (Gómez y Sánchez, 2012 p. 33). La división del trabajo por clase y género ya existía, pero con la Colonia se añade el factor racial y desde entonces se designa quiénes serían las mujeres que constituirían el servicio doméstico (Saldaña 2013). De los grupos raciales existentes, las mujeres indígenas y negras conformarían la servidumbre puesto que representaban a las “razas inferiores”.

La ciudad de Puebla fue fundada durante la Colonia con la intención de que peninsulares y criollos intentaran reproducir una vida a la española en donde pudieran establecerse y relacionarse a través del comercio entre ellos. La élite tradicional poblana se constituye como el resultado del cruce de distintos procesos históricos empezando por este carácter español con el que fue concebida la ciudad, el conservadurismo en el Siglo XIX, que se expresa en un momento emblemático con la recepción que la aristocracia poblana le hizo al emperador Maximiliano en su llegada a Puebla (Galeana, 2011), el afrancesamiento durante el Porfiriato que modificó costumbres y modos de consumo en las élites poblanas (Pérez Siller y Cramussel, 2004) y el control de la industria textil por parte de la colonia española

desde fines del XIX y hasta el declive de dicha industria a mediados del siglo XX (Gamboa, 1999). Estas vetas históricas van formando una cultura burguesa-señorial en ciertas capas sociales de Puebla que aún conservan expresiones de dichos procesos históricos.

La lógica de distinción racial heredada de la Colonia y enfatizada con el racismo científico del Siglo XIX, con el afrancesamiento durante el Porfiriato y reconfigurada en el periodo posrevolucionario (Gómez y Sánchez, 2012), permea hasta nuestra época y forma parte de la configuración actual de las relaciones sociales en México. La forma en que el mito del mestizaje ha abonado en la construcción de una sociedad profundamente racista y los mecanismos que ésta utiliza para negarlo y a su vez perpetuarlo, ha sido abordada por diversos investigadores (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007; Gómez y Sánchez, 2012; Iturriaga, 2016; Moreno, 2010a, 2010b, 2016; Navarrete, 2016a; Saldaña, 2013). En este contexto están inmersas las empleadoras poblanas que participaron en esta investigación.

Utilizaré el concepto de *capas altas* de la sociedad como Schröter y Büschges (1999) llaman a la élite social que posee una riqueza superior a la mayoría de la población pero que no necesariamente corresponde a la élite política, aunque ambas tengan vínculos oligárquicos. En estos estratos de la sociedad poblana, hay un grupo importante de descendientes de familias de origen europeo, fundamentalmente españolas y en menor grado francesas. Así mismo, hay una presencia significativa de la colonia libanesa derivada de una ola de inmigración sucedida a lo largo del siglo XX, quienes se asentaron principalmente en Veracruz, Puebla, Ciudad de México y Yucatán entre otros (Inclán, 1995).

De esta manera, el binomio empleadora-trabajadora doméstica es un modelo que ilustra la relación de desigualdad y discriminación que se practica, en este caso, al interior de los hogares pero que es característica de la exclusión de otros espacios en donde también se reproduce. Y aunque el trato ocurre de manera privada, el imaginario que lo alimenta es de carácter social. Un imaginario construido socialmente y expresado en un discurso semi-público que se articula en la idea de que las “muchachas”, son flojas, feas, mentirosas e ignorantes. Es poco común que se les reconozca como mujeres trabajadoras con derechos y obligaciones. Precisamente es ese ámbito cultural lo que pretende desentramar esta investigación.

II. ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Las relaciones sociales en la modernidad/colonialidad

El servicio doméstico en el contexto moderno, como bien lo expresan Camus y De la O (2014) es una mezcla entre lo colonial y lo estamental, aunque yo añadiría también, lo capitalista. Ellas conciben “lo estamental como la pretensión de una sociedad que busca mantener prebendas y oportunidades basadas en una subordinación naturalizada sobre las capas populares” (p. 147).

El enfoque de la colonialidad como sustento de la llamada modernidad tiene sus raíces en los trabajos de Frantz Fanon y Albert Memmi, quienes analizan la forma como se fue estructurando una *zona del ser* y una *zona del no-ser* (Fanon, 1973), a partir de los diversos procesos de colonización. Por un lado, está la zona del ser, es decir, de los seres humanos “verdaderamente humanos”, los europeos, y por el otro la zona del no ser, la de seres humanos inferiores, los no –blancos,

habitantes de las colonias, subordinados, sometidos y/o invisibilizados. Por su parte, Memmi (1969) construye la representación del colonizador y del colonizado al tiempo que sugiere la relación simbiótica que se da entre ambos.

Esta perspectiva fue adquiriendo fuerza con Aníbal Quijano (2014) quien hará visible que el racismo es un componente fundamental de la dominación capitalista. Posteriormente será Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010) quien desarrollará más ampliamente el análisis de la forma cómo la colonialidad es la otra cara de la modernidad, de cómo ésta última se construye a expensas de las colonias, despojándolas materialmente y estigmatizándolas o invisibilizándolas culturalmente. En el capítulo *Diferencias culturales irreconciliables. Patronas y trabajadoras domésticas* abundaré sobre estos planteamientos.

El enfoque de la modernidad/colonialidad resulta pertinente para analizar la dinámica que ocurre al interior del hogar entre trabajadoras domésticas y empleadores dado que contempla tres identidades sociales que son producto de la colonialidad (indio, mestizo y blanco) y cuyas relaciones intersubjetivas están mediadas por el colonialismo, la colonialidad y el capitalismo (Quijano, 2014). Esto propicia la configuración en el marco de un “nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado *modernidad*” (Quijano, 2014, p. 286). El autor explica que este universo elaboró e impuso un modo eurocéntrico de producir conocimiento denominado “racional” que atendía a las propias necesidades del sistema capitalista. La “racionalidad” pues, se convirtió en insignia de la modernidad y se instituyó como la única forma de racionalidad válida. Esto logró

excluir cualquier otro tipo de conocimiento que no estuviera fundamentado bajo los lineamientos que la modernidad/racionalidad estableció:

Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2014, p. 287).

De esta manera, la modernidad/racionalidad creó, en términos de Santos (2009), *modos de producción de no existencia*. Este proceso surge “siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible” (p. 109). El autor propone un procedimiento al que llama *sociología de las ausencias* para demostrar que todo aquello que aparentemente no existe, en realidad ha sido producido como no existente a través de cinco lógicas de producción de no existencia. La que me interesa retomar para efectos de este análisis, es la que él denomina *lógica de clasificación social* y que tiene que ver con la naturalización de las diferencias (Santos, 2009). Esta pretende naturalizar las jerarquías sociales a través de la clasificación racial y sexual, mientras que “la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior” (Santos, 2009, p. 111).

La noción de clasificación social ha sido bastante desarrollada por Quijano (2014), quien explica que la distribución del poder es lo que subyace a la misma, determinando el tipo de relaciones que la gente entabla con base en ella. Así, a

partir de que América entró en la lógica del “capitalismo mundial moderno/colonial, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza” (Quijano, 2014, p. 312). A partir de Santos (2009) y de Quijano (2014) vemos cómo la lógica de clasificación social resulta fundamental para analizar el proceso de exclusión sistemática a la que se enfrentan las culturas no occidentales y profundamente racializadas.

Como bien ha expuesto Santos (2010), la irrupción de movimientos sociales provenientes de diversos lugares geográficos y con distintas y particulares demandas, han evidenciado que “la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó” (p.7), como las condiciones epistemológicas que determinan lo que nos es posible identificar como pensamiento válido y lo que no. La posibilidad de identificarlas, muestra que el colonialismo europeo llevó a cabo un *epistemicidio*; proceso a través del cual se destruyó el conocimiento originario de los pueblos (Santos, 2010).

El *epistemicidio* pues, imposibilita a las culturas no occidentales y a los conocimientos propios de ellas, de ser reconocidas dentro del marco de la modernidad/racionalidad puesto que los concibe a partir de la producción de no existencia bajo la lógica de clasificación social (Santos, 2009) fuertemente motivada por el racismo. En este sentido Albert Memmi (1968) explica que el racismo opera a través de enfatizar la diferencia entre el acusador y su víctima con el fin de beneficiarse a sí mismo de esta diferencia que puede ser real o imaginaria. Así, el acusador le atribuye valores o características específicas a determinada diferencia con la intención de excluir a la víctima de la realidad, pero más importante aún, “el

colonizador discrimina para demostrar la imposibilidad de incluir al colonizado en la comunidad debido a que éste sería biológica o culturalmente demasiado diferente, técnica o políticamente inepto, etc.” (Memmi, 1968, p. 187, la traducción es mía).

Como vemos, la cuestión cultural/racial siempre subyace a la noción de la diferencia, una diferencia aparentemente irreconciliable. Frente a esto, los pueblos que han sido excluidos cultural, racial y epistemológicamente por ser “diferentes”, y que se ven obligados a incluirse en la realidad histórica de la modernidad, podrán hacerlo desde la negación de su propia cultura puesto que la modernidad tiene como principio general la sustitución epistemológica de lo “racional-matemático” sobre el conocimiento “ancestral” el cual siempre se vincula con lo mágico y la superstición (Echeverría, 2011). El capitalismo por su parte, se convirtió en el instrumento principal de la modernidad, la cual se constituyó a partir de un racismo que convirtió al *WASP* en el prototipo del ser humano moderno y en ese sentido, ser “blanco” se convirtió en una condición imprescindible de la identidad civilizatoria capitalista (Echeverría, 2011).

Echeverría (2011) distingue entre la *blanquitud* ética y la *blancura* étnica, biológica y cultural. Esta última se refiere al aspecto racial, a la fisionomía; mientras que la *blanquitud* corresponde a una determinada identidad que deber ser visible a los demás a través de la productividad del trabajo, de actitudes, del lenguaje y de la apariencia física; implica la interiorización efectiva del “ethos puritano capitalista”. Así, el racismo se vuelve “tolerante” de los rasgos étnicos de todos aquellos que sean no-blancos, siempre y cuando dichos individuos cumplan con los rasgos éticos, o con la *blanquitud*, entendida como “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una

blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (p.62). Sin embargo, la intolerancia ética es tal que, si hay individuos de blancura racial que no cumplen con el comportamiento del “espíritu capitalista”, su “raza” no les será suficiente para garantizar su estatus de ser humano moderno, mientras que, en otras ocasiones, asumir la *blanquitud* no será suficiente para impedir que la discriminación por motivos étnicos se detone.

Podemos concluir que el tipo de comunicación que la modernidad/colonialidad produce entre ambas partes de la relación entre patronas y trabajadoras es justamente aquella que jerarquiza y que de esta manera excluye y anula aquello que considera inferior. En este sentido es que Santos (2009) habla de la ecología de saberes a través de una traducción intercultural, proceso que implica una profunda autorreflexión capaz de ampliar nuestra visión de lo que sabemos y de lo que no sabemos y “también para ser conscientes de que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia general” (p. 196). Santos (2009) explica que la inconmensurabilidad, producto de las diferencias entre conocimientos, se utiliza como un argumento en contra de la ecología de saberes la cual pretende “revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer” (p. 189).

Imaginarios e identidades

Imaginario e identidad son los conceptos que me parecieron operativos para la comprensión de la realidad que intento analizar. Las relaciones económicas, las legislaciones laborales y los entramados culturales que presenté en el planteamiento del problema forman una configuración estructural y sociocultural que

condiciona los imaginarios y las identidades. Estos, a su vez, favorecen la reproducción de los andamiajes sociales.

El imaginario es un concepto útil para comprender el arraigo de las ideas que se han construido socialmente en torno a las trabajadoras domésticas. El concepto de imaginario tiene muchas acepciones y pertenece a diferentes propuestas teóricas. Algunas de ellas más cercanas al concepto de representaciones sociales de Moscovici (1979) otras más ligadas a la historia de las mentalidades (Alberro, 1992). El imaginario pues, podría entenderse como “una especie de ‘banco’ de todas las imágenes posibles, pasadas, presentes y por venir, este término recubre igualmente el proceso dinámico a partir del cual esas imágenes son producidas mentalmente, retenidas y transformadas” (Mucchielli y Colin, 1996). El individuo va acumulando imágenes mentales a lo largo de su socialización que se almacenan en un “banco” y que van nutriendo a la sociedad, pero a la vez se nutren *de* la sociedad, ya que los imaginarios se construyen socialmente y pueden ser duraderos o efímeros, pueden cristalizarse en instituciones formales o en discursos no formales, conformando parte de la cultura y de la identidad de un grupo social. Así, el individuo es entendido como una creación social y que en su conjunto produce *sociedad*, la cual se cohesiona a partir de instituciones y significaciones (Castoriadis, 1997) puesto que los imaginarios se arraigan en realidades concretas y en construcciones simbólicas ficticias. Como bien lo ha analizado Castoriadis (1997), el imaginario tiene una función fundamental en el mantenimiento y el cambio de las sociedades. Se trata de significaciones imaginarias sociales encarnadas en instituciones a las que anima.

Sin embargo, el concepto de imaginario resulta insuficiente para comprender el conjunto de ideas, emociones, actitudes y prácticas que encontré en las narrativas de las empleadoras. Ellas hacían referencia a ubicaciones espacio temporales precisas que las distanciaban de sus trabajadoras domésticas y a pertenencias fuertemente arraigadas a círculos sociales delimitados y a historias culturales cuya superioridad era posible gracias a la inferiorización y racialización de sus trabajadoras. Por lo tanto, me pareció pertinente el concepto de identidad como “un proceso constante de ubicación espacio-temporal, cognitiva, emocional y simbólica, que se construye y se reconstruye, a partir del reconocimiento y diferenciación, convirtiéndose en un mecanismo que permite procesar experiencias individuales y colectivas” (Sánchez y Hernández, 2012, p.109). Las identidades están atravesadas por relaciones de poder; a veces, son impuestas, a veces son autoasignadas. ¿Cuándo y cómo se construyó la identidad de “muchachas”, “criada”, “sirvienta”? ¿La de “patrona”? Albert Memmi (1968) en sus análisis sobre racismo y otras formas de dominación sugiere el carácter simbiótico de la identidad del dominador y el dominado. En este sentido, la relación entre empleadora y trabajadora doméstica pone en juego las identidades de ambas.

La disonancia cognoscitiva

Diversos procesos y transformaciones sociales fueron resquebrajando la naturalización de las relaciones de dominación. Memmi (1968) sugiere que cuando se rompe la simbiosis en la relación dominador-dominado, y el dominado se yergue en términos de igualdad, afecta de manera importante la identidad del dominador, para quien el sentimiento de superioridad forma parte fundamental de su

autopercepción. La desnaturalización de la relación semi-feudal entre patronas y el servicio doméstico fue emergiendo en Puebla a fines del siglo XX. “Esta muchacha no me gusta, respinga y exige mucho, como que la han aleccionado en la UAP”, me cuentan que decía hace tiempo una señora respecto a una trabajadora doméstica que no era servil. Este proceso debería traer como resultado una modificación en las relaciones que casi no ocurre, pero que ha impactado la conciencia de las empleadoras, quienes tratan de enfrentar los dilemas entre lo que piensan y lo que hacen. Al observar esta contradicción en el comportamiento recurrí a una interpretación de carácter psicológico que me pareció aportaba claridad. La teoría de la disonancia cognoscitiva de León Festinger muestra que ante la tensión provocada por la incongruencia entre el decir y el hacer—que él llama disonancia cognoscitiva—la persona tiene que optar o por cambiar su manera de proceder, o por mantenerla igual, pero deberá entonces legitimarla con dudosos argumentos de los que ella misma se convence (Quiroz, 2012).

Procedimientos de investigación

Esta investigación está basada en un enfoque fenomenológico hermenéutico ya que busca comprender cuales son los imaginarios y las identidades de un sujeto social en particular—las empleadoras poblanas de capas altas sociales—a través del análisis de la experiencia vivida de estas mujeres. La perspectiva fenomenológica está enmarcada dentro de la metodología cualitativa, la cual produce datos descriptivos a través de las palabras de las personas, ya sean habladas o escritas, así como a través de la conducta observable (Bogdan y Taylor, 1987). La fenomenología es una corriente desarrollada por la filosofía occidental

generalmente asociada a Edmund Husserl que plantea que para conocer algo se debe remitir a la experiencia inmediata, es decir, se debe obtener del mismo fenómeno información para explicar lo que es general a otros (Mendieta-Izquierdo, Ramírez-Rodríguez y Fuerte, 2015).

El enfoque fenomenológico hermenéutico permite al investigador social una comprensión más profunda de la experiencia y la realidad humana ya que su intención es buscar el significado, el sentido y la importancia de los fenómenos que ocurren en la sociedad (Ayala, 2008). Para Heidegger el ser humano se “sitúa” en el contexto de manera dinámica puesto que éste es producto de la existencia y, por lo tanto, el método fenomenológico hermenéutico busca interpretar la existencia a partir del propio fenómeno en cuestión teniendo como principal intención el “responder cómo las personas dan sentido a su experiencia vivida en un contexto frente a un fenómeno en particular” (Mendieta-Izquierdo, Ramírez-Rodríguez y Fuerte, 2015, p. 437).

Esta es una investigación que corresponde a un estudio micro-social enfocado en la vida cotidiana y en las interacciones que suceden en ese ámbito para identificar de qué manera los sujetos sociales construyen los símbolos y significados que se dan en dichas interacciones, priorizando justamente su propia perspectiva. Debo decir que durante el tiempo que realicé este estudio, yo misma fui empleadora, lo que me permitió posicionarme en un lugar similar al del resto de las mujeres participantes y reforzó la perspectiva de la pregunta de investigación; ¿cuáles son los imaginarios que tienen las empleadoras sobre sus trabajadoras domésticas y sobre sí mismas? Esto me brindó la oportunidad de analizar mis propias ideas y prácticas respecto al servicio doméstico y a las trabajadoras, de

cuestionarlas, de contrastarlas con lo que las demás participantes me decían o con las dinámicas que observaba. Creo que esto enriqueció mucho el estudio.

De acuerdo con los principios de la propia metodología cualitativa, se requiere de la producción de datos descriptivos o de información narrativa que obtuve a partir de las siguientes técnicas:

Observación participante

La observación participante la realicé durante cuatro visitas e invitaciones a comer o a cenar en donde pude mirar la dinámica entre empleadoras y trabajadoras. También estuve en ocho eventos sociales a los que suelen asistir las participantes y el grupo social en el que ellas se mueven como son bodas, bautizos, despedidas de soltera y fiestas. Durante las entrevistas que se llevaron a cabo en las casas de las participantes también tuve la oportunidad observar ciertos aspectos de la dinámica familiar y de la relación entre trabajadora y empleadora. Es importante mencionar que gracias a la observación pude determinar el estilo de vida de las participantes y así intuir su situación socioeconómica. La información obtenida fue documentada en mi diario de campo.

Debo mencionar que el ser poblana y haber nacido en este medio fue lo que me permitió una dialéctica de inmersión-distanciación para poder comprender esta realidad. Esto permitió el estar cerca del sujeto de estudio, acceder a sus vidas y a sus casas y a una exposición constante con el contexto y la problemática que en el presente trabajo planteo.

Entrevistas

La entrevista consiste en una conversación sistematizada que busca conseguir, recuperar y documentar experiencias de la vida que han sido almacenadas en la memoria de las personas (Sautu, Boniolo, Dalle, & Elbert, 2005). Realicé ocho entrevistas en profundidad semi-estructuradas a siete participantes⁶, mismas que fueron grabadas con su consentimiento. Seis de las entrevistas ocurrieron en casa de las participantes, lo que me permitió también observar un poco de su estilo de vida, conocer a sus trabajadoras y su dinámica familiar. El resto de las entrevistas se llevaron a cabo en mi casa. Aproximadamente obtuve 15 horas de grabación a partir de las ocho entrevistas las cuales se tradujeron en 161 cuartillas de transcripción. Las entrevistas fueron guiadas a partir de un instrumento que diseñé con la intención de obtener la información pertinente. Este instrumento estaba dividido en tres áreas o secciones: poblanidad, familia y sociedad, empleo doméstico e identidad nacional y racismo y consistía de algunas preguntas que recababan información de tipo estadística como edad, estado civil y escolaridad, y otras preguntas “detonadoras” a través de las cuales las participantes desarrollaban su punto de vista, compartían sus experiencias y contaban anécdotas.

Existe siempre la discusión en torno a si grabar puede sesgar la información o la “apertura” con la que los sujetos pueden manejarse durante las entrevistas. Algunos opinarán que sí influye y que no es recomendable por la misma razón. Sin

⁶Con Diana tuve dos entrevistas que ocurrieron en diferentes momentos y lugares debido a que la primera reunión fue más larga de lo previsto y no tuvimos tiempo suficiente para terminar la entrevista. Aunque es una misma persona, lo tomo como dos entrevistas en lugar de una debido a que, al haber cambiado las circunstancias, particularmente el lugar de la entrevista (una fue en su casa y la otra en la mía), se modificó también su actitud y su posicionamiento al hablar.

embargo, yo opté por grabar dado que fueron entrevistas que duraron entre una hora y media y tres horas. No grabar implicaba un riesgo que no quise tomar: el de perder información relevante por apostar únicamente a las notas que yo pudiera hacer en el momento y, sobre todo, de perder la propia voz de las participantes y sus propias expresiones. Aunque es imposible asegurar que el uso de la grabadora no influyó en la información obtenida, debo decir que solo percibí durante dos entrevistas un cierto nerviosismo o renuencia a hablar sobre ciertos temas. En un caso, la “incomodidad” por parte de la participante se disipó conforme avanzó la entrevista, mientras que en el otro permaneció de cierta manera durante todo el tiempo. Sin embargo, no puedo determinar si fue a causa de la grabadora, a que la participante estaba nerviosa por el tema que estábamos tratando, o a que simplemente le incomodan las entrevistas en general.

Conversaciones informales intencionadas

La conversación informal intencionada es una técnica narrativa que consiste en provocar intencionalmente una conversación informal sobre la temática de interés para producir conocimiento a través del diálogo. Esta es una técnica muy útil para obtener información de manera “natural” y se adapta muy bien al tema del empleo doméstico ya que este tema se encuentra fácilmente en la vida cotidiana. De tal manera que al provocar conversaciones informales en torno al empleo doméstico y a la experiencia de ser empleadora entre diversos grupos de mujeres empleadoras jóvenes durante seis eventos sociales distintos—bodas, desayunos de despedida de soltera y sobremesas de comidas—pude obtener información sobre los imaginarios y observar el “consenso” que hay en torno a ellos. Para las

conversaciones informales intencionadas diseñé un pequeño instrumento con ciertas preguntas detonadoras, aunque en varias ocasiones las preguntas surgieron a partir del mismo contexto o situación en la que nos encontrábamos. Inmediatamente después de la conversación hacía algunas anotaciones con ideas clave para después vaciar la información en mi diario de campo.

Diario de campo

El diario de campo que inicié hace casi dos años también me brindó información muy relevante. El empleo doméstico y el racismo son problemáticas fácilmente observables debido a que se encuentran en la vida cotidiana. Con frecuencia aparece en conversaciones informales, en medios de comunicación y en situaciones de la vida social como cenas navideñas, comidas, bautizos, eventos familiares o de amigos y restaurantes, lo que me proporcionó mucha información al respecto. Todo lo que hallé en campo relacionado con esto, así como con situaciones que me remitían a la identidad racial/nacional y a la discriminación por apariencia física y condición socioeconómica, lo fui documentando en mi diario de campo acompañado de reflexiones personales y hasta situaciones autobiográficas que se relacionaban de una u otra forma con la investigación.

Sistematización y análisis de datos

Después de transcribir el diario de campo y las entrevistas, organicé la información narrativa en un esquema que diseñé con la finalidad de identificar fácilmente unidades de sentido. La mera organización de la información supuso un primer nivel de interpretación. La sistematización comenzó a partir de detectar dichas unidades

de sentido, es decir, fragmentos o ideas en las narrativas que se repetían tanto en las entrevistas como en el diario de campo y/o que se relacionaban directamente con los supuestos de la investigación. Organicé esos fragmentos conservando las expresiones literales de las participantes. La reflexión y el análisis de esas unidades de sentido, en diálogo con mis premisas teóricas, me permitió ir elaborando categorías analíticas que iban incrementando en su nivel de abstracción. Dichas categorías me permitieron, a su vez, ir afinando el enfoque teórico para proceder a la interpretación del conjunto.

El análisis se realizó a través de la construcción de categorías emergentes de tipo descriptivas, conceptuales y analíticas que corresponden a distintos niveles de abstracción (Sánchez y Hernández, 2012). De tal manera, la información se volvió operacional con el fin de interpretarla y contrastarla con los elementos teóricos pertinentes. Este no fue un proceso unilineal, por el contrario, fue de una constante retroalimentación.

- Categorías descriptivas: Son fragmentos literales representativos de las narrativas obtenidas a partir de las técnicas.
- Categorías conceptuales: Categoría que permite la agrupación de un conjunto de categorías descriptivas bajo un mismo concepto. Este concepto agrupador puede ser arrojado por las mismas categorías descriptivas a través de relacionar y contrastar la información.
- Categorías analíticas: Es un mayor nivel de abstracción que permite agrupar la información de categorías conceptuales en un ámbito más amplio. Las

categorías analíticas se formulan a partir de las categorías anteriores y de contrastar con elementos teóricos.

Para este proceso fue fundamental el esquema que diseñé en donde fui vaciando las frases textuales, seguido de las unidades de sentido, las categorías a las que me remitía y las primeras interpretaciones que arrojé a través del cruce de esta información con el planteamiento teórico provisional que había elaborado previamente y con los cinco ejes de análisis que propuse: la poblanidad, la servidumbre racializada, las diferencias culturales irreconciliables, la tensión entre maternaje y relación laboral y la disonancia cognoscitiva.

Las participantes

Las mujeres que entrevisté y con las que llevé a cabo las conversaciones informales, así como la observación participante, fueron elegidas a través de una muestra selectiva teórica y de conveniencia (Taylor y Bogdan, 1987). Los criterios que utilicé para seleccionarlas fueron: que tuvieran un nivel socioeconómico medio-alto, que se consideraran poblanas, que se consideraran blancas y que tuvieran ascendencia española, francesa o libanesa. Debido a que uno de mis objetivos era analizar cómo se mantienen o evolucionan los imaginarios de estas mujeres, también busqué que la muestra reflejara la diferencia generacional, de tal manera que el grupo se puede dividir en tres rangos de edades: mujeres jóvenes de entre 27 y 29 años, mujeres adultas de 53 a 58 años y adultas mayores de 75 a 84 años. Es importante puntualizar que todas las participantes son mujeres que por distintas

circunstancias yo ya conocía antes de esta investigación y precisamente eso fue lo que me permitió acceder a ellas y a sus vidas.

Todas las participantes están casadas o han estado casadas. El matrimonio resultó ser un factor determinante para convertirse en empleadoras. En todos los casos las participantes contrataron a una, o más, trabajadoras domésticas en el momento en que se casaron. Algunas disponen también de lavanderas, choferes y/o jardineros. Las que se casaron y después se divorciaron, siguieron empleando a alguien para realizar el trabajo doméstico. De las siete entrevistadas, una tiene estudios de bachillerato, cuatro tienen estudios superiores y dos realizaron estudios de posgrado. En cuanto a sus actividades laborales, tres tienen negocios propios, dos son académicas, una se dedica a administrar sus bienes inmuebles y otra tiene un negocio que opera por temporadas. Tres tienen hijos, tres tienen doble nacionalidad (mexicana y española), dos no pudieron obtenerla debido a que no cumplen con los requisitos y dos se asumen como libanesas de tercera generación.

Estas mujeres viven en diversas zonas de la ciudad de Puebla. Tres residen en Zavaleta y Estrella del Sur; zonas o fraccionamientos que pertenecen al corredor comercial Atlíxcáyotl. Dos viven en fraccionamientos ubicados en el polígono de La Vista y en Lomas de Angelópolis, mismos que forman parte del corredor Angelópolis. Esta zona es donde se encuentran las principales plazas comerciales, hoteles, concesionarias automotrices y los servicios educativos y de salud privados, así como los “más importantes fraccionamientos residenciales de baja densidad para grupos de altos ingresos” (Soto, 2012, p. 532). Otras dos viven en El Mirador y Huexotitla, colonias que fueron desarrolladas en 1968 con fines residenciales (Soto, 2012).

Por último, me parece importante puntualizar sobre mi relación con las participantes por una cuestión metodológica pero también ética. Decidí trabajar las entrevistas con estas mujeres a pesar de temer que la relación o amistad previa podía llegar a sesgar de alguna manera la información que me proporcionaran, aunque hay que partir del hecho de que ninguna investigación es completamente objetiva ni puede serlo. Sin embargo, mi experiencia en general, trabajando con ellas, me obliga a decir que el hecho de conocernos previamente no fue un factor desfavorable, sino que, por el contrario, me permitió acercarme a un sector que no es fácilmente abordable para la investigación social. Así mismo, el hecho de conocernos facilitó un clima de confianza para conversar fluidamente durante horas.

III. LA POBLANIDAD. COLOR DE LA PIEL, DINERO Y APELLIDO

Para poder adentrarnos en el estudio del imaginario de las empleadoras poblanas de las capas altas de la sociedad, es preciso comenzar por entender a la sociedad poblana. ¿Cómo se conforma esta sociedad? La ciudad de Puebla está ubicada dentro del municipio de Puebla, el cual colinda al norte con el estado de Tlaxcala y al poniente con los municipios de Ocoyucan, San Andrés y San Pedro Cholula. Debido al reciente crecimiento demográfico, económico e inmobiliario, estos tres municipios forman ahora una zona conurbada al municipio de Puebla, en donde se encuentra la mayor zona comercial, residencial y estudiantil del estado. Sin embargo, hay que considerar que esta élite a la que se enfoca la presente investigación, construyó identidades sociales hegemónicas que están ligadas al origen de la ciudad oficialmente establecida en el año de 1531.

Soto (2012) estudia el papel de las periferias en la producción urbana de la ciudad de Puebla desde su fundación y explica que la ubicación de Puebla fue concebida de manera estratégica para consolidar el régimen colonial en medio de un “complejo conglomerado de señoríos de habla náhuatl” (p.50) ubicado en lo que hoy se denomina el valle Puebla-Tlaxcala. Durante este proceso, no se consideró un sitio para los pobladores indígenas que trabajarían en la ciudad como mano de obra. Fue hasta 1550 que el ayuntamiento otorgó, por necesidad, un sitio específico para que dicha población indígena se asentara dentro de los márgenes de la ciudad, sin embargo “la normatividad urbana se orientó a perpetuar la desigualdad y a favorecer la exclusión” (Soto, 2012, p.68). De esta manera se establecieron los barrios periféricos que rodearon a la ciudad en donde se asentaron artesanos y agricultores, así como la mano de obra que construyó la ciudad.

Así, la ciudad de Puebla se erigió como el conjunto de dos entidades urbanas desiguales pero complementarias que estaban separadas tanto espacial como socialmente: la traza española y el espacio barrial (Soto, 2012). En este sentido, la ciudad de Puebla debe ser pensada forzosamente como el conjunto de ambas entidades urbanas en donde una posibilitó la formación de la otra, y no como una ciudad española únicamente. Esto es importante porque denota precisamente la naturaleza colonial de la ciudad, es decir, la relación entre colonizado y colonizador que determinó la identidad de la ciudad y también de sus pobladores.

Si bien la población indígena se estableció en la periferia, su actividad laboral se llevaba a cabo en la traza española para edificar la ciudad, lo que implicó una interacción entre ambos grupos que consolidó las bases de la relación entre ellos como una dinámica de inclusión utilitaria y de exclusión discriminatoria.

Sus andamiajes ideológicos y socioeconómicos prevalecen hasta nuestros días, en la forma de una elaboración racista de la identidad colectiva, que ha sido el soporte legitimador de la explotación económica y [de] la exclusión de amplios segmentos sociales al interior de la ciudad, procesos que conforman el imaginario sobre el que descansan las relaciones entre ‘la ciudad’ y su ‘periferia’ (Soto, 2012, p.71)

Soto (2012) afirma que el régimen colonial en Puebla se basó en un modo de gobierno de élite local de origen español⁷ que denomina “oligarquía urbana” y la define como “categoría política que designa una forma de ejercicio de la dominación fundamentalmente coercitiva o apoyada en consensos pasivos, caracterizada por su concentración y por la exclusión de la mayoría de la sociedad de los mecanismos de decisión política” (p.94). La oligarquía urbana de Puebla se configura entonces a través de diversos grupos que establecen ciertos tipos de relación entre ellos, en la que intervienen cuestiones como el linaje, la “raza”, la tradición o la riqueza económica. Aunque son parte de un complejo proceso histórico, político y social, han logrado consolidarse de cierta manera hasta nuestros días. Entre estos grupos, Almeida (2016) identifica a los hijos de inmigrantes españoles y libaneses como parte de una oligarquía conservadora “con un funcionamiento que se pretende aristocrático” (p. 18). Estas familias de origen principalmente español y libanés⁸, han dominado el sector empresarial poblano y se han constituido como una élite cerrada

⁷Al principio estaba conformada por españoles peninsulares y más tarde por criollos.

⁸También es destacable la presencia de algunas familias de origen francés en la ciudad de Puebla, principalmente oriundos de la región de Barcelonette (Soto, 2012).

en el sentido económico, ideológico y étnico. Almeida (2016) explica que estas familias han sido denominadas “familias custodias” en alusión a los primeros españoles que se asentaron en la zona y que permanecieron como una élite hegemónica hasta mediados del siglo XX. En este momento es cuando se incorporan los inmigrantes de origen libanés que habían llegado a México a finales del siglo XIX y principios del XX y que se asentaron principalmente en Puebla, Yucatán, Coahuila, Tamaulipas, Nuevo León, Veracruz, Ciudad de México y Tabasco (Vázquez, 2016).

Los inmigrantes libaneses en México vivieron distintos procesos de adaptación según la región. En Puebla los libaneses se adaptaron de tal manera que se integraron como parte de la élite local debido principalmente a la riqueza económica que rápidamente acumularon. Sin embargo, hay que precisar que los libaneses de clases más bajas no forzosamente se integraron con los libaneses de clases altas, quienes practicaban la endogamia a fin de mantenerse como un grupo cerrado y de proteger sus relaciones (Reyes, 2012).

También es importante mencionar que la población libanesa fue objeto de discriminación aun cuando su llegada se dio durante el impulso de una política migratoria que favorecía el arribo de extranjeros al país (Inclán 1995). Sin embargo, la población migrante que el gobierno mexicano deseaba era la de Europa Occidental ya que veían en ella el camino para consolidar el proyecto nacional de mestizaje orientado a blanquear a la población (Gómez y Sánchez, 2012), por lo que los libaneses no cumplían con las características raciales ni culturales a las que

aspiraba el mestizaje, aunque la religión⁹ fue un factor importante que permitió su cohesión con el pueblo mexicano.

Hasta aquí he hecho una breve revisión de la configuración histórica de una de las élites poblanas que es la que atañe a esta investigación sin pretender que esta élite sea la única que configura la dominación del espacio público en Puebla ni tampoco la más influyente¹⁰. A través de las entrevistas me propuse conocer cuál era la percepción que las empleadoras poblanas tenían justamente sobre esta élite que de manera coloquial conocen como “la sociedad poblana”, a fin de observarla y analizarla desde la experiencia de estas mujeres. A continuación, expongo los datos obtenidos de las entrevistas y del diario de campo con respecto a la sociedad poblana, así como la interpretación que hago de ellos.

El secuestro de la sociedad poblana y la intrascendencia de los no-identificables

Hay millones de familias en donde sí se ve la presencia de esa influencia española, pero no siento que sea una ciudad completamente española ni mucho menos, también hay un montón de árabes en esta ciudad (risas)...por obvias razones sí veo que predomina la cultura española y yo creo que los árabes sólo hacen la diferencia con respecto a los españoles, es decir, nada más es otra

⁹La gran mayoría de los libaneses que emigraron a México eran comerciantes o agricultores y pertenecían a la Iglesia Maronita, la cual forma parte de la Iglesia Católica Apostólica y Romana (Inclán, 1995).

¹⁰La configuración de las relaciones de poder en la ciudad parte de la “intermediación y negociación entre élites urbanas, caudillos y caciques rurales, a través de organismos empresariales, gobiernos formales, organizaciones corporativas, la iglesia y la universidad” (Almeida Sánchez, 2016).

cultura que predomina en la ciudad, como un grupo más: a diferencia de los españoles están los árabes, y ya. (Rocío, 27 años).

Este fragmento ilustra bien que el imaginario sobre la configuración cultural de la sociedad poblana está constituido por la creencia de que ésta se conforma únicamente por dos grupos: los descendientes de españoles y los descendientes de libaneses. Me pareció muy sugerente notar que cuando se menciona a la sociedad poblana, las participantes automáticamente hicieron alusión a estos dos grupos, además de a otras características que más adelante discutiré. En este sentido observo un “secuestro” de la noción de sociedad poblana en donde ésta aparentemente se forma a partir de los dos grupos antes mencionados.

Utilizo el término *secuestro* porque lo interpreto como una apropiación arbitraria de toda la noción de sociedad poblana, así como una reducción de la complejidad y diversidad que existe al interior de ella. En otras palabras, está claro que lo que las participantes identifican como sociedad poblana, constituye en efecto un tipo de sociedad en donde hay relaciones contractuales determinadas, sin embargo, lo que ellas denominan sociedad poblana no necesariamente corresponde a *toda* la sociedad poblana si tomamos en cuenta a todos los actores que participan de ella. Si bien las mujeres que participaron en esta investigación hacen referencia a un determinado grupo social, lo destacable es observar que ellas no se conciben claramente como parte de un grupo más dentro de la sociedad poblana¹¹, sino que se consideran *la* sociedad poblana.

¹¹Algunas participantes reconocieron que posiblemente estaban excluyendo a otros grupos sociales en su concepción de sociedad poblana, aunque finalmente la conceptualizaron a partir de los dos grupos a los que me he referido: los españoles y los libaneses.

Así, vemos cómo Rocío, a través de una hipérbole, trata de sugerir que las familias descendientes de españoles son un grupo demográfico vasto al igual que las de libaneses, a quienes, por cierto, se refiere como “árabes”¹². En el imaginario de Rocío, las culturas predominantes en la ciudad son la española y la libanesa “y ya”. Esto me parece importante porque si el imaginario sobre la sociedad poblana se constituye a partir de únicamente dos grupos de la sociedad, implica que hay una noción excluyente de otros grupos sociales que también forman parte de la sociedad poblana y que sin embargo no se visibilizan. La invisibilización sugiere la irrelevancia, a nivel del imaginario de las participantes, de otros grupos sociales y étnicos en la conformación de la poblalidad. No obstante, cuando se reconoce la existencia de individuos que no pertenecen al grupo de los españoles ni de los libaneses, dicho individuo es clasificado como “equis”, “no-conocido” o incluso como “de otro código postal”. En este sentido, hay una pobre valoración del otro “no-identificable” que se traduce en su irrelevancia o intrascendencia en la vida social, y que está ubicado en un espacio físico y social inferior, en “otro código postal”. Por lo mismo hay una fuerte valoración de las características que proporcionan información útil para identificar a los individuos a fin de conocer su procedencia.

A partir de la capacidad de identificar al otro, o no, se hace una clara distinción entre “ellos” y “nosotros” aun cuando no siempre fue fácil para las participantes explicar en dónde radica la distinción y qué hace a unos diferentes de los otros. A pesar de la dificultad que tuvieron al intentar verbalizarlo, pude identificar tres

¹² A los inmigrantes libaneses en México se les empezó a llamar turcos o árabes de manera genérica, en parte por el desconocimiento geográfico y cultural de esa región y también porque llegaron con pasaportes emitidos por el imperio Otomano (Reyes, 2012).

características recurrentes en la descripción de los “requisitos” necesarios para pertenecer a la llamada sociedad poblana, mismas que proporcionan información a los miembros de dicha sociedad para identificar a otros individuos o incluso para identificarse a sí mismos.

Antes de proceder a explicar dichas características, debo mencionar que, si bien las participantes hicieron alusión a ambos grupos étnicos como los únicos integrantes de la sociedad poblana, también se refirieron a una supuesta rivalidad entre los dos. En este sentido, las participantes más jóvenes coincidieron en que esto ha ido disminuyendo en las nuevas generaciones, pero aun así hicieron alusión al pique entre ambos grupos y también refirieron que en la generación de sus padres y de sus abuelos había una fuerte aversión entre un grupo y el otro. Por su parte, las adultas mayores refirieron a que “en sus épocas eran impensables los matrimonios entre unos y otros”. En este sentido, Susana de 69 años, recuerda “el escándalo cuando se supo sobre uno de los primeros matrimonios entre un libanés y una hija de españoles”. Así mismo, las participantes más jóvenes relataron anécdotas familiares para ejemplificar el rechazo hacia los noviazgos y matrimonios que suponían la mezcla entre ambos grupos. Es importante notar el papel del matrimonio como la vía para proteger la pertenencia, subsistencia, y cohesión del grupo. Este es un aspecto que se destacó en varias ocasiones durante las entrevistas, cobrando especial relevancia el elegir a un miembro de la sociedad poblana para perpetuar la pertenencia, o en su defecto, como una vía de ascenso social. Quienes deciden casarse con personas que no pertenecen a la “sociedad poblana”, corren el riesgo de la exclusión voluntaria o involuntaria debido a que pierden afinidad cultural, social y hasta económica con el grupo.

Volviendo a los requisitos para pertenecer, encontré en la información recogida un conjunto de rasgos que definen, según las mujeres entrevistadas, a la sociedad poblana compuesto por una triada que contempla el apellido, el aspecto físico o el color de la piel y la situación económica.

Es como una lista con un conjunto de cosas, pero con sólo cumplir un requisito no te es suficiente para pertenecer. Necesitas dinero, apariencia o físico, o sea, ser bonita; aunque puede ser que el dinero trunque la apariencia porque conozco a muchos feos que como son ricos también pertenecen...y relaciones, o sea, que tu papá sea dueño de equis o que tu papá conozca a tales personas (Diana, 29 años).

Estas tres características funcionan como fuentes que proporcionan información de distinta índole acerca de las personas con la finalidad de identificar rápidamente su procedencia y saber si forman parte de dicha sociedad, o no, y qué lugar ocupan en ella.

El color de la piel y la ascendencia española

La fisionomía, el color de la piel y la forma de vestir, constituyen elementos distintivos que funcionan a priori para brindar información rápida que puede determinar el trato que una persona recibe. Diana, Susana y María José consideraron que, en esta sociedad, las personas pueden ser tratadas de una u otra manera dependiendo de su apariencia y mencionaron que esto opera bajo la lógica de “como te ven, te tratan”. En este sentido, la piel blanca y los rasgos físicos que corresponden con los de población europea son fuertemente valorados ya que

supuestamente son indicadores de una ascendencia europea y es precisamente por eso que cobra especial importancia el color de la piel y la apariencia.

Para efectos del imaginario, la piel blanca habla de un linaje europeo, que, por cierto, se procura conservar a través del matrimonio para también conservar la pertenencia a su grupo y a su misma clase social. María José dice “tal vez si yo me hubiera casado con un hombre moreno, me hubiera dejado de llevar con muchos miembros de mi familia”. Aquí hay que destacar el peso tan fuerte que se le atribuye al color de la piel y a la apariencia física con respecto al sentido de pertenencia. La piel morena u oscura, se percibe entonces como un defecto o una desventaja social puesto que devela un origen popular que atenta contra la aspiración de permanecer como un grupo cerrado de individuos blancos y descendientes de europeos. Esto se relaciona directamente con el mito del mestizaje y revela que éste buscaba desindianizar a la población, pero nunca erradicó el racismo, sino por el contrario, lo encubrió y acrecentó el miedo a mezclarse biológica y socialmente con individuos de un estrato considerado racialmente inferior (Gómez y Sánchez, 2012).

Cuatro de las participantes hicieron referencia a casos cercanos a ellas en donde han podido observar las dificultades a las que se han enfrentado mujeres que han optado por relacionarse o casarse con hombres identificados como morenos, mestizos o indígenas. Una idea recurrente en torno a esto es que las mujeres blancas que se casan con hombres morenos lo hacen porque éstos tienen una buena posición económica.

Debajo de todo el tema del color de la piel, subyace, evidentemente, un fuerte racismo que asocia la belleza y las cualidades deseables con las pieles más claras, mientras que lo feo y lo “naco” se asocia a las pieles más oscuras. Memmi (1968)

habla de que la primera forma de racismo opera a través de enfatizar la diferencia entre el acusador y su víctima con el fin de beneficiarse a sí mismo de esta diferencia que puede ser real o imaginaria. También explica que sí pueden existir diferencias reales entre un grupo y otro, y hacerlas notar no es en esencia un acto racista. No obstante, el racismo surge a través de la asignación de valores a dichas diferencias que tiene como objetivo demostrar la superioridad del acusador con la intención de “intensificar o causar la exclusión o la separación de la víctima para desplazarla de la comunidad o incluso de la propia humanidad” (p.187, la traducción es mía) y para acreditarse a sí mismo a través de desacreditar al otro. Esta dinámica se debe entender de manera correlacional: la asignación de una característica negativa o peyorativa hacia un grupo automáticamente dota de una característica positiva o deseable al otro.

En este sentido, el color de piel morena dentro de esta sociedad es un distintivo muy poderoso que juega como un estigma que motiva la discriminación y la burla. Si el color de la piel remite al origen de la persona, el origen popular es considerado razón de vergüenza y de escarnio. Mientras tanto, a partir de esa racialización, la piel blanca se refuerza como superior y deseable y es por eso que cobra sentido la importancia de “comprobar” la ascendencia española y a través de ella, la supuesta blancura racial.

De mi abuelo materno sus papás eran de León y de Valladolid, de mi abuela materna uno era de Valencia y el otro gallego, de mi abuela paterna sus papás eran asturianos y de mi abuelo paterno su papá (dudando)... ¿era mexicano? ¡no! La mamá era mexicana...no me acuerdo, uno de los dos era mexicano y el otro no sé (Rocío, 28 años)

Debo comenzar diciendo que la inquietud por conocer el origen y la procedencia de la familia es común y natural al ser humano y no hay nada cuestionable en ello. El problema reside en que, retomando a Memmi (1968), se le asignen valores positivos o negativos a uno u otro lugar de procedencia y en que esto beneficie a unos en detrimento de otros. Además de esto, en el caso poblano, se utiliza la ascendencia española como un factor de pertenencia social, pero también como una vía para alejarse del mestizaje (Mandoki, 2007) y, en definitiva, marcar la diferencia respecto a la mayoría de la población.

La cita anterior ilustra muy bien la relevancia que se le asigna familiarmente a los ancestros de origen español, demostrando el conocimiento detallado sobre el lugar de origen de cada bisabuelo y bisabuela. Incluso la participante mencionó en algunos casos los pueblos de donde procedían dichos ancestros, pero a fin de mantener el anonimato no los he incluido en la cita. Llama la atención que mientras ella conoce bien la procedencia de los familiares originarios de España, particularmente desconoce la de sus antepasados a los que clasifica de manera ambigua como “mexicanos”. Los ancestros españoles son dignos de conocer y recordar, mientras que los mexicanos se invisibilizan a través del desconocimiento y del olvido porque se privilegia lo que remite a lo europeo. En este sentido cobra especial relevancia la posesión de una doble nacionalidad ya que “comprueba” legalmente el sentido de pertenencia con lo español.

¿Cómo te clasificarías? ¿Criolla, mestiza o indígena?

No sé...yo creo que por ser hija de...o sea, mis abuelos sí eran españoles pero mis papás nacieron en México, pero es lo mismo ¿no? Porque si no se han mezclado, pues...no sé, o sea si es por nacer

aquí, pues sí soy mestiza pero no sé...eso también es un conflicto porque entonces, ¿mis hijos qué serían? (María José, 27 años)

Uno de los mecanismos que encontré operando bajo la lógica de comprobar la ascendencia, es el de insistir en que la ascendencia española es más directa de lo que en realidad es. En esta cita vemos cómo la participante afirma de manera generalizada que sus abuelos eran españoles, sin embargo, no especifica que sus dos abuelas son hijas de españoles nacidas en México. Referirse a los ancestros de manera generalizada como “españoles” obviando que en realidad habían nacido y crecido en Puebla, fue algo que sucedió en varias ocasiones con dos de las participantes.

Esto cumple nuevamente con el objetivo de invisibilizar el vínculo con lo mexicano, y, por lo tanto, justificar y reforzar el vínculo con lo español, abonando a la creencia de que se es más español que mexicano a pesar de ser la tercera, cuarta o hasta quinta generación. Así justamente vemos cómo María José está tentada a asumirse en su primera reacción como “hija de españoles”, dando un salto de una y hasta dos generaciones que han nacido en México. Entonces se retracta, duda, se posiciona como mestiza de manera poco convincente y finalmente se niega a asumir alguna de las tres clasificaciones. Al hacer esta misma pregunta a otras participantes, la categoría de mestiza se utilizó de manera similar: como la opción políticamente correcta o que obedecía al discurso oficial pero siempre haciéndome saber de una u otra manera que no estaban completamente de acuerdo con la categoría y que se sentían más cómodas clasificándose como criollas puesto que obedecía más a la realidad de su estirpe que, según ellas, “no se ha mezclado”.

A propósito de esto, una participante argumentó que la categoría criolla ya no se usa, por lo que consideró más adecuado clasificarse como “blanca mexicana” a pesar de haber reconocido la presencia de sangre indígena en su familia. Es interesante ver que toda la identidad en el imaginario se construye a partir del origen de procedencia y del color de la piel. No basta con haber nacido, crecido, formado una familia y haberse desarrollado profesional y laboralmente en un territorio determinado para ser mexicano, ya que, al parecer, la vida se experimenta de distinta manera si se es mexicano mestizo, mexicano-español, mexicano blanco o mexicano indígena. Es irónico que el mestizaje haya pretendido borrar las diferentes categorías raciales cuando en realidad lo que consigue es acentuarlas más por la aversión que justamente provoca esa nebulosa figura: la del mestizo. La necesidad de comprobar la ascendencia española es importante para asumirse parte de la sociedad poblana, pero también es una vía segura para alejarse del temido mestizaje.

El apellido y la familia conocida

Pues yo creo que pertenezco al grupo de los españoles, también porque la gente sabe que soy hija de tal y tal, entonces automáticamente entras al grupo y también tienes que cumplir con una especie de reglas que te hacen pertenecer pero yo a veces pienso: “no necesito hacer nada para pertenecer porque ya estoy dentro de; ya tengo esa parte cubierta” ...mi familia, el apellido, eso es lo que me cubre esa parte...entonces lo demás ya lo tengo más fácil porque a la hora de hacer cosas, como una entrevista de trabajo por ejemplo,

siento que tengo ventaja por ser “conocida”, porque siempre alguien conoce a tu papá o a tu tío (María José, 27 años)

Siguiendo la misma línea de comprobar la ascendencia europea, el apellido se convierte en un referente trascendental para este fin, que, a su vez, sirve también para cohesionar al grupo a través de determinar quiénes pueden acceder a él y hasta dónde, y quienes no. Por lo tanto, el apellido y el saberse miembro de una familia “conocida” brinda al individuo un fuerte sentido de pertenencia social el cual está acompañado de ciertos privilegios que pueden ser reales o imaginarios. Así, vemos cómo esta participante se siente confiada y en ventaja a la hora de competir por un puesto laboral simplemente por pertenecer a determinada familia. Aunque no hay manera de comprobar si esto es un factor que realmente influye en que sea seleccionada o no para un trabajo, es significativo notar que al menos desde su propia experiencia y percepción, su apellido funciona como una ventaja para ella con respecto a otros competidores.

El tema de las familias “conocidas” se relaciona con la noción de las familias custodias. Como he explicado anteriormente, las familias custodias son las que se encuentran directamente vinculadas con los orígenes de la ciudad y que lograron permanecer como referentes en cuanto a influencia política y poder económico. Sin embargo, muchas de las familias que antaño fueron importantes, hoy han perdido sus fortunas y con ellas probablemente su influencia política, pero esto no les impide conservar lazos con élites políticas y con otros miembros y familias de la sociedad poblana, así como ser influyentes en un sentido social. Iturriaga (2016) en su estudio sobre el racismo y las élites en Mérida, habla de la “élite tradicional yucateca” para referirse a la élite que

pese a haber perdido el monopolio del poder económico y político, siguió marcando las pautas sociales y el 'deber ser' del 'yucateco'. Los miembros de la élite tradicional defienden sus apellidos como un símbolo de estatus porque, en algunos casos, es lo único que les queda (...) y cuidan los enlaces matrimoniales porque en ellos se obtiene gran parte del capital social necesario para pertenecer al grupo (p. 329).

La dinámica detrás de la relevancia del apellido dentro de la sociedad poblana se asemeja a lo que Iturriaga (2016) describe con respecto a la élite tradicional yucateca. El apellido es pues, una fuente importante de capital social que otorga pertenencia al grupo aun cuando no se comparta el mismo nivel económico. Sin embargo, se comparte el origen español, el color de la piel y un conjunto de valores que permiten obviar la diferencia económica, cuando existe, entre sus miembros. Tomando nuevamente como referente el paralelismo con la investigación de Iturriaga (2016), ella explica que a pesar de que como grupo la élite tradicional yucateca ha perdido su hegemonía política y económica y de que la riqueza no es un factor común entre todos los miembros de la élite tradicional yucateca, el grupo sigue siendo dominante en el sentido social, moral y cultural “cuya base se encuentra en mantener delimitadas sus fronteras espaciales, matrimoniales y cuidando su color de piel” (p. 136).

Así, pertenecer a una familia “conocida” otorga beneficios sociales que no forzosamente se consiguen a través de la influencia política ni económica sino a través del linaje y del reconocimiento social. El apellido es importante también porque además de estatus, otorga información que se almacena en el imaginario de

la sociedad poblana. En este sentido, es común que las personas pregunten por los apellidos o por los padres o abuelos de algún individuo justamente con la intención de informarse sobre la manera en que deben comportarse en torno a cierto individuo y con la intención también de cuidar la exclusividad del círculo.

En relación al apellido, es muy frecuente en las familias de las élites poblanas el modificar o agrandar los apellidos para adjudicarse un aura aristocrática. De modo que, si alguien tiene un apellido común a muchos mexicanos—como Pérez, Gómez, García, González o Sánchez—es habitual que quieran añadirle un *de* o alguna *y* entre los apellidos con el sentido de invocar una posición señorial. También se suele recuperar algún apellido de sus ancestros que lo distinga, conservando el apellido paterno y el materno para convertirlo en un solo apellido compuesto, esto con la finalidad de identificarse fácilmente y de diferenciarse de “otros González u otros Sánchez”.

La riqueza material

El último elemento de la triada de requisitos para pertenecer a la sociedad poblana es la riqueza material. Esta principalmente se vincula con la noción de “ser conocido” puesto que una posición económica acomodada implica tener negocios exitosos, lo que convierte al individuo en cuestión en digno de admiración y de respeto por parte del resto de la sociedad abonando a la pertenencia social. Sin embargo, la riqueza económica es ambivalente: mientras puede otorgar un cierto grado de pertenencia social a individuos que no necesariamente cumplen con la apariencia física ni con el apellido, la carencia de ella pesa en la vida social de

aquellos que, aunque siguen perteneciendo al grupo, solamente les quedó el apellido, como diría Iturriaga (2016).

En cuanto a los individuos que no cumplen con los otros dos requisitos pero que poseen una riqueza económica considerable, su fortuna nunca alcanza para disipar el estigma de la piel morena. Esta contradicción se presentó en varias entrevistas, en donde las participantes coincidían en que algunas personas de apariencia mestiza podían llegar a pertenecer o a ser aceptadas dentro de la sociedad gracias a que tenían un buen nivel económico, sin embargo, reconocieron que nunca serían totalmente aceptadas puesto que en el fondo seguían siendo discriminados por su color de piel y apariencia física. Así, sacaron a relucir casos cercanos a ellas de mujeres consideradas blancas que se habían casado con hombres morenos, “hombres de pueblo” o “que sus papás eran de la sierra” para ejemplificar la dificultad de aceptación y pertenencia social que esto implica.

En estos casos fue recurrente justificar la decisión de dichas mujeres precisamente a través de la riqueza económica de la pareja. Es decir, si una mujer blanca decide casarse con un hombre mestizo o indígena, seguramente se debe a la riqueza económica que él posee; el hombre no se mira como digno de ser amado o elegido como un esposo por cualidades inherentes a su persona, sino que se le atribuyen principalmente a su riqueza económica. En este sentido una participante comenta:

Seguramente el dinero sí fue un factor [para casarse con él] y no se me hace algo malo, es un factor importante para todo el mundo, a mí no me vengán a decir que “a mí no me interesa el dinero”... entonces obviamente [el dinero] fue un *plus* que probablemente también le

compensa, igual y ella piensa “yo ya me chuté todo este rollo pues al menos tengo la seguridad de que siempre voy a estar bien”... quiero pensar que también tomó en cuenta eso, pero todo mundo lo toma en cuenta, nadie vive solo de amor porque casarte cuesta y vivir cuesta y yo no dudo que ella esté contenta de que tiene esa comodidad, yo también lo estaría (Diana, 29 años).

Desde su percepción, el dinero claramente compensa la carencia de los otros elementos, como si fuera un sacrificio social relacionarse con hombres morenos. A falta del estatus social que otorga un apellido conocido y un físico deseable, al menos el dinero puede palear ese vacío y permite acceder a un estilo de vida que va de acuerdo con el del resto de la sociedad poblana. Sin embargo, en el caso de una mujer que se casó con un “hombre de pueblo” y que después perdió su fortuna, el exilio social fue casi automático puesto que se perdió junto con su riqueza el único vínculo que podía acercarlos a la pertenencia social.

IV. LA SERVIDUMBRE RACIALIZADA. DISTANCIAR LO SEÑORIAL DE LO NACO

Al fin y al cabo, no es parte de tu familia, pero pues sí se vuelve parte de tu vida; como te decía, no me gusta esa necesidad de no sentirme igual, de que ella sepa que “no eres mi cuate”, o sea de “me respetas” digamos. Tal vez está feo, pero cuando me doy cuenta que ya me estoy igualando, que ya estamos al mismo [nivel] a tal grado que yo le dé pie a que ella me vaya a hacer algún comentario, por ejemplo, una broma, pues a lo mejor y ya no me va a parecer...o sea eso sí ya no

me gusta...y te digo, cosas así de platicar enfrente [de ella] tampoco me gusta (Rocío, 28 años).

La relación entre trabajadora y empleadora está mediada por una constante necesidad de distanciarse, de “marcar líneas”. La naturaleza del empleo doméstico implica una proximidad física y simbólica de cuerpos que son percibidos en el imaginario social como “diferentes”. En este sentido, el empleo doméstico es un fenómeno singular y relevante porque nos permite analizar dentro del núcleo más íntimo, la reproducción de prácticas de la vida social mucho más amplias que trascienden las fronteras del hogar.

Esta supuesta diferencia se puede analizar desde la idea predominante de una jerarquía social-racial que está profundamente asociada con la posición socioeconómica y que opera como una escala del color de la piel, en donde las pieles más “claras” son percibidas como deseables y privilegiadas económicamente, mientras que las pieles más morenas o negras son percibidas como poco deseables y “pobres”. Para entender mejor esto quizás podría servir la propuesta que hace Vargas Cervantes (2015) sobre el concepto *pigmentocracia* de Lipschutz adaptándola al contexto mexicano como un:

sistema en el que las tonalidades de la piel son percibidas a partir de intervenciones sociales y culturales, así como vinculadas a un cierto nivel socioeconómico (...) en la pigmentocracia, las tonalidades de piel existen de forma relacional y contextual: el significado social de cada “color” está moldeado a partir de una intervención humana sobre una materia prima biológica.

Es importante notar la complejidad que implica hablar de pigmentocracia y tonalidades de la piel, ya que, como bien lo ha expuesto Moreno (2010a) la manera en que los mexicanos perciben las dinámicas del racismo en el país es muy cambiante y flexible. Claramente se refiere a él como una forma de discriminación que tiene que ver con características físicas, pero también se vincula al estatus económico de las personas. Aunque un cierto conjunto de características físicas no siempre corresponda con una determinada posición económica, es cierto que prevalece en el imaginario social esta idea. Navarrete (2016a) lo ha explicado en su libro *México Racista* a través de lo que denomina “racismo cromático”, siendo esta una forma de discriminar y de catalogar a los individuos basándose en la distinción a priori de colores de piel y rasgos fenotípicos a través de la cual se construye una jerarquía que implica belleza y estatus social fundamentada directamente en la ideología mestizante. Así mismo, Navarrete (2016a) habla de un principio de clasificación social instituyente en donde las “posiciones superiores deben pertenecer a los blancos” (p. 69) que se valida y legitima cuando observamos los procesos de *blanqueamiento* a los que muchos individuos se someten¹³. Varios ejemplos que ilustran este fenómeno han sido relatados por el autor en su libro antes mencionado.

Sin embargo, como ya decía, esta categorización no es estática ni identifica claramente a blancos, morenos y negros debido a la relatividad de estas categorías ya que existe un “complejo espectro de tonalidades intermedias [que] funciona como una escala en que el movimiento es posible y deseable” (Navarrete, 2016a p. 69).

¹³Echeverría (2011) ha realizado un amplio análisis sobre la blancura y la blanquitud.

El racismo cromático en México es correlacional, como lo ha explicado Moreno (2010a), de tal manera que la identidad “racial” de los mexicanos es vulnerable debido a que es siempre comparativa en relación a alguien más. De tal manera que una persona puede sentirse más morena o menos morena, más blanca o menos blanca dependiendo de con quién se esté comparando. Esto permite que la misma persona sea discriminada en algunas ocasiones, pero discriminadora en otras. Esto es un factor elemental para entender la necesidad de distanciamiento que experimentan las empleadoras ya que, incluso si sus rasgos físicos corresponden a la idea europea de “blanco”, esa blancura es siempre contextual.

En este sentido se vuelve importante y *necesario* establecer mecanismos que garanticen la diferenciación y así, reafirmar la autopercepción de las empleadoras como mujeres con orígenes europeos que distan de lo mestizo y lo indígena. En este mecanismo, la figura de la trabajadora doméstica resulta “conveniente” para la identidad de la empleadora debido a que ha sido históricamente racializada, independientemente de si su origen es indígena o no (Saldaña, 2013).¹⁴

La “muchacha” como representación de lo naco

Ella se estaba sintiendo culpable de comer cemitas¹⁵ porque sentía que era de nacos...pues entonces ¡no comas cemitas! (risas)...o sea

¹⁴En este artículo la autora argumenta que las trabajadoras domésticas son discriminadas independientemente de si su origen es indígena o no, y cuestiona al estudio realizado por el Conapred (2013) en donde se sugiere que son discriminadas por ser indígenas, cuando el INEGI indica que sólo una minoría de las mujeres en el sector son efectivamente indígenas. Esto implica que trabajadoras que se consideran mestizas también son objeto de discriminación por el hecho de pertenecer a un sector que ha sido históricamente racializado.

¹⁵Platillo típico poblano elaborado con un pan grande y crujiente, similar a una torta. Generalmente se encuentran en mercados tradicionales de la ciudad de Puebla y en sitios de concurrencia popular como la Arena Puebla.

¿qué tienes en la cabeza que te hace pensar que por comer cemitas eres un naco?

¿y a quién crees que ella se refiere por “naco”?

A su muchacha, a gente humilde (María José, 27 años).

María José, una de las participantes que se asumió como *criolla*, nos deja ver a través de esta anécdota que el consumo de un determinado alimento que en el imaginario se relaciona con lo popular¹⁶, se manifiesta en la experiencia como algo vergonzoso, como algo que genera “culpa”. Yo interpreto esta “culpa” a la que María José se refiere, como la culpa por transgredir o violentar el principio de distanciamiento del que ya he hablado, aquel que salvaguarda la identidad de la empleadora, esa identidad que se siente superior en relación *siempre* a identidades inferiores como es la de la “muchacha”.

De aquí se desprende la importancia de marcar diferencias más allá de las identidades “raciales” que terminan siendo ambiguas e insostenibles. Por lo tanto, se debe reforzar la diferencia a través de otros mecanismos más complejos que den sustento a la idea de la jerarquía social-racial. Es así como este extracto de la entrevista a María José, nos permite ver la asociación que se crea en el imaginario sobre la trabajadora doméstica, la cual contempla costumbres, comportamientos y clase social. Este conjunto de rasgos, además de la apariencia física, configuran también una “identidad” adjudicada, profundamente discriminatoria, y sin embargo, cotidiana, en la vida social mexicana: la del *naco*.

¹⁶Hay estudios que exploran la idea de que la comida y los alimentos que se consumen están asociados a ciertas clases sociales en donde subyace una relación racial (Saldaña, 2011, 2012).

Las tres formas de naquez, es decir, mecánica, orgánica y nacional, sólo tienen sentido para el sector dominante de la sociedad urbana. 'Naco' es el membrete que usan para discriminar al otro y sobresalir al mismo tiempo. El lenguaje de la naquez dirigido al otro sirve para refrendar el poder de que goza la clase dominante. (Schaffhauser, 2003, p. 132, citado por Moreno 2010b, p. 131).

Es interesante notar que, si bien el adjetivo *humilde* se utiliza para referirse a la clase social baja, a los *pobres*, también con frecuencia puede estar cargada de una connotación peyorativa, racista. Observé el uso de la expresión “tez humilde” para referirse de manera burlona a personas morenas, aunque no tuvieran una condición económica baja. Esta expresión denota la asociación tan fuerte que existe entre el tono de la piel y la situación económica, sugiriéndose así, que las personas morenas son de extracción popular.

¿Quién es un naco o naca? ¿por qué retomo esta expresión? Primero que nada por la frecuencia con la que la encontré en conversaciones, en observaciones y en entrevistas; esto me hizo pensar en la importancia y el arraigo del concepto en ciertos imaginarios. Segundo, porque no encuentro en el uso del español mexicano un calificativo equivalente, así, que exprese ese grado de desprecio y que a la vez encarne la serie de características que Navarrete (2016b) logra explicar satisfactoriamente:

Naco combina la referencia a un origen étnico particular con la “crítica” o burla a supuestos defectos personales y culturales: la fealdad, los malos modales, el mal gusto, la falta de educación, las pretensiones sociales. Así, tiene una función doblemente discriminatoria: en

principio todos los morenos pobres están en peligro de ser despreciados como nacos, pero los que mejoran de “condición” son objeto de renovado escarnio por “advenedizos”, es decir, por intentar escapar en vano del lugar de inferioridad que les corresponde en el imaginario de quienes se creen mejores que ellos.

El concepto *naco* sin duda puede parecer problemático o ambivalente para algunos, llegando al grado de negar que es un término racista y que se emplea simplemente para criticar un estilo de vida o la falta de educación. Adriana de 58 años, intenta justamente ilustrar esta supuesta polisemia detrás de *naco* y desdibujar el énfasis en el origen étnico y de clase. En su explicación no hace alusión a las trabajadoras domésticas.

Yo creo que esas imágenes mentales se general a través de tu vida, tu experiencia, un poco de cómo fue tu casa, a qué escuela fuiste; igual y para mi un naco es un rico, déspota, mal educado e igual y para el de junto un naco es un tatuado, con gorra y cadenas de oro, e igual y para otro un naco es un indígena.

Sin embargo, más adelante, cuando platicamos sobre su experiencia como empleadorame comenta:

Por ejemplo, aquí en la casa nunca decimos “ay, los nacos”, como que siempre tratamos de respetar la igualdad...obviamente en el tema de “tu trabajas para mí y no somos cuates” no, pero eso lo hacemos por no perder la dinámica de trabajo y que se preste a otras cosas...pero eso yo lo haría si tuviera una empresa o lo que fuera, porque siempre es importante esa jerarquía de “soy buena onda pero hay respeto”,

pero no porque sean ellas, sino cualquier otra persona, por un ambiente de trabajo...

En el primer fragmento de la entrevista con Adriana, la percepción de la trabajadora doméstica como representación de lo naco no se manifestó a priori, como en el caso de María José, aunque Adriana sí menciona la falta de educación, el origen indígena y el mal gusto como posibles características de lo naco. De cualquier manera, los tres perfiles que Adriana describe se centran en la idea del origen de la persona, tomando particular relevancia el factor de la procedencia que se discutió en el capítulo III. Sin embargo, en el segundo fragmento, ella da a entender que usar la expresión “naco” enfrente de sus trabajadoras denota desigualdad y falta de respeto. ¿Por qué abstenerse de decir *naco* enfrente de ellas, si no fuera porque asume que de hacerlo estaría aludiendo de manera peyorativa a ellas?

Es así como la figura de la trabajadora doméstica encarna la representación de lo naco, encontrando formas sutiles de manifestarse en la cotidianidad. Se cuela a través de chistes que aluden a su origen popular, de expresiones cotidianas que utilizan a la figura de la “muchacha” para denostar. Ser acreedor del implacable calificativo naco ciertamente es poco deseable y habrá que hacer lo posible por evitarlo. Hay que notar que también es correlacional; un naco siempre es nombrado o calificado por alguien más, por lo que cobra relevancia la necesidad de identificar a alguien más como el naco para mantener intocada la propia identidad. La representación de lo nacomaniestado a través de las trabajadoras domésticas, puede servir para reforzar la propia identidad “europea” y señorial que en muchos de los casos ya se ha vuelto difícil de sostener.

Por otra parte, al mismo tiempo que se desarrollan diferentes mecanismos para mantener la distancia social, las empleadoras siguen utilizando la expresión “mi muchacha”, para referirse a las trabajadoras domésticas. Nótese que casi siempre se acompaña de determinantes posesivos: *mi* muchacha, *su* muchacha. Su uso es indiscriminado de la edad que la mujer en cuestión tenga, es decir, si realmente es una muchacha o persona joven, si es una adulta o incluso, una mujer de la tercera edad, lo que contribuye a su infantilización. Ese adjetivo posesivo evidencia el carácter de siervo-señor subyacente a la relación.

Estructuración discriminatoria de tiempos y espacios

El servicio doméstico particularmente transgrede de manera abrupta la barrera de espacios y mundos que supuestamente debiera existir entre cuerpos que se consideran diferentes y que no debieran mezclarse (Saldaña, 2013). La relación de la empleadora y la trabajadora doméstica implica una constante ansiedad por saber que los cuerpos han transgredido dichas barreras y, por lo tanto, se agudiza la necesidad de distanciarse. Saldaña (2013) hace una revisión de trabajos que estudian el vínculo entre la figura de la trabajadora doméstica, la historia de la sexualidad y los racismos de Estado durante el contexto colonialista en Europa, en donde concluye que “la importancia de la figura de la *servienta* no estriba en la forma en la que estas mujeres encarnan la *diferencia* sino, por lo contrario, en la *ambigüedad* de sus cuerpos, en el peligro de su proximidad y en la potencial transgresión racial y de clase que representan” (p. 85).

En este sentido, la trabajadora doméstica representa un peligro para la identidad de la empleadora puesto que ella encarna a esa mexicana indígena o

mestiza de la que tanto se ha esforzado por desvincularse. Por lo tanto, distanciarse y de esta manera, reforzar su autopercepción superior se vuelve indispensable, y hasta cierto punto, legítimo (para ellas) por el temor a “igualarse” o a “contaminarse”. Este temor implícito a contaminarse por el contacto directo con el cuerpo de la trabajadora, que es percibido como “sucio”, impulsa y justifica el uso de mecanismos discriminatorios para impedir que esto suceda. En este sentido, la arquitectura de las casas ha jugado un papel importante.

Las casas de antes eran casas grandes en donde habían esos espacios...en casa de mis papás, de mi abuela, de mi bisabuela... ¿qué hace el zaguán? te vienen a visitar del campo y no pasan de ese espacio, ese espacio tenía sus banquitas y ahí se queda el novio, o quien sea y no pasa a tu casa, ahí lo ves...la intimidad está resguardada, porque además eran familias extensas en donde tienes ochenta mil ahijados de todos los niveles (...) si es necesario que pasen porque vienen del campo pasan al segundo patio y entran por la escalera de servicio o por la cocina (Susana, 71 años)

A través de este fragmento vemos cómo es que la arquitectura de las casas coloniales ubicadas en el centro de la ciudad favorecía justamente a los fines de las barreras espaciales. Es interesante el énfasis que hace Susana respecto el resguardo de la intimidad ya que uno pensaría que la intimidad en la dinámica de esos hogares diariamente se trastoca por la fluctuación del personal de servicio doméstico. Sin embargo, como Goldsmith (1998) lo explica, “los espacios privado y público no tienen necesariamente significados unívocos para trabajadoras y patrones” (p. 87), de tal manera que mientras la casa para unos puede representar

la fuente de trabajo, para los otros representa un espacio de confianza, intimidad y tranquilidad.

Susana describe la actividad en casa de sus padres y de sus abuelas y cuenta que había siempre hasta cuatro mujeres, entre cocineras, recamareras y nanas, además de familiares que llegaban a visitar o que los mandaban para ser criados en la ciudad, así como el chofer y el mozo. Así mismo, Regina de 68 años, cuenta que en casa de sus padres durante su infancia y juventud había tres trabajadoras de planta: dos recamareras y una cocinera y de entrada por salida había una lavandera, el jardinero, el chofer y la nana.

Las habitaciones de las muchachas estaban en la azotea, a la que se llegaba por una escalera de caracol al aire libre. Su baño estaba abajo en una zotehuela y su calentador era de leña; el de mi familia era de gas. Comían todos los sirvientes en la cocina, comida diferente y después que nosotros, pero no había agua caliente para lavar los platos porque mi mamá decía que se gastaba el gas. Había un refrigerador y podían guardar sus cosas...a veces mi mamá les pedía probar un poco de sus guisados como un gesto de buena onda, pero no comían lo mismo que nosotros porque estaba justificado que ellas comían otras cosas... no se les preguntaba si querían calamares o filete (risas).

Hemos visto a través de estas dos participantes cómo se ha usado la comida, la arquitectura, la designación de espacios habitables y hasta el uso de la tecnología, como el gas y la leña, para reafirmar la distancia entre, en este caso, las familias de las empleadoras y las trabajadoras. Saldaña (2013) habla de “rituales de

separación” motivados por la preocupación social de la transgresión y por el peligro de contaminación implicado. La noción que subyace en el imaginario es efectivamente la de la contaminación y la suciedad y esta se evidencia a través de las prácticas que implican mayor contacto físico: el baño, el área de lavado, los utensilios de cocina, cubiertos y vasos. Durante una de las conversaciones informales Paty, de 45 años dijo: “mi muchacha no lava mi regadera, prefiero yo lavarla a que entre con sus pies, ¡quién sabe si se quita los zapatos para limpiar o qué cosa!” (Diario de campo, mayo 2016). Esta frase es muy potente ya que probablemente no hay un espacio en el hogar que represente mejor a la higiene y a la vulnerabilidad del cuerpo, que la regadera. Una paradoja se asoma: el cuerpo de la trabajadora doméstica representa un “peligro” de contaminación al nivel más básico y corpóreo y, sin embargo, su trabajo implica en gran medida el contacto con las vías más fáciles de contagio, como lo son la comida y todo lo relacionado con la limpieza. He ahí la figura temible pero necesaria de la trabajadora doméstica.

El espacio modula la distancia

¿Soco nunca comería con ustedes en la mesa?

No, no, no, no, ¡por supuesto que no! Yo extraño eso de casa de mis papás porque es muy cómodo (...) era enorme mi casa, tenía una cocina enorme y una despensa atrás con un antecomedor...entonces ¿qué me pasa? Que vienen mis antiguas nanas a visitarme y, a mí no me importa, las siento acá, pero sería mucho más cómodo si hubiera un espacio en donde yo pudiera recibir...luego vienen con sus parientes, a mí no me importan *ellas*, pero...

Susana enfatiza en dos ocasiones en que “no le importa” que sus nanas se sienten en su sala o su comedor, pero preferiría tener otro espacio para poder recibir, sobre todo, a los parientes de sus nanas. Esto nos deja ver que el tránsito en el tipo de arquitectura de las casas antiguas a las más modernas, obliga a las empleadoras a modificar ciertas prácticas y a aproximarse espacialmente, aun en contra de su voluntad. Este proceso de cambio y “adaptación” a las nuevas formas del espacio fue muy notorio en el caso de las adultas mayores, quienes identificaron claramente que la arquitectura de las casas “de antes” favorecía la división de los espacios y regulaba satisfactoriamente la cercanía/lejanía que debía haber entre ellas y las trabajadoras (y su mundo).

En este sentido, es que el espacio se convierte en un factor fundamental para modular la distancia, pero también para transgredirla. Es así como, a falta de una gran cocina para recibir a las “visitas incómodas”, Susana se ve obligada a hacer algo que en casa de sus padres era impensable: sentar a Soco y a sus parientes en la mesa del comedor. De esta misma manera, Adriana de 58 años comenta:

¡El hermano de Marisolita llegaba con toda la gente del pueblo! ¿qué haces? Ahí fue cuando dije “yo nada más para comer” ¡pero ella tenía que quedárselos a dormir! (...) pero vuelvo a decirte, comieron y se fueron (...) A mí lo que me pasaba con estos chavos es que yo me iba para allá y como ahí trabajas, ahí estás y ahí [en la comunidad] éramos todos iguales, pero llegan a la ciudad y dices “no, ¡no somos iguales!”

En este fragmento vemos cómo el campo y la ciudad operan como lugares geográficos y simbólicos distintos que modulan la separación. Es importante notar que cuando Adriana se encuentra lejos de su contexto, su autopercepción como

superior, como “diferente” a *ellos*, se modifica y por un momento se olvida de las barreras que determinan la diferencia y se siente “igual” a ellos. Sin embargo, una vez que ella ha vuelto a su contexto, y no nada más eso, sino que cuando *ellos* han transgredido la barrera espacial que determina que su lugar de pertenencia es *allá* en su pueblo, entonces vuelve a tomar su distancia y su lugar como no-iguales.

La configuración del espacio puede, entonces, modular el tipo de relación y la distancia que se establece entre ambos sujetos. Aunque hay situaciones en las que el contexto obliga a transgredir las barreras del espacio y de la distancia, la cercanía “forzada” no deja de ser incómoda. En esta narrativa se hace visible también el discurso paternalista e infantilizante hacia la población indígena, en donde se estipulan los modos “correctos” de ser indígena, y los espacios que ellos “deben” de ocupar (en este caso, el campo o su comunidad). Se trata del indio permitido del que habla Rivera Cusicanqui y algunos otros investigadores (Hale, 2004 p.4).

El cambio en la arquitectura de las casas ha repercutido en el tránsito de las trabajadoras de planta a las de entrada por salida. Todas las participantes que entrevisté crecieron con trabajadoras de planta en casa de sus padres, pero actualmente no todas tienen trabajadoras de planta porque los espacios en sus casas no se los permiten. Algunas de las que viven en departamentos no tienen cuarto de servicio y las que sí tienen, han decidido emplear de entrada por salida porque consideran que el espacio del departamento no es lo suficientemente grande como para que vivan ahí. “Después de las cinco de la tarde ¿qué haces con ella? Te la topas por todos lados”.

Goldsmith (1998) explica la relevancia que ha tomado el trabajo de entrada por salida frente al de planta a partir de la década de los 90 debido también a “la ya más restringida capacidad adquisitiva de los sectores medios que difícilmente pueden erogar el dinero y los bienes de consumo que forman parte del salario de una trabajadora de planta” (p. 89). La restricción en la capacidad adquisitiva quizás se ha visto reflejada también en el tipo de residencias que pueden financiar, obligándose a vivir en casas o departamentos más pequeños que dificultan la disposición de una trabajadora de planta.

Otro aspecto a destacar es el de la intimidad como algo que se sacrifica al tener trabajadoras de planta, incluso Diana de 29 años, lamentó la pérdida de su privacidad:

Hoy por hoy preferiría de entrada por salida porque a veces me gustaría que estuviéramos solos en las noches, o sea no por nada, pero a veces quieres platicar o bajar en calzones por un vaso de agua, pero Gloria vive súper lejos entonces no puede ir y venir...y en algunos aspectos también es más cómodo...y de cierta forma luego dicen que es más difícil para ellas porque no ven a su familia, pero también así ahorra mucho más.

Uno de los valores que están en juego o a consideración cuando se emplea de planta o de entrada por salida es justamente el de la privacidad de la familia, pero casi no se considera la privacidad de la trabajadora ni las dificultades personales o emocionales que esta modalidad le implican a ella. Otro es el del temor por la seguridad de la familia, probablemente alimentado por la crisis de inseguridad y de violencia que atraviesa el país. Esto resultó ser un tema preocupante para

varias empleadoras. Maribel de 31 años comenta: “las muchachas y los choferes saben todo de nosotros, si te quieren hacer algo saben perfecto tu vida, lo que haces y lo que no haces. Yo siempre que vamos con el chofer le digo a mi esposo ‘no digas nada enfrente de él’” (Diario de campo, marzo 2016).

La estigmatización del cuerpo

Bajo la misma lógica de contaminación en que se estructura el espacio y el tiempo es que se configura la estigmatización del cuerpo de la trabajadora doméstica. El temor a “contaminarse” por el contacto directo con el cuerpo del que ya he hablado, tiene un profundo efecto, no solamente sobre una mujer o un cuerpo en particular, sino que abona a construir un imaginario sobre este grupo social estigmatizado que es dotado de un conjunto de características que lo deshumanizan y promueven su discriminación.

Goffman (2012) dice que es la misma sociedad quien se encarga de establecer categorías con determinados atributos que son considerados como “naturales”, pero cuando una persona presenta algún atributo que lo convierte en diferente a los demás y esto produce un descrédito en dicha persona, nos encontramos frente a un estigma. Él habla de tres tipos de estigmas distintos e identifica a las deformidades físicas, defectos del carácter y a “los estigmas tribales de la “raza”, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia” (p. 16). Un estigma es una “indeseable diferencia” que orilla a los “normales” a discriminar a la persona estigmatizada bajo el supuesto de que dicha persona no es totalmente humana. Goffman (2012) dice que cuando estamos frente a una persona con un estigma,

construimos “una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias, como, por ejemplo, la de clase social” (p.17).

Una idea recurrente entre algunas de las participantes es la del contacto de los pies descalzos con la tierra como símbolo de la suciedad, de la pobreza. Como Paty exclamó, imaginar que su trabajadora se quitara los zapatos para limpiar la regadera es algo que la perturbaba lo suficiente como para ella preferir hacer el trabajo. Diana en varias ocasiones hace referencia a esta asociación entre tierra y suciedad:

¿Y por qué no le comprará zapatos?

Sí tiene, sí tiene, pero igual y ella está acostumbrada a correr en la arena; la veo que se tira en el pasto y pone la cara y le vale, o cuando entra a la casa y tiene arena...o sea están acostumbradas a vivir eso (...) o como mi ingeniero, o sea estudió una carrera y todo, pero él es de que estuvo descalzo ¿ya sabes? Y ahora ya es el ingeniero...

Dos cosas llaman mi atención: primero, la suposición de que *ella* está acostumbrada a vivir descalza y a tener los pies sucios, lo que me lleva a pensar en el imaginario que se construye en torno al contexto de su trabajadora como uno donde la tierra abunda y en donde a la gente no le “importa” vivir así, porque ya está *acostumbrada*. Vivir en contextos rurales evidentemente implica un contacto cercano con la tierra, con el campo, con los recursos naturales y esto no es ninguna revelación. Simplemente es un modo de vida y efectivamente es, en muchos sentidos, diferente al contexto urbano, pero hay un prejuicio implicado en el hecho de convivir con tanta naturalidad con la tierra. Segundo, la transición de pasar de

los pies descalzos a adquirir el título de ingeniero. Esto justamente refuerza la primera idea que sutilmente asoma el prejuicio de la convivencia con la tierra. “Haber estado descalzo” es entonces símbolo de la pobreza, del origen popular y humilde y Diana mira como algo destacable y deseable el dejar atrás los días de andar descalzo para convertirse en un ingeniero; “ahora ya es *el ingeniero*”.

El otro día la veo y llevaba unos tacones que cada vez que subía y bajaba las escaleras se iba a dar un trancazo, y yo nada más la veía chancleando y en eso la veo que decide quitarse sus zapatos y empezó a trapear toda la cocina descalza, cosa que no me pareció tan *cool*, pero ya no le dije nada...

¿por qué no le dijiste nada? ¿o por qué te molestó?

No, no me molestó, pero simplemente pues, no sé (Rocío, 28 años)

Pareciera que los pies son motivo de mucha ansiedad: su desnudez, el chancleo, los peligrosos tacones, su contacto con la tierra ¿por qué tanto énfasis en esta parte del cuerpo? ¿será porque frecuentemente está en contacto con el suelo, con quién sabe qué cosa que pisas a diario? Los pies representan una de las vías más fáciles para contaminar, para entrar en contacto con cuerpos, elementos, e incluso, lugares, que no debieran de ser tocados.

En este sentido se incorpora el hostigamiento o el abuso sexual el cual se insinúa en una de las entrevistas como algo que ocurre. Existen estudios (Viviano, 2007) y proyectos audiovisuales (Zamora, 2013) que indagan y denuncian esta terrible situación a la que se enfrentan las mujeres en el trabajo doméstico pagado. La estigmatización del cuerpo de la trabajadora doméstica puede llegar a tener repercusiones tan graves como el “justificar” de cierta manera el hostigamiento

sexual por parte de los varones de la familia. La dimensión sexual del racismo mexicano se hizo visible en una cultura en la que las “sirvientas”, sobre todo indígenas, se veían obligadas a hacerles favores sexuales a los hijos del patrón (Gómez y Sánchez, 2012). En este sentido, si su cuerpo es considerado en el imaginario como aquel que no debiera ser tocado, cuando efectivamente se hace, aunque sea sin consenso, entonces se interpreta como un “privilegio” o un “favor” para ellas. Durante las observaciones, cuando se mencionó este tema, escuché que un hombre comentó: “ay, por favor, a las muchachas bien que les encanta” (Diario de campo, noviembre 2016).

V. DIFERENCIAS CULTURALES IRRECONCILIABLES. PATRONAS Y TRABAJADORAS DOMÉSTICAS

La autopercepción que tienen las empleadoras, así como la percepción que tienen sobre sus trabajadoras, están fundamentadas en la noción de que las diferencias culturales que las separan son absolutamente irreconciliables. Dichas culturas se estratifican también bajo la lógica de jerarquización social-racial en donde lo popular o lo indígena se inferioriza frente a la cultura occidental. Para analizar este capítulo recurriré a la noción del *pensamiento abismal* desarrollada por Santos (2009) y a la dicotomía modernidad/colonialidad que me permiten aproximarme mejor a entender lo que he denominado “las diferencias culturales irreconciliables”, ya que justamente la relación entre patronas y trabajadoras domésticas es la reproducción constante en la cotidianidad del hogar, del pensamiento abismal.

Este concepto se entiende como un sistema divisorio de la realidad social en dos universos, uno visible y el otro invisible. El universo visible se impone como verdad universal a expensas del otro universo que es negado con su invisibilidad, porque el pensamiento abismal no permite la presencia de ambos universos en el mismo lado de la línea divisoria. De tal manera que lo que hoy conocemos como modernidad, se construye a través de dos distinciones: una visible y en una tensión constante de regulación y emancipación social; y otra, invisible, que aplica para la zona colonial y que consiste en una dicotomía entre apropiación y violencia.

Es así como Santos (2009) explica por qué el pensamiento moderno es un pensamiento abismal y por qué entonces, no podemos hablar de modernidad sin colonialidad; entablando un vínculo indisociable entre ambas realidades en las que la modernidad se construye y se auto-elogia a expensas del despojo y la estigmatización de la población colonizada. Si la modernidad es sinónimo de orden y progreso es porque lo colonial es el sitio en donde ocurren “prácticas mágicas incomprensibles”. La modernidad es siempre respecto de la colonialidad; la modernidad no es pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil, es la coexistencia de ambos mientras que “lo colonial es el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de derecho y conocimiento son construidas” (Santos, 2009, p. 165). Hablando en términos de identidad, la identidad moderna que se adjudican las empleadoras a través de su blanquitud y de su ascendencia europea, necesita de la existencia de la identidad colonial para existir—adjudicada a sus trabajadoras domésticas por su origen popular y/o indígena—de la misma manera en que la modernidad se erige sobre la colonialidad. Sin colonialidad no hay

modernidad y esto es algo central para entender la simbiosis detrás de la construcción del imaginario de las empleadoras sobre sí mismas.

Esta dinámica se reproduce dentro de la misma zona colonial y Santos (2009) lo ha explicado cuando habla del Sur como metáfora del sufrimiento humano que ha sido generado por el colonialismo y el capitalismo pero que no necesariamente obedece a una distribución global geográfica ya que en el Norte global también hay un Sur metafórico y por su parte “el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos” (p. 12).

Es así como se explica que la relación entre empleadoras y trabajadoras domésticas en Puebla, esté fundamentada bajo la lógica de la modernidad/colonialidad, en donde las trabajadoras domésticas debido a su origen popular e indígena representan la antítesis del ser humano moderno. Mientras tanto, las empleadoras, mujeres que se asumen como descendientes de europeos y por lo tanto “blancas”, se ven en la imperante necesidad de reafirmar constantemente la distinción que existe entre ellas y sus trabajadoras a través de redibujar la línea abismal que las separa. Esto refuerza la existencia de dos universos, en donde uno alimenta al otro.

Las líneas abismales se redibujan entonces a través de discriminación racial y cultural y esto se convierte en uno de los fundamentos de los mecanismos de diferenciación de un sistema de clase racializado. Por lo tanto, aquí entra en juego otro factor: la racialización de la pobreza como una línea abismal que debe ser reforzada para no desdibujarse nunca. Si los negros, indios o migrantes permanecen en situación de pobreza, siempre habrá una razón más allá del racismo

para justificar la distancia, ya que, aun cuando éste constantemente encuentra nuevos mecanismos para funcionar, en ciertas ocasiones se vuelve insostenible por su absurda naturaleza decimonónica. Sin embargo, no ocurre lo mismo frente a la pobreza debido a que ésta aparentemente es una condición más simple y menos cuestionable y es común que se asuma fácilmente entre la gente desde una visión funcionalista en donde hay ricos y hay pobres dentro de un sistema. A. De Lomnitz (2016) habla de la condición simbiótica entre la marginalidad y el sistema como “una especie de complicidad del subdesarrollo” (p. 30) y cuestiona los estudios sobre pobreza de Lewis (1966, citado por A. De Lomnitz, 2016) porque precisamente se enfocan demasiado en el sistema de normas y valores y no consideran la base económica ni la organización social, haciendo parecer que la “cultura” es una causa de la pobreza. “El pobre no puede salir de la pobreza porque su ‘cultura’ se lo impide. Si fuera más limpio, más estudioso, más sobrio, más honrado, quizá progresaría” (A. De Lomnitz, 2016, p.24).

De esta manera, las líneas divisorias están doblemente blindadas, primero por la “raza” y después por la pobreza, para asegurar que cada quien permanezca en el lado de la línea al que pertenece, ya que, la preocupación consiste en que nadie esté “fuera de su lugar” porque eso resquebrajaría la funcionalidad del sistema clasista y racista. La cuestión fundamental sería que si la “raza”, la pobreza, el salvajismo, los dioses, lo popular y lo irracional desaparecieran de alguna manera ¿Podría sostenerse la actual modernidad si el “otro no-moderno” (el colonial) dejara de existir?

El desconocimiento del otro

Yo sí me he sorprendido de que puedo estar platicando con ella súper a gusto (...) pero, por ejemplo, si un día ella me da su opinión sobre algún tema, pues ya no quiero pensar: “es que Tere sí sabe porque se ve que en *su comunidad* es muy chingona”, ¡No! Ella es chingona en el mundo, no sólo en su comunidad! (María José, 27 años)

A pesar de la cercanía física que supone el servicio doméstico, la trabajadora permanece como desconocida ante los ojos de la patrona. En la mayoría de los casos se desconoce su lugar de origen o su lugar de residencia, y en general, su cultura. Solamente una participante pudo nombrar el lugar de origen de su trabajadora. Algunas de las respuestas fueron: “de Puebla, pero como de ahí, de un barrio bajo”, “de la sierra”, “de entre Puebla y Veracruz” y otras simplemente se refirieron todo el tiempo al lugar de origen como “su pueblo” o “allá en su casa”. Lo que ellas hacen, viven o dicen puede ser fácilmente rechazado porque se percibe como diferente e incomprensible. La otredad se manifiesta como incomprensible e inferiorizada, o, como lo expresa María José, se reconoce sólo en cierta medida. Es decir, el contexto y el origen rural, popular y/o indígena de la trabajadora, no permite reconocerla como un ser inteligente universalmente; siempre se reconoce su inteligencia, belleza o habilidades, pero considerando justamente su contexto y su origen como si fuera algo que las coloca en desventaja. Esto se ilustra bien en la expresión “para ser muchacha, es bastante lista”. Este contexto se construye en el imaginario a partir de lugares comunes o de prejuicios que contribuyen a la estigmatización de la trabajadora doméstica. También desde una especie de dolor por mirar la pobreza que convierte su realidad en traumatizante: “Su casa no tenía

ni ventanas, era como una sábana...o sea, no, horrible, con unas condiciones de vida terribles”.

Detrás de las palabras, de las descripciones y de las reacciones, las patronas me dejan vislumbrar el profundo desconocimiento que hay en torno a sus trabajadoras como sujetos, pero también a su mundo, a su realidad. Quizás también hay un deseo de ignorar o rechazarlo. Esta realidad se presenta en algunos casos como enigmática debido a la falta de referencias o a las referencias construidas desde los prejuicios establecidos en el imaginario para aproximarse a su cultura, por lo que solamente se puede hacer desde la mirada que jerarquiza y discrimina formas de ser y de existir que son diferentes a las suyas. Lo diferente pues, se asimila en algunas ocasiones a través del rechazo, en otras a través de la risa burlona o de la mirada curiosa que exotiza la pluriculturalidad de México precisamente porque la desconoce.

Ella hablaba una lengua ¿no?

Sí, ella hablaba totonaco, eran pues, de la sierra de...no me acuerdo específicamente de dónde pero sí, o sea sí, sí la catalogaría como... al principio no nos entendíamos porque hablaba tres palabras de español y de repente “tlantlantlan” (...)

Y ustedes ¿qué decían? ¿les daba risa?

Obviamente al principio sí (ríe levemente) y además como estábamos chiquitos, o sea, obviamente era molestar (ríe levemente) ya después ya me tienes a mi diciendo “¿me enseñas?” (risas)

Rocío de 28 años me comparte este recuerdo de cuando vivía en casa de sus padres. Antes yo le pregunté cómo catalogaría a su trabajadora actualmente y me

dijo “como mestiza”, pero después hizo alusión a Ana, quien trabajó en casa de sus papás cuando ella era adolescente. Quiso referirse a ella para decir que era una mujer indígena, sin embargo, no termina la frase porque no quiere pronunciar la palabra “indígena”. ¿Por qué incomoda esta palabra en los labios de algunos? ¿Por qué será que fluye mejor la palabra “indio” cuando se utiliza de manera peyorativa? La lejanía con el mundo indígena es tal, que ni siquiera se puede pronunciar y el único elemento para acercarse a él es la risa que matiza la incomodidad que supone su presencia. En otros casos la incomodidad de entrar en su mundo va más allá de la risa y se torna en algo más parecido a un suplicio, como lo relata Luz de 55 años.

¿Atole? Yo no puedo con el atole, es lo peor que me puedes hacer, ¡lo peor!, y entonces le inventé: “no Cristy, es que tengo una diarrea tremenda” (risas) y entonces comí conchas y conchas porque a mí ese pollo de dudosa procedencia ¡no puedo!... y me querían regalar una gallina, ¡me la querían dar para que la mate yo y la cocine!, le dije “Cristy por favor, ¿tú crees que la voy a poder matar? No, por favor no me hagas esto”, entonces me regalaron la pata de un cerdo de este tamaño...

Y ¿qué le hiciste?

Pues (baja la voz), se las di [a sus trabajadoras] para que se la fueran comiendo. (Diario de campo, diciembre 2015).

Suposiciones infundadas respecto al otro

Con base en el desconocimiento absoluto del otro y tomando como referencias cuestiones arraigadas en el imaginario sobre las trabajadoras domésticas que

generalmente no obedecen a la realidad y que más bien estigmatizan, además de homogeneizar, se desarrollan una serie de suposiciones sin fundamento. Estas recurren a la generalización, pretendiendo conocerlas, y naturalizando características peyorativas como el ser mentirosas, abusivas y resentidas, atribuyéndoselo a una cuestión cultural.

La principal idea subyacente es la de su naturaleza abusiva, frente a la cual se deben desarrollar mecanismos para “defenderse”. Es importante mencionar que esta característica no se les atribuye únicamente a las trabajadoras por el factor aislado de ser “muchachas”, sino que se asocia regularmente a su origen popular y/o indígena. La “gente naca” supuestamente se distingue por ser abusiva, gandalla. “A mí me choca la naquez fea, la gente chafa, eso de que aquí todo sea el gandallismo, el tranza, eso no me gusta [de los mexicanos]”, me dice una señora de 57 años que, a pesar de ser mexicana, se ufana de que la gente le habla en inglés (por su aspecto europeo-anglosajón) cuando hace viajes nacionales.

Si tomamos en cuenta la característica simbiótica que hay detrás de la construcción de la autopercepción de estas mujeres respecto a la de sus trabajadoras domésticas, podemos decir que cuando se les atribuye esta naturaleza abusiva a las trabajadoras, ellas entonces se reafirman a sí mismas como nobles y honestas. “Yo siento que ellas están muy resentidas entonces la pagan con quien sea, entonces si yo soy buena gente pues se quieren pasar de listas”, comenta Adriana de 58 años. La naturaleza abusiva se puede legitimar a través del

resentimiento¹⁷. Por supuesto que puede haber trabajadoras abusivas, pero al igual que como existen empleadoras abusivas y médicos abusivos y pacientes abusivos y autoridades abusivas. El problema es asegurar que alguien *posee* esta cualidad como algo inherente a su ser y construir estereotipos, contribuyendo a la estigmatización del grupo.

Hay veces que me gustaría decirle “Tere ¿quieres una quesadilla?” pero no me atrevo, no sé por qué...lo máximo es “Tere ¿quieres un té?” y pongo a hervir agua para las tres, pero nunca le ofrezco algo más porque me da pena ... ¡me da pena!

¿Por qué? ¿Porque crees que ella se va a incomodar?

Creo que ella me va a decir “no, gracias” ... es que eso también es por parte de mi mamá, ella a lo mejor me dice “no le digas porque entonces al rato...” ¿Ya sabes?... “al rato le vas a hacer tú las quesadillas” y yo pienso “¿qué tiene que ver eso?” pero a lo mejor y sí tiene razón porque luego hay gente abusiva pero también depende de las personas. (María José, 27 años)

Detrás de la idea de la naturaleza abusiva, que a María José no convence por completo y que sin embargo subyace en su actuar al no atreverse a prepararle una quesadilla por el miedo a que se “mal acostumbre”, se puede notar también un miedo implícito a transgredir las jerarquías y que esto trastoque la autoridad que

¹⁷Navarrete (2016a) explica que la desconfianza hacia el mestizo es producto de los “fantasmas del mestizaje”. Esta desconfianza se constituye a través del constante temor a que el indio recién “mestizado” quiera vengar su supuesto odio y resentimiento por haber sido conquistado.

debe persistir. Es decir ¿qué pasaría si Tere responde que sí quiere una quesadilla? ¿acaso no es María José quien realmente se incomodaría?

Mientras que el abuso y la naquez se naturalizan como parte de la cultura popular e indígena, por su parte la cultura occidental—la modernidad—se legitima como la portadora de las cualidades que sí son deseables. Si lo popular y lo indígena se materializa en la piel morena, lo occidental y lo moderno lo hace a través de la piel “blanca” o de la “blancura”, que en México “no es propiamente un rasgo físico, sino un espacio imaginario en la vida social al que se adscribe una infinita serie de cualidades positivas, de privilegios y de poder, de riqueza y de capacidad de consumo, a los que todos los mestizos aspiran o deben aspirar” (Navarrete, 2016a p. 154).

Esto se puede entender bien a partir del concepto de *blanquitud* que desarrolla Echeverría (2011), quien explica que la *blanquitud* inicialmente no es una identidad racial, aunque sí considera ciertos rasgos étnicos del “hombre blanco”. Sin embargo, los rasgos más importantes de la *blanquitud* son de tipo ético y tienen que ver con un tipo de comportamiento y un tipo de estrategia de vida. El ser humano moderno y capitalista tiene una apariencia blanca—condición imprescindible de la identidad civilizatoria capitalista—pero no es una blancura de piel forzosamente y sin embargo es visible a los demás a través de actitudes, el lenguaje, la productividad del trabajo.

Echeverría (2011) habla también de la “paradoja de una nación ‘de color’ y sin embargo ‘blanca’” para enfatizar en que la identidad nacional de la mayoría de los países no europeos siempre tiene como rasgo esencial la *blanquitud* ya que es una exigencia de cualquier nación moderna. La *blanquitud* de su población es necesaria

para poder operar bajo la lógica capitalista, aun cuando éstos no sean países con una población predominantemente blanca. Sin embargo, como señalé anteriormente, el color de la piel juega un papel muy importante para pertenecer a "la sociedad poblana".

Otras de las suposiciones infundadas más recurrentes fueron que el robo, la mentira y la inferioridad son cuestiones culturales.

Por ejemplo, el tema de ser mentirosas es cultural totalmente, por ejemplo: "Oye Rosy ¿qué pasó?" "no, es que fíjese que cayó una vaca y entonces se la comió el perro y luego la escupió y pues se murió" ...es como de nervios, entonces vomitan una sarta de mentiras...como que no tienen la educación de enfrentar el problema y usar la honestidad (...) O también lo veo en todos mis trabajadores: ¡roban!, no es por malas personas, ni porque quieran molestarte, es una cuestión que ellos aprenden que está bien, que es un estilo de vida y es cultural, así es, o sea, no piensan que está mal, piensan que está bien porque todo mundo lo hace y todo mundo en su familia es así (...) entonces sí he visto que a veces se han dado cuenta que no hay bronca, que no hay que robar, a veces hay que pedir, pero es algo que no mucha gente se los enseña y luego es su estilo de vida porque de donde vienen pues no hay esa posibilidad.

En esta apreciación de Diana vemos cómo la trabajadora doméstica está inscrita en su imaginario a una cultura que escapa a su ocupación. En este sentido las trabajadoras pertenecen a la misma cultura popular a la que pertenecen

personas que realizan otro tipo de ocupaciones consideradas marginadas¹⁸ como, en este caso, albañiles. Nuevamente vemos la asociación entre pobreza, marginación y cultura en donde la educación se manifiesta como la vía para acceder a ciertos valores como la honestidad. Diana se muestra condescendiente ante el robo y la mentira porque entiende que es algo inherente a ellos, que está en su “naturaleza” y se asume así, sin problematizarlo más y sin sospechar de la posible implicación que ella pudiera tener como patrona en esa supuesta dinámica de robos y de mentiras. Una vez más la simbiosis entre la construcción de un imaginario y el otro se hace presente: si el robo y la mentira es cultural en *ellos*, en *nuestra* cultura esto es algo reprobable. ¿Por qué será que las características peyorativas se naturalizan solamente en *su* cultura? ¿Será que el atribuir tantas negatividades al “pueblo”, permite encubrir o legitimar los vicios de la clase social a la que pertenecen las empleadoras? En todo caso, aparece que el desconocimiento del otro, orilla a la generalización e impide mirarlo como un sujeto.

De la falsa bondad o la condescendencia

Utilizo la condescendencia en su acepción del inglés—*condescending*—que se refiere al trato “amable” desde la superioridad. Partiendo de que la cultura de las trabajadoras se percibe como inferior y que se le atribuyen las características peyorativas que ya he mencionado—contribuyendo y reforzando su

¹⁸Debido a que no están calificadas y a que son devaluadas por el mercado laboral urbano (A. De Lomnitz, 2016).

estigmatización—las empleadoras entonces, las miran a ellas con condescendencia. Las patronas entienden que “no son malas personas”, sino que no han tenido la oportunidad de conocer una forma de vida distinta a la que su terrible cultura las ha predestinado; “nadie les ha enseñado lo contrario”. Así, se construye una mirada condescendiente en torno a la trabajadora en donde siempre su contexto (aunque este se desconozca realmente) y su falta de oportunidades son factores que median su percepción.

Debido a la falta de oportunidades para “superar” su terrible realidad, una de las pocas maneras de hacerlo es a través de estar en contacto con otras formas de vida más “dignas”; quizás estando cerca se les “pega” algo bueno¹⁹. Por supuesto que las portadoras de esa forma de vida más digna son las patronas, quienes abanderan los valores de la modernidad-blanquitud a los que el resto de la población debiera aspirar. Así, las empleadoras piensan que cuando sus trabajadoras entran en contacto con su vida, les están realmente “ayudando”, les están “dignificando” porque ellas representan la única posibilidad de acceder a la “decencia”. Siguiendo esta lógica, las trabajadoras son miradas como seres a quienes hay que “enseñar” y esta es una especie de responsabilidad que ellas asumen. “Ahora ya está sana, ya sonrío, ya platica y es simplemente porque ella tenía un estilo de vida (...) o nunca nadie le demostró que podía ser cariñosa” (Diario de campo, marzo 2016).

Las portadoras del conocimiento son pues las empleadoras. Su estilo de vida y lo que ellas hacen representa automáticamente un canal de aprendizaje para las trabajadoras sin cuestionar en qué sentido realmente pueden aportar o no a sus

¹⁹Nuevamente se recurre a la idea de que la cercanía física es capaz de contagiar.

vidas. Ellas asumen que su vida ya es digna de admirarse, o de ser “imitada” por las trabajadoras porque automáticamente se asume que su vida es *mejor* y esto es porque su vida y su cultura es *mejor* a la de ellas. “Pienso que mi vida también los ha influenciado y los ha ayudado de cierta forma” (Diario de campo, marzo 2016) esto se afirma sin siquiera cuestionarlo ¿por qué mi vida contribuiría a la suya? ¿en qué manera y bajo qué criterios podría yo llegar a influenciar su vida?

Esta percepción contribuye a legitimar la relación asimétrica de superioridad que se expresa en este caso a través de la condescendencia, así como la autopercepción de superioridad que se reafirma respecto al otro inferiorizado. Esto se expresa a través de la necesidad de “enseñarles” a vivir, que ya había mencionado, así como de la autoregulación de temas de conversación para no hacerlas “sentir mal”, de un egocentrismo latente que se alimenta de saber que la cercanía es un privilegio para ellas y una forma positiva de influencia en sus vidas. Aquí se recurre nuevamente a la idea de los cuerpos que no deben ser tocados, pero que, si llegan a hacerlo, resulta en un privilegio para el que es percibido como inferior o “no digno de ser tocado”. La condescendencia media también la manera en que las empleadoras perciben las cualidades de sus trabajadoras, como bien lo cuestionaba María José, siempre vinculándolas a las debidas consideraciones que su contexto implica.

Lo que tiene bueno Rosy es que es viva, es lista, entonces tanto es positivo porque piensa, pero también hay que traerla corta...o sea a veces me pide permiso y sí le doy permiso, pero el otro día me pidió permiso y al otro día llegó tarde y le dije “ahora sí no” (Carmen, 82 años)

VI. TENSIÓN ENTRE MATERNAJE Y RELACIÓN LABORAL

Espacio privado y espacio público: el entre-lugar

Actualmente el empleo doméstico lo entiendo como una tensión constante entre el *maternaje* y la lógica laboral. El maternaje o maternalismo está relacionado inicialmente con la noción de paternalismo cuyo origen se remonta a la tradición feudal en donde el Señor (o empleador) se hacía cargo de brindar protección y acompañamiento a sus siervos a cambio del trabajo y la lealtad de estos (Rollins, 1986). Esta es una característica constituyente del empleo doméstico en otras partes del mundo también, como lo ha revelado el estudio que Ray y Qayum (2009) realizaron en Calcuta, India, en donde concluyen que el intersticio entre feudalismo y capitalismo ubicado en los imaginarios sociales es parte de la cultura de servidumbre en aquella ciudad.

Sin embargo, Rollins (1986) hace una importante acepción de ambos conceptos para puntualizar en que el término correcto es el de maternalismo (y no paternalismo), enfatizando en que la diferencia entre ellos va más allá de una diferencia semántica ya que los conceptos no son equivalentes debido a que la posición dentro de la estructura jerárquica que ocupan las mujeres y los hombres en la sociedad evidentemente no es la misma. En este sentido, el paternalismo “es el aspecto que se relaciona con el intercambio de protección patriarcal a cambio de servicio y lealtad; el maternalismo por otro lado, es un concepto relacionado con los roles de apoyo intrafamiliar como el cuidado, el amor y el atender necesidades afectivas” (p. 179, la traducción es mía).

Para el análisis de este capítulo, yo entiendo el maternalismo como un mecanismo para entablar una relación entre trabajadora y empleadora que permite evadir de manera “cordial” obligaciones laborales, escondiendo diversas formas de explotación a cambio de algunos apoyos, protección y cuidado. El maternalismo resulta como una herencia de la relación feudal-colonial que se estableció a través del paternalismo y de la autoridad del Señor, pero que ahora ha sido trasladada a la figura del ama de casa o de la empleadora; tomando en cuenta siempre que la jerarquía social patriarcal subyacente no hace equivalente la autoridad que pudiera llegar a tener la mujer con la del hombre. En este sentido Rollins (1986) explica que, aunque la mujer en la mayoría de los casos representa la autoridad directa para las trabajadoras por ser quien generalmente se encarga de administrar el hogar, ellas no son la autoridad máxima del hogar y las trabajadoras lo saben. Así, ellas han tenido que acostumbrarse a rendir cuentas y lealtad a una “autoridad secundaria” para poder subsistir dentro de esta sociedad patriarcal.

El otro aspecto a considerar para el análisis de este capítulo es lo que llamo la lógica laboral. Esta es la que atiende al discurso más reciente que tiene que ver con lo empresarial y el individualismo y en donde aparentemente la empleadora busca apeгarse más a lo que dicta la ley en cuanto a los derechos laborales de las trabajadoras domésticas. De esta manera, la tensión de la que hablo, entre el maternaje y la lógica laboral, se refleja en la relación y en la manera en que las empleadoras la perciben, como una oscilación entre ambos mecanismos. La pauta está marcada siempre por la patrona, ya que es quien ostenta la autoridad para decidir o imponer las reglas bajo las cuales se llevará a cabo la relación con su trabajadora.

Les podemos pagar lo que se nos pega la gana, no pueden tener seguro social, les podemos hacer trabajar más de 12 horas, no nos importan sus días importantes porque para nosotros los nuestros son mucho más importantes, entonces en Navidad tienen que trabajar, el día de la madre tienen que trabajar (Adriana, 58 años).

Adriana reconoce el poder que las empleadoras tienen para decidir las condiciones laborales bajo las cuales se llevará a cabo la relación, pero esta declaración sirve para dar cuenta también de que, si bien las empleadoras saben y conocen, aunque sea a grandes rasgos, sus obligaciones y los derechos de sus trabajadoras, esto no significa que forzosamente los cumplan. De hecho, existe la creencia de que otorgar vacaciones, días de descanso o permisos para faltar es algo poco recomendable puesto que “se malacostumbran”.

Quisiera retomar la paradoja respecto a la denominación de *empleo doméstico* que ya he mencionado antes para enfatizar en que la dicotomía tradicional que divide entre lo público y lo privado, puede ser transgredida. En este sentido, el *empleo doméstico* nos muestra que hay relaciones sociales que pueden llevarse a cabo en ambos espacios a lo que Miranda (2014) ha llamado pertinentemente “entre-tiempo” y “entre-lugar”. La tensión que propongo analizar entre el maternaje y la relación laboral encuentra un paralelismo con esta dicotomía de lo público y lo privado. Sin embargo, cuando se mira la posibilidad de ocupar ambas dimensiones de manera simultánea—gracias al “entre-tiempo” y “entre-lugar”—parece más pertinente la aproximación a la complejidad que el empleo doméstico supone, justamente por esa ambigüedad. De hecho, su propia

denominación ya hace alusión a ella; “empleo” por un lado remite a lo “público”, mientras que lo “doméstico” tiene una fuerte connotación de lo “privado”.

De esta manera, pongo a consideración tres aspectos del trabajo doméstico actualmente. El aspecto privado se puede relacionar con un espacio legítimo de impunidad que se protege desde el poder debido a que el Estado no puede interferir en él (Miranda, 2014) y en el que la trabajadora siempre está sujeta a la voluntad de los patrones respecto a su salario, prestaciones y condiciones de trabajo. Así mismo, hay que considerar que la relación de maternaje se da justamente en este espacio, en donde, muy de acuerdo a la lógica señorial, la relación se entabla entre una especie de “señores” y “siervos”.

Por lo que corresponde al aspecto público nos enfrentamos a los esfuerzos por “sacar” del ámbito privado al empleo doméstico para trasladarlo al público, y de esta forma facilitar el acceso a ciertos derechos laborales. Como ya hemos visto, queda mucho camino por recorrer para lograrlo, puesto que hasta hace seis años el CONAPRED (2011) demostraba a través de una encuesta que el número de trabajadoras que cuentan con derechos como vacaciones, aguinaldo, seguro social o contrato laboral era realmente bajo. Esto nos habla de que son pocas las empleadoras que se han incorporado de lleno a esta lógica laboral la cual supone *garantizar* por ley ciertas condiciones, lo que nos lleva a pensar que siguen optando por un esquema afín al del maternaje en donde todo está sujeto a su consideración, colocándolas generalmente en una posición ventajosa respecto a sus trabajadoras.

Esto nos lleva entonces a ubicar el empleo doméstico actualmente en un espacio híbrido, en una política del entre-lugar y el entre-tiempo (Miranda, 2014) ya que no podemos hablar de la dicotomía público/privado como espacios objetivos ni

cerrados. En realidad, ambos se cruzan constantemente y juntos componen un escenario bastante complejo en el que aún queda del maternaje la actitud infantilizante y la idea de que ellas no son dueñas de su propia vida sino una extensión de la familia, mientras que sus derechos no se pueden garantizar dado que no existen los mecanismos para hacerlo. De tal manera que, quienes se han visto favorecidas por esta tensión son las empleadoras, quienes utilizan este modelo para justificar decisiones y actitudes bastante turbias y cuestionables, mientras que las obligaciones que por ley les son otorgadas se evaden en el marco de la ausencia de vías institucionales para garantizar su cumplimiento.

Maternaje: Estado garante fallido, protección y lealtad

El maternaje es una relación compleja que involucra “cariño, la explotación económica, respeto y faltas de respeto, dependencia mutua, un fuerte interés propio, intimidad sin comunicación genuina y protección mutua” (Rollins, 1986, p. 178, la traducción es mía). Dentro de su propia complejidad y ambivalencia, puedo observar que de una u otra manera también es un sistema que “beneficia” a ambas partes de diferentes maneras. Frente a la ausencia de un Estado garante, es probable que las trabajadoras buscaran acceder a educación, salud y protección legal a través de sus empleadoras, mismas que a cambio obtenían lealtad, servilismo y la legitimación de su autoridad, al tiempo que satisfacían su deber de ayudar al prójimo. Aunque no en todos los casos opera de la misma manera y aunque existen variaciones según las empleadoras, sí pude observar un cierto paralelismo entre las experiencias de las adultas mayores. Su percepción y sus experiencias coinciden en este tipo de intercambio contractual.

Por ejemplo, hay esa parte triste de decir “Soco viene acá, está viviendo con nosotros, no se casa, ya dedicó aquí su vida”, pero al mismo tiempo Soco era el conducto de toda esa familia, diez hermanos, en donde cualquier cosa que pasaba tenían la protección de mis papás (...) mi mamá no sabes cómo defendía y protegía eso y como mi papá era abogado y mi mamá era bravísima (...) otra de las muchachas de Acatzingo, algo pasó, no me acuerdo qué y su prima estuvo en mi casa como seis meses viviendo...o sea lo que conseguías era la protección de la familia, yo creo que era también esa relación de compadrazgo porque tu no ibas a dejarlo, ¡imagínate!

Aquí Susana de 71 años comparte el recuerdo que tiene sobre la experiencia de las trabajadoras en casa de sus padres, dejándonos mirar la lógica que había detrás de esas relaciones de muchísimos años, en donde incluso las trabajadoras llegaban a morir en casa de sus patronos y a ser enterradas en la cripta familiar. Frente a la falta de recursos económicos y legales para garantizar su seguridad y su salud, las trabajadoras buscaban satisfacer estas necesidades a través de sus empleadores, reforzando la relación feudal de protección a cambio de lealtad. A. De Lomnitz (2016) explica bien que uno de los mecanismos de transacción a través de los cuales la población marginal urbana en Latinoamérica sobrevive, es el de la reciprocidad, que consiste en “el intercambio de favores y regalos que es consecuencia y parte integral de una relación social” (p. 25). En palabras de A. de Lomnitz, los marginados han creado un nicho ecológico para poder enfrentar la dificultad de adaptarse a un medio hostil y a suplir la falta de seguridad social a través de *redes de intercambio* entre parientes y vecinos. Los marginados echan

mano de uno de los pocos recursos que poseen para subsistir: sus recursos sociales.

En este sentido, las empleadoras no constituyen un elemento activo dentro de la reciprocidad, pero sí pueden considerarse parte de los recursos sociales a los que las trabajadoras recurren en busca de ayuda, además de parientes y vecinos. Es común que las trabajadoras soliciten favores como préstamos personales, que obtengan regalos (nuevos o usados) o que soliciten apoyo de sus empleadoras para su vida social a través del padrinazgo. La idea de “tener que ayudarlas” de alguna manera subyace en el imaginario motivado por el deber cristiano, por la condescendencia y por saber que ellas representan una de sus pocas alternativas para poder subsistir.

Además de todo yo digo “si las muchachas no nos piden a nosotros, ¿a quién le van a pedir?”, o sea, no le puede pedir al banco y yo siempre he dicho “si tú tratas bien” ... o sea, las señoras se quejan siempre de sus muchachas pero yo digo “oye pues si tú tratas bien a tu muchacha, va a tratar bien a tu hijo”, o sea para mí lo más importante son mis hijos entonces yo quiero que estén bien las muchachas, pero con el sueldo que les pagamos (...) “señora tengo que comprar uniformes de mis hijos”, o sea ¿a quién le puede pedir dinero? (...) yo siento que es mi deber—mi esposo no (leve risa)—pero yo sí siento que es mi deber, digo, pues si ya trabajan contigo, o sea ¿a quién pueden acudir más que a ti?

Adriana de 58 años entiende bien que ella forma parte de los recursos sociales a los que su trabajadora puede acceder, aunque su esposo no opina lo mismo. Esto es interesante porque permite visualizar la compleja cercanía entre trabajadora y empleadora que el maternaje facilita, así como el desacuerdo que existe en torno al grado de responsabilidad respecto a la trabajadora doméstica entre la autoridad (el esposo) y la autoridad secundaria (la esposa) (Rollins, 1985). Quizás lo más interesante de esta declaración sería notar que, a pesar de que Adriana está dispuesta a ayudar a su trabajadora con un préstamo para los uniformes escolares de sus hijos, ella manifiesta claramente que no es una ayuda desinteresada. Aquí se observa bien la manera en que opera el maternaje: a través de un interés propio que se busca satisfacer a cambio de algo en un acuerdo implícito y aprovechando las carencias del Estado para proteger a los más desfavorecidos. El intercambio en este caso está constituido por un préstamo económico a cambio de un buen cuidado de los hijos. Este “acuerdo” ocurre de manera implícita e imaginaria desde el razonamiento que hace Adriana, ya que los términos del intercambio no los explicitó ni los discutió con su trabajadora y sin embargo ella está motivada a ayudar porque espera algo a cambio de lo que ha ofrecido.

Del maternaje al cinismo: Una diferencia generacional

La actitud “feudal” es muy clara entre las adultas mayores a las que entrevisté, quienes se muestran más cómodas y familiarizadas con este tipo de relación. Ellas relatan que cuando eran niñas se usaba mandar a las hijas y a las sobrinas de las trabajadoras a la escuela de monjas, a las trabajadoras les permitían asistir a clases

de corte y confección por las tardes para que aprendieran un oficio o a la escuela de adultos del INEA. Susana de 71 años y sus hermanos, por ejemplo, entienden bien la importancia del padrinzgo y han aceptado ser padrinos de varios niños. “Tú te comprometes hasta a colocarlo...claro, sí, sí, así hacen las bodas y las fiestas, es un sistema muy bonito comunitario, pero hay una responsabilidad también de colocación”. Sin embargo, entre las empleadoras más jóvenes prevalece una renuencia a adquirir este tipo de compromisos y no se reconocen como responsables directas de sus trabajadoras ni pretenden serlo.

O sea, te escogen de madrina para que pagues ¿ya sabes? Y a mí el otro día me echó indirectas Rosy: “sí porque entonces la madrina no sé qué” y yo le dije “ay no, a mí me chocan esas cosas, yo no puedo con eso”, como diciéndole “No, ni se te ocurra”, porque entonces al rato (...) porque aparte es un abuso, la madrina de velación paga la boda y paga el alcohol, paga no sé qué...porque será chafita, pero van 800 personas, o sea ¡a nosotros nos chingaron cuando nos escogieron! (Diana, 29 años)

A diferencia de Susana, Diana percibe el padrinzgo como un abuso, como una manera de obtener dinero fácil, “¡a nosotros nos chingaron!”. Sin embargo, ella no se aleja completamente de las prácticas que tienen que ver con apoyar en cuestiones de salud o educación.

¿Y en qué sentido crees que tú has tocado sus vidas?

Igual en un futuro al hijo de mi muchacha pues ofrecerle una educación gratis (...) por ejemplo, la hija de Ernesto, el chofer, tiene psoriasis entonces la llevamos al doctor y ya se le está quitando (...) no sé, son

cosas sencillas pero que hacen la diferencia...mis papás le han pagado clases de estilismo y esas cosas a varias muchachas y escuela también (Diana, 29 años)

A pesar del cambio generacional, la noción de “ayudarlas” es consistente, aunque por supuesto siempre la ayuda está sujeta a la consideración de los patrones, y en este caso hablo de los dos, ya que hemos visto que la mujer no necesariamente representa la máxima autoridad en el hogar, por lo que normalmente se requiere del consentimiento de ambos para poder ofrecer educación o un servicio médico. En general el deber de ayudar está fuertemente vinculado al empleo doméstico, siendo quizás la ocupación más representativa de esta dinámica, y por lo tanto es difícil alejarse de esta práctica.

Sin embargo, entre las adultas jóvenes hubo una tendencia a recurrir más al discurso laboral para justificar ambigüedades de la relación. En este sentido, buscan desvincularse de la “responsabilidad” que implica ser empleadora y que las adultas mayores han asumido con mayor facilidad.

Cuando fue mi pedida ellas nada más estaban viendo desde la cocina, desde la ventanita viendo todo y yo decía “qué raro” ...pero bueno tampoco tengo que sentir raro porque están trabajando y pues no se van a incluir...es como cuando yo tengo algún evento pues estoy de chamba y no digo “a ver, me voy a incluir en la fiesta” (María José, 27 años)

Si bien el esquema del maternaje es sumamente cuestionable, aunque no podemos obviar el hecho de que en algunos aspectos resulta “útil” en el sentido de que logra resolver ciertas urgencias y necesidades de lastrabajadoras, pretender

trasladar la relación a una lógica laboral más burguesa tampoco es una alternativa real. En el sentido más pragmático ya he hablado de la falta de legislación en torno al trabajo doméstico, de la ausencia de organismos encargados de regularlo y de asegurar que los derechos de las trabajadoras realmente se cumplan, por lo que, sin el respaldo de la ley, “sacar” al empleo doméstico de la lógica de “regulación” privada para incorporarlo en la pública, no es cosa fácil. “La gente que tiene muchacha, que puede pagar por tenerla, también con la mano en la cintura puede decir, ‘a ver, tú me demandas y yo te meto a la cárcel’, entonces tampoco sé qué tanto serviría todo el rollo legal”, comenta María José.

Las empleadoras saben que la ausencia de mecanismos para obligarlas a incorporarse en esta lógica laboral generalmente les permite imponer sus propias condiciones de trabajo. De esta manera continúan con el esquema del maternaje, pero, influenciadas por el discurso más reciente que tiene que ver con lo empresarial y el individualismo, las adultas jóvenes han empezado a echar mano del mismo para desvincularse de la responsabilidad directa que el maternaje implica. Así, justifican ambigüedades de su relación laboral diciendo “en un trabajo normal, tu jefe no tendría por qué comer contigo”, pero tampoco asumen de lleno una relación basada en esta lógica como se verá a continuación.

El miedo a asumir derechos y obligaciones

Mine es una maravilla, es sumamente puntual: si es 25 de diciembre, semana santa, día de muertos, la fecha que sea, ¡ahí está puntual!
¿Tú crees que me pide vacaciones? ¡Nada! Eso sí, cuando nos fuimos a Europa un mes le dijimos que no fuera, pero le dejamos pagado todo

el mes obviamente, porque nosotros éramos los que no íbamos a estar, entonces pues le dimos sus vacaciones (Rocío, 28 años)

Existe un miedo por parte de las empleadoras a asumir una relación que suponga derechos y obligaciones, ya que la ambigüedad legislativa de la que ya he hablado y que caracteriza al empleo doméstico, permite evadir responsabilidades y perpetuar la superioridad y la autopercepción ligada a ella. Pareciera que el esquema de maternaje es mucho más cómodo para las empleadoras, quienes pueden beneficiarse de esta relación que les permite evadir de manera cordial sus obligaciones y decidir bajo su propio criterio cuáles serán las condiciones de trabajo y las prestaciones de las que podrán gozar, o no, las trabajadoras como se observa en el relato de Rocío. Es importante enfatizar en que hay una idea predominante de que, si no van a trabajar, no se les paga el día sin importar si se trata de cuestiones de salud, vacaciones o asuntos personales. Pareciera que no es del todo conveniente asumir una relación que suponga derechos y obligaciones. Sin embargo, hay un aspecto no tan evidente pero bastante importante.

Rollins (1986) habla de que los sirvientes fungen como “diferenciadores”, como dadores de validación psicológica respecto a la diferencia de clases. De esta manera, los sirvientes validan o legitiman el estatus social de la empleadora y la jerarquía social, reforzando también su autopercepción de “blanquitud”. En este sentido vemos que, al asumir relaciones de derechos y obligaciones, se corre el riesgo de perder no solo los privilegios económicos que esto representa, sino la fuente de validación de la propia identidad como alguien superior.

No es porque sea yo muy bondadosa, es porque trabajé 40 años asalariada y vi todos los beneficios del seguro social, del contrato

colectivo, entendí las leyes...pero aun sabiendo todo eso, a las muchachas jamás les dices ni las aleccionas, sino que yo hasta pensaba: “pero qué estúpida” ... mi mamá me hubiera dicho: “Regina, pero ¿para qué estás dándoles armas?” ... pero bueno, si es el 25 de diciembre y voy a necesitar ayuda pues les pago el doble (Regina, 68 años)

Aquí se aprecia el conflicto que implica *optar* por la vía de los derechos laborales. Hago el énfasis en *optar* porque justamente es una decisión que se toma a nivel personal puesto que no hay nada ni nadie obligando o supervisando a las empleadoras a que lo hagan. Esto permite que sean ellas mismas quienes juzguen cómo actuar dependiendo de la situación, cosa nada sencilla. Así, en las palabras de Regina, vemos que ella aun reconociendo las bondades de los derechos como asalariada, entra en conflicto cuando recuerda la enseñanza de su madre: “no les des armas”. Ella sabe que una vez que ha reconocido que sus trabajadoras tienen derecho a percibir un doble sueldo por trabajar en días feriados, no habrá marcha atrás, pero lo que le preocupa no es tener que pagar doble de ese momento en adelante, es el hecho de dotarlas de herramientas que suspenden por un instante la asimetría de su relación. El miedo entonces es a suprimir la jerarquía social y a perder el poder de imponer las condiciones de trabajo. Durante conversaciones informales con Sofía, de 28 años, me decía:

Cuando le di su aguinaldo a Cata se sorprendió mucho y me decía “qué Dios se lo pague”, como si le hubiera hecho un favor, pero yo se lo di porque sé que es una obligación mía... no sabía si quedarme callada y que ella siguiera pensando “qué buena es la señora que me

da mi aguinaldo”, o decirle “no Cata, es tu derecho y es mi obligación”
 ...o sea, ella ni siquiera se da cuenta que es su derecho (diario de campo, diciembre, 2016)

Como lo plantea Sofía, es muy diferente percibir el aguinaldo como un favor que, como un derecho. Dado que Cata lo asume como un favor, queda entonces a consideración de Sofía el corregirla y alterar su autopercepción como empleadora bondadosa o seguir perpetuando justamente ese imaginario. Así, vemos que el conflicto no es meramente una cuestión económica, sino el riesgo implicado de alterar la autopercepción superior que se construye necesariamente a partir del otro.

El asistencialismo compensatorio: perpetuación de la pobreza y de la jerarquía social

Sí me daba pena al principio de que yo descansara y ella trabajara, pero después digo “ahí te vas compensando” ...porque yo sé que necesita algo pues yo le hecho la mano en comprarle algo y ella me va pagando, vamos compensando, entonces creo que en general, si no están tan resentidas entienden perfecto que...hacen con gusto las cosas (Adriana, 58 años)

El asistencialismo compensatorio es una práctica recurrente que refuerza la relación de maternaje y la condescendencia. Surge ante la falta de mecanismos para obligar a las empleadoras a brindar prestaciones, condiciones dignas de trabajo, un sueldo justo y otros derechos. Este se utiliza justamente para compensar abusos e injusticias laborales, al tiempo que contribuye a la perpetuación de la pobreza y de la estructura social jerárquica.

Retomaré la declaración de Adriana, en donde sugiere que los sueldos que les pagan a las trabajadoras son muy bajos y no alcanzan para cubrir sus gastos por lo que se ven obligadas a pedirles prestado dinero, ya que son las únicas personas a quienes pueden recurrir. Aun cuando ella reconoce que el sueldo que pagan es muy poco, no se plantea la posibilidad de pagarle más, sino que mira en el “intercambio de favores” una manera de compensarlo, al tiempo que ella misma obtiene un beneficio de ello (el de un mejor cuidado para sus hijos). Siguiendo con la entrevista ella hace una revelación muy importante.

Mira, yo te voy a decir una cosa que no es mentira: todas las señoras dicen que no tienen dinero para pagarle más a sus empleadas, pero sí se pueden echar sus cafés tres veces a la semana ¿no? Pues pueden dejar de ir un día al café y pagarle cincuenta pesos más que es lo que le cuesta trasladarse a trabajar, entonces nada más es un poco de conciencia ¿no?

Entonces ¿es como un pretexto nada más?

Yo estoy cien por ciento segura que nos los ponemos, yo también me lo pongo porque digo “no, pero es que ya no me alcanza”, no, ¡claro que me alcanza! Yo puedo gastar en algo menos, o sea yo soy compradora a veces compulsiva, puedo dejar de comprar ropa y darle un poco más.

Según las palabras de Adriana, el bajo salario que las trabajadoras domésticas perciben, no obedece a la realidad económica de las empleadoras, sino a una cuestión que tiene que ver más con su voluntad. Mientras que ellas suelen argumentar que “no tienen dinero” para pagar más, quizás simplemente se rehúsan

a hacerlo. Si imaginamos un esquema en donde el pago fuera más justo, quizás las empleadoras no sentirían la necesidad de compensar el bajo salario a través de regalar comida o ropa usada. Esto quiere decir que ellas saben que el pago no es suficiente tal vez ni para cubrir necesidades básicas.

Aquí lo medular es que ayudemos a todo el que podamos en la medida de nuestras posibilidades...yo les trato de ayudar en lo más que puedo y regalarles cosas, pero eso no es nada contra lo que tenemos que hacer, pero bueno, la verdad es que yo tengo para dar y regalar porque es la pura verdad...pero debemos ser, no sé si llamarle misericordioso o compartido, pero tener la consciencia de que tenemos la obligación de ayudar a todo el que puedas, muchas veces con dinero...

Carmen de 82 años, habla de la “obligación de ayudar”, el punto central en su argumento es la *ayuda*, pero no se plantea la posibilidad de pagar lo justo. Entonces, de una u otra manera se está reconociendo que sí tienen el dinero para pagar más y sin embargo no quieren hacerlo, mientras que sí se muestra dispuesta a seguir recurriendo al asistencialismo compensatorio y de esta manera complementar las carencias que el salario no puede cubrir, pero ¿por qué?

En primer lugar, la acción de regalar no equivale a “dar lo que es justo”. En este sentido el asistencialismo compensatorio, nunca podrá sustituir, aun cuando sea realmente generoso, a pagar lo que es justo. El asistencialismo está motivado por una cuestión meritoria que condiciona de cierta manera lo que la empleadora está dispuesta a dar, además de que esconde una dinámica de intercambio que ya he explicado antes. Pero más importante aún, el asistencialismo compensatorio permite reforzar la identidad de las empleadoras como sujetos “misericordiosos”,

sujetos que hacen el bien al prójimo. De esta manera se percibe a la trabajadora como si fuera un proyecto caritativo o filantrópico y se invisibiliza las obligaciones que supone el emplear a alguien.

En segundo lugar, el asistencialismo compensatorio es una manera de perpetuar la pobreza y las jerarquías sociales. Pagar un sueldo justo y otorgar las prestaciones de la ley implicaría menos favores, menos regalos y menos dependencia, de tal manera que la trabajadora podría valerse por sí misma y subsistir mejor con su sueldo. Pero entonces ¿qué pasaría con la autopercepción de la empleadora? Si ella reconoce a su trabajadora como sujeto de derechos y no como un proyecto caritativo, estaría modificando radicalmente la manera de percibirla como pobre, naca e *inferior* y dado que ella se reafirma como superior, blanca y refinada a través reforzar justamente esta diferencia con su trabajadora, entonces su propia identidad se vería afectada.

VII. LA DISONANCIA COGNOSCITIVA. ¿MECANISMO DE SUPERVIVENCIA Y LEGITIMACIÓN?

“A casa de Remedios no he ido porque me va a dar remordimiento de conciencia”

(Susana, 71 años)

La asimetría que supone la relación en el empleo doméstico y la desigualdad social que se hace presente constantemente a través de éste, provocan en las empleadoras una cierta incomodidad. Sin embargo, esta incomodidad se debe resolver de alguna manera, ya que representa una dificultad psicológica el vivir con esta molestia latente. La teoría de la disonancia cognoscitiva me permite explicar de qué manera las empleadoras desarrollan un mecanismo de defensa que permite

articular dos pensamientos o actitudes contradictorias y así, poder sobrellevar la misma relación sin necesidad de modificarla.

La teoría de la disonancia cognoscitiva fue desarrollada por el psicólogo social León Festinger, y se encuentra dentro de la corriente de las teorías de tipo cognitivo, que se refieren a las inconsistencias derivadas de creencias relacionadas, porciones de conocimiento o de la evaluación que se hace sobre un objeto o circunstancia (Quiroz Palacios, 2011). De tal manera que:

Una inconsistencia puede ocurrir entre elementos de varios tipos: por ejemplo, entre el afecto hacia un asunto y las creencias específicas acerca de él; entre la evaluación de una persona y un problema en el cual ésta toma posición; o entre el conocimiento de sus creencias y sentimientos acerca de éste. (Quiroz Palacios, 2011 p. 98).

Las incompatibilidades entre uno y otro aspecto provocan estados de tensión y de incomodidad que motivan al individuo a disminuirlos o a eliminarlos con el fin de restablecer su estado de equilibrio. En este sentido, el principio de la disonancia cognoscitiva constituye una de las teorías de la consistencia psicológica más importantes y parte del concepto de cognición que se refiere a “conocimientos sobre actitudes, sobre valores, conductas, las otras personas, uno mismo y todas las demás cosas, procesos, fenómenos o grupos que consideremos importantes” (Quiroz Palacios, 2011, p. 107). La disonancia por su parte se refiere a la percepción de inconsistencia o incongruencia de la conducta con respecto al conocimiento que se tiene sobre determinado aspecto; centrándose la teoría en las inconsistencias psicológicas procedentes de una acción y, por consiguiente, en los arreglos que el

individuo debe realizar para articular un pensamiento reconciliatorio de la disonancia (Quiroz Palacios, 2011).

A partir de los datos arrojados por las entrevistas, puedo observar que las empleadoras perciben ciertas injusticias dentro de la relación laboral y de la estratificación social en general, expresándola concretamente a través del lamento por las condiciones de pobreza en las que viven sus trabajadoras y sus familias. La principal causa de pena o de lamento es justamente la desigualdad socioeconómica que se evidencia al comparar sus propias vidas con las de sus trabajadoras. En algunos casos el lamento, e incluso la tristeza, que produce esta realidad injusta y desigual, así como ciertos abusos dentro de la relación laboral y la propia naturaleza del empleo doméstico, se verbalizó como una especie de “culpa” o de “remordimiento de conciencia”. Esto es importante porque indica que las empleadoras de una u otra manera se sienten implicadas en el proceso que conlleva a que esta asimetría exista, aunque esto no significó que expresaran la intención de modificar la forma en que está constituida la relación. Es por eso que observo en la disonancia cognoscitiva, un mecanismo para poder sobrevivir frente a una realidad que se reconoce como injusta, desigual e incluso dolorosa, pero que no pretende ser trastocada. Es análogo a lo analizado por Memmi (1969) en la relación del colonizador y el colonizado. El primero experimenta un sentimiento de culpa que resuelve con una ideología legitimadora de la situación colonial.

Superar la culpa y legitimar la jerarquía social

También me ha sorprendido darme cuenta que ser ama de casa está más en mí de lo que yo creía, porque de cierta forma, naciste para ser

jefe, en cierta manera naciste en una familia en la que se te dio esa oportunidad, igual y es un tema económico, pero está en ti, ya lo eres, entonces tomas tu papel y ya. Y ese es el tema de la culpa, (...) todo lo que yo tengo no lo tengo a costillas de nadie. Me tocó nacer así, no estoy pasando encima de nadie y mientras yo tenga esa impecabilidad de que las bendiciones que yo tenga en mi vida las tengo por derecho divino, no se las robé a nadie, no se las quité a nadie y en lugar de tener culpa por eso, más crimen es no agradecerlo (Diana, 29 años).

La culpa se detona principalmente por la percepción de formar parte de una desigualdad económica y estructural que busca resolver por medio de la naturalización de esta situación. La alusión al “derecho divino” es sumamente ilustrativa. Por medio de una especie de religiosidad/espiritualidad, se busca naturalizar al estilo más medieval, la jerarquía social para disipar la culpa que provoca el saberse más privilegiada que sus trabajadoras. Por otro lado, Carmen mencionó a Dios para explicar que él fue quien “la puso a ella aquí y a ellos [sus empleados] allá”, apelando al misterio de Dios para disuadir su propia implicación dentro de la desigualdad que ella misma percibe cuando compara “todo lo que ella tiene” con lo que ellos tienen. El pensamiento reconciliatorio frente a la incongruencia provocada por la desigualdad social se atribuye a una cuestión de suerte, a una especie de repartición azarosa en donde no se tuvo injerencia alguna y donde simplemente unos se vieron más favorecidos que otros. Efectivamente ningún individuo ha tenido la facultad de escoger de manera consciente en dónde y cómo nacer, pero esto no alcanza para brindar una explicación satisfactoria frente a la desigualdad social.

La justificación que ellas han elaborado para disipar los pensamientos contradictorios que les producen incomodidad o culpa, tiene repercusiones más trascendentes que el de solamente calmar su malestar. El argumento en torno a la idea de que unos se vieron más beneficiados que otros en la “repartición” de la riqueza, invisibiliza los procesos de colonización, opresión, explotación y saqueo que laceran a millones de personas en el mundo. De esta manera, ellas se perciben como fuera de dichas dinámicas y se desvinculan de los efectos que éstas producen, aun cuando han reconocido la existencia de diferentes clases sociales e incluso la jerarquía entre ellas. Al buscar su naturalización, también se busca legitimarla y es esta la finalidad ulterior, puesto que la legitimación de la jerarquía socioeconómica es la que puede reconciliar plenamente los pensamientos disonantes para poder vivir sin la necesidad de modificar de cierta manera la relación.

Lo relevante entonces es mirar que, a través de naturalizar y legitimar la jerarquía social, ellas se desvinculan de la dinámica de marginalización de la que participan a través del empleo doméstico. Es decir, no se cuestionan si el pago que ellas ofrecen es justo o no, porqué pagan lo que pagan, cuáles son las condiciones laborales que ellas establecen o qué prestaciones ofrecen. Tampoco se cuestionan porqué las mujeres que contratan viven en tales condiciones. La problematización respecto a la situación es poca y cuando sí se efectúa, se vuelven a encontrar formas para justificarla.

Durante una conversación informal un grupo de señoras de entre cincuenta y sesenta años argumentaban que las mujeres que se dedican al empleo doméstico en realidad tienen pocas opciones laborales y que, dentro de éstas, ser trabajadora

doméstica es la mejor opción. En este sentido se comparaba únicamente entre el empleo doméstico y el trabajo en una fábrica o maquila, en donde “la faena es mucho más pesada, les pagan una miseria, las explotan y las tratan fatal”. Yo repliqué que las condiciones entre una opción y la otra son similares, a lo que una señora me contestó: “Yo la trato muy bien, le pregunto cómo le fue, le compro cosas, por ejemplo, le acabo de comprar una chamarra impermeable para que no se moje ahora que empiezan las lluvias”. Es interesante notar que el único punto a debatir en su respuesta fue el referente al trato, el cual se trató de reforzar por medio de la ayuda (comprarle una chamarra) pero sobre las condiciones laborales no refutó nada.

Es verdad que la culpa también se combate en cierta medida a través del asistencialismo compensatorio y del deber cristiano de “ayudar al prójimo”. Sin embargo, la ayuda o el asistencialismo en este sentido es variada y puede ir desde regalar restos de comida, hasta pagar por un tratamiento médico. No busco en estas líneas ponderar qué tipo de ayuda es más valiosa o más pertinente, sino enfatizar en la posición que se coloca la empleadora cuando habla de ayudar y sobre todo en la connotación que tiene este concepto. Memmi (1969) habla del racismo caritativo que consiste en hacer dádivas al colonizado evitando aceptar que se trata de deberes porque en ese caso habría que reconocer que el colonizado tiene derechos.

La ayuda que se brinda hacia alguien que se considera inferior tiene inevitablemente un grado de condescendencia, pero, sobre todo, acentúa la posición de superioridad de uno sobre el otro. Frente a la evidente desigualdad, la tranquilidad de la empleadora no se trastoca de manera sustancial dado que el

sentimiento de ayudar (sea en la escala que sea) sirve como una válvula de escape frente a la incomodidad que produce esa sospecha de injusticia. Compartiendo un poco, o mucho de lo que se tiene, se logra disipar la culpabilidad.

Por último, la culpa se termina por resolver desde una reflexión bastante pragmática: como una carga inútil que se debe soltar. Algunas de las participantes concluyen que es inútil sentir culpa y que por lo tanto se debe “soltar” porque no hay nada que ellas puedan realmente hacer al respecto. Si bien es cierto que ellas no pueden cambiar la estructura social jerarquizante, quizás sí sea posible modificar ciertas condiciones de la relación con sus trabajadoras. La cuestión reside en la disposición por su parte para hacerlo o no y esto es un factor importante para finalmente decidir que la culpa es inútil. Al saber que no hay posibilidades de “remediar” la situación de una manera tangible más allá de proporcionarles algún tipo de ayuda, se concluye que la culpa no tiene razón de ser, y en efecto, se convierte en un estorbo. Pero la ausencia de posibilidades para modificar, o no, de alguna manera la relación está determinada por ellas. Son ellas quienes han decidido a priori que no hay formas alternativas de entablar relaciones laborales más justas porque no están dispuestas a hacerlo, así que para continuar con lo establecido hay que acomodar en algún lado la culpa.

La inferioridad y el servilismo

A veces ceno en casa de mis papás y siempre cenan arriba y Mine sube con trescientos platos de la cena y luego es de “Mine, ¿me subes la salsa porfa?” entonces sube treinta veces porque la salsa, porque el limón, porque no sé qué (...) pero ya parece que Mine va a decir

“no”...pero tal vez esa relación se hace porque ellas tampoco se sienten con la...o sea ella llegó ya en ese papel y la mayoría llegan así, pensando “es una oportunidad, voy a trabajar y no voy a chistar”...o sea ellas llegan predispuestas a “así va a ser” pero también porque “soy inferior” (María José, 27 años)

Una de las dinámicas más evidentes que el empleo doméstico propicia es la del servilismo. María José asegura que es poco probable que Mine se niegue a alguna orden o petición por excesiva que sea y a mí me parece que esto es una especie de acuerdo implícito entre ambas partes. María José es empleadora de una trabajadora de entrada por salida y me comenta que por esta razón ella realiza más labores del hogar puesto que no es suficiente el tiempo para que Tere haga todos los quehaceres del hogar. En este sentido es interesante que ella cuestione el ritual de la cena en casa de sus padres y que insinúe lo excesivo o desgastante que puede llegar a ser para Mine el tener que subir y bajar las escaleras varias veces cargando los platos de la cena para tres o cuatro personas. María José sabe que existe esa relación de servilismo y de alguna manera le incomoda, ya que después me comentó que cuando ella vivía en casa de sus papás siempre bajaba a prepararse su cena porque “eso sí no le parecía correcto”.

Pero volvamos al vínculo que establece María José entre el servilismo y la inferioridad. Ambos aspectos se encuentran relacionados puesto que la relación servil se da cuando una parte ejerce poder o dominación sobre la otra. Yo interpreto que esto produce una sensación ambivalente para quien ostenta el poder: por un lado, refuerza su sentimiento de superioridad legitimando la idea de que efectivamente merece un trato distinto al de los demás puesto que es más valioso,

pero por otro lado sospecha que puede ser humillante para quien sirve. La contradicción se resuelve entonces a través de atribuirle el servilismo y, por lo tanto, la inferioridad, a las trabajadoras domésticas como algo inherente a ellas.

Es así como María José termina por resolver la disonancia que ha percibido; responsabilizando sutilmente a Tere por “haber llegado en ese papel”. De cierta manera la inferioridad se atribuye también a una cuestión cultural pero nuevamente desde una perspectiva aislada del contexto: no se relaciona con la desigualdad social, ni con el profundo racismo que subyace en la construcción de la identidad nacional ni con la discriminación que padecen a diario mujeres y hombres indígenas y mestizos. Pero tampoco se relaciona con el hecho de que el servilismo es algo que se espera de las trabajadoras domésticas. De hecho, no puedo pensar en otra figura del imaginario social que represente mejor la noción del servilismo, sumisión e inferioridad. Esto se traduce en frases coloquiales que encontré en diversos lugares, como por ejemplo el día 27 de noviembre de 2015 registré en mi diario de campo lo siguiente:

Son las 7:20 pm y estoy escuchando 92.5fm. El programa es el clásico programa musical conducido por un locutor “chistoso-buena onda”. Habla una persona al programa y el locutor le pregunta: “¿cuál es tu nombre?” ella responde: “me llamo Jessica, para servirte” a lo que el locutor responde entre risas “¿para servirme? Para servirme está mi chacha²⁰”

²⁰Forma corta y despectiva derivada de “muchacha” para referirse a las trabajadoras domésticas. Navegando en internet, encontré una agencia de colocación de trabajadoras domésticas que se llama chachaexpress.com

Así, cuando una trabajadora llega a emitir una negativa en torno a algo, entonces es frecuente que se diga que es “una igualada” o “una irrespetuosa”. La noción de “quererse igualar” evidencia el vínculo entre el servilismo y la superioridad/inferioridad, así como la expectativa que se tiene sobre las trabajadoras como figuras serviles que “no deben chistar”, como lo expresó María José. Entonces por un lado se alimenta la idea de que las trabajadoras están para servir, de ahí el término “sirvienta” que, por cierto, hoy por hoy tiene una connotación peyorativa, pero por el otro se intenta responsabilizarlas de cierta manera por ello y disipar la implicación que las empleadoras pudieran tener en la reproducción de esta dinámica dentro de la relación laboral que ellas entablan.

El buen trato como prestación y el respeto encubridor

Por ejemplo, la hija de la muchacha de mi tía trabajó con una amiga y se le fue porque...no es que las trate mal porque no es mal educada, pero es una cuestión de respeto. Si te respetan y tú a ellos, no hay ofensa, pero ella hacía cosas de vieja fodonga entonces le perdieron el respeto porque lo que hacían ya no es parte de su trabajo, ya eran abusos.

Como ya he explicado, el trabajo doméstico genera contradicciones en las empleadoras que ellas mismas resuelven a un nivel cognitivo para poder seguir gozando de este tipo de relación laboral. En este sentido, encuentro otra manera en que se relativizan dichas contradicciones y esto es centrando la atención principalmente en la cuestión del respeto y del maltrato.

El respeto sirve con frecuencia para legitimar relaciones asimétricas y perpetuar las jerarquías sociales (Besserer, 2000), y un claro ejemplo de esto se ha visto a través de la legislación vigente que les pide respeto a las trabajadoras domésticas hacia sus patrones, pero no a la inversa. Hablar de respeto no contribuye necesariamente al entendimiento ni al diálogo entre los diferentes, ni erradica la intolerancia, discriminación o negación del otro. Por lo tanto, la manera en que entiendo el respeto en este texto es como un paliativo que permite coexistir cordialmente con el otro, pero sin que esto implique una genuina aceptación del otro y sus formas de ser diferentes. Respetar a la empleadora es reconocer su superioridad. Respetar a la trabajadora doméstica es “no tratarla mal”.

Es difícil especificar qué se entiende por maltrato puesto que cada una habló de aspectos distintos, entre los cuales mencionaron: gritarles, hacer distinción entre el tipo de vajilla y cubertería que pueden usar, hacer distinción entre los alimentos que pueden consumir, revisar sus pertenencias al salir del trabajo (en busca de algún objeto robado), dar cargas excesivas de trabajo, ser ostentosos frente a ellas, ser mal educados, llamarles “criadas” o “sirvientas”, sentirse superior y humillarlas. Pero la idea más recurrente de maltrato es sin duda el gritarles o hablarles de manera despectiva o con malos modos.

Me llamó mucho la atención que durante las entrevistas la noción del buen trato y el mal trato fuera tan recurrente. ¿Por qué era necesario explicitar que “en mi casa sí las tratamos bien”? ¿Por qué había que diferenciar entre “las que sí las tratamos bien” y las que “no las tratan bien”? ¿Qué es tratar bien y qué es tratar mal? ¿Acaso alguien se atrevería a decir “yo la trato mal”? La necesidad de enunciar que ellas brindan un buen trato a sus trabajadoras, en realidad me afirmaba

implícitamente que hay conocimiento de que en efecto el mal trato es una práctica común dentro del empleo doméstico; de ahí la necesidad de desvincularse de esa reprobable manía que, además, se reconoce entre líneas para consecuentemente negarla. Así lo afirma Diana precisamente a través de una negativa: “no es que las trate mal porque no es mal educada, pero es una cuestión de respeto”.

El buen trato aparece entonces como una excepción a la regla: “yo sé que es común tratarlas mal, pero yo sí las trato bien”. Esto me llevó a conceptualizar el buen trato como si fuera una prestación que se les ofrece a las trabajadoras; quizás la prestación más importante que se utiliza como moneda de cambio por todas las demás prestaciones laborales que frecuentemente les son negadas o regateadas. Por lo tanto, es aquí donde cobra sentido el respeto como mecanismo para encubrir otras actitudes que no dejan de ser cuestionables, puesto que pareciera que, si se trata bien, es decir, con respeto, todas las demás contradicciones y ambigüedades del empleo doméstico como abusos laborales, mecanismos discriminatorios de distanciamiento o el asistencialismo compensatorio, por mencionar algunas, dejan de ser relevantes. Así, el buen trato y el respeto se convierten en los indicadores más significativos para determinar si el trabajo supuestamente es digno o no, reduciendo la compleja problemática únicamente a esos dos aspectos, que, además, son difícilmente debatibles puesto que son relativos ya que quien determina si se cumplen o no son las mismas empleadoras. Pareciera entonces, que la única dificultad que las empleadoras perciben respecto al empleo doméstico es el referente al buen/mal trato. Repito: Respetar a la empleadora es reconocer su superioridad. Respetar a la trabajadora doméstica es “no tratarla mal”.

Un último aspecto a destacar es la percepción de Carmen, quien enfatizó varias veces durante su entrevista en la reducción de la oferta de mujeres que quieren dedicarse al empleo doméstico:

Había una ‘corredora de muchachas’, las traía de los pueblos, entonces ibas a una sala y estaban todas las muchachas ahí sentadas, las que querían trabajar. Ahora están al revés, ya no hay tantas (...) Tú le decías “Oigan quiero una muchacha así y asado y que esté bien presentadita” ... ¡todavía te dabas el lujo de escoger! (irónica). Los lunes veías los coches en la calle con señoras esperando a ver qué muchachas habían llegado para llevarlas a trabajar y ahí iban dos muchachas por coche, al revés que ahora (...) yo creo que ahora las tratan mejor, no por buenas gentes sino porque “no se te vayan a ir”, porque antes tenías para escoger, pero ahora ya no es tan fácil...

Frente a la escasez o la dificultad para conseguir trabajadoras domésticas actualmente—según la percepción de Carmen—las empleadoras se han visto en la necesidad de tratarlas mejor para que “no se vayan”. Esto es importante porque revela el sentido utilitario a través del cual se ha modificado el trato hacia las trabajadoras y la necesidad que tienen las amas de casa del servicio doméstico. “Si hicieras una encuesta tal vez encontrarías que se da más mal trato que buen trato...no sé...pero las muchachas es algo...es algo que necesitas”. Diana reconoce a través de este comentario la noción utilitaria detrás del buen trato, la cual está inspirada en términos de conveniencia, pero no de igualdad.

Las empleadoras desarrollan una fuerte dependencia hacia las trabajadoras domésticas puesto que ellas facilitan y realizan labores del hogar que de otra

manera tendrían que llevarse a cabo por ellas mismas y/o por los otros miembros de la familia. Esta dependencia se expresa claramente en la coloquial expresión: “las muchachas son la alegría del hogar”. La fragilidad y la movilidad detrás de esta relación contractual motiva a las empleadoras a “cuidar” que la trabajadora no “se vaya a ir”.

La invasión de la subjetividad del otro

Pero si estoy acostada no quiere decir que estoy ahí mientras la negreo y que lo hago para demostrarle que yo soy superior, no es así; es que tal vez me siento mal y no fui a trabajar y estoy viendo la tele y ¿qué voy a hacer? ¿me paro para que no me vea así? Y también creo que muchas veces ellas ni se dan cuenta de eso y tú eres la que estás haciéndote una historia (...) yo sé que Mary sabe que si me ve viendo la tele no es por “vieja fodonga”, más bien lo toma como...no le da importancia pues, y a veces soy yo más la que me preocupo que ella.
(Diana, 29 años)

Otro mecanismo que las empleadoras utilizan para autojustificarse es lo que he denominado “el intento por invadir la subjetividad del otro”. Esto pretende resolver situaciones incómodas que surgen por la propia dinámica del empleo doméstico como, por ejemplo, descansar a medio día mientras Mary hace la limpieza. Quisiera detenerme brevemente en esto antes de continuar con la invasión de la subjetividad.
¿Por qué es incómodo descansar frente a la trabajadora?

Pareciera que hay una especie de culpa por descansar en lugar de parecer ocupada o productiva. Esto tiene que ver con la división del trabajo y la atribución a

las mujeres como las responsables de realizar las labores del hogar. La mujer sabe que ella es quien debería de estar haciendo el trabajo que su empleada realiza. Cuando no lo hace porque es una profesionalista o porque se dedica al cuidado y a la crianza de sus hijos, la necesidad de pagarle a alguien más para realizar las labores del hogar aparentemente tiene una justificación. Pero en el caso de no tener hijos, de no estar laborando (por la razón que sea) y de no estar ocupada o productiva, la justificación para tener a una trabajadora doméstica se disipa y entonces emerge el aspecto jerárquico social. Y es así como Diana justamente lo expresa a través de una negativa: “no lo hago para demostrarle que soy superior” y quizás no, pero la situación inevitablemente evidencia una desigualdad social.

Volviendo a la invasión de la subjetividad, podemos ver cómo Diana se atribuye una capacidad para “introducirse” en la mente de Mary y asumir que puede conocer sus pensamientos o sentimientos sin la necesidad de que esta tenga que explicitarlos. Además de resolver rápidamente la incomodidad que generan las contradicciones y sin necesidad de dialogarlo con el otro, esta capacidad que se atribuye, evidencia también un sentido de posesión sobre la trabajadora tan profundo que incluso se pueden “conocer” sus pensamientos y sentimientos. Así mismo se evidencia una objetivación ya que la trabajadora no se percibe como un sujeto autodeterminado, sino como un objeto que puede ser dominado por ellas, incluso al nivel más íntimo e intangible como es el pensamiento. Pretender conocer algo cognosciblemente imposible implica creer que el objeto de estudio puede ser poseído y, por lo tanto, dominado.

Los mecanismos para evadir, encubrir o no experimentar las contradicciones han sido analizados desde diferentes enfoques. El análisis marxista planteó con

claridad cómo la manera de ocultar las contradicciones de clase era construyendo un aparato ideológico legitimador. Lo mismo señala Memmi (1969) hablando de la justificación de la colonización que elabora el colonizador como un mecanismo para eliminar el malestar que le causa la situación, pero no cambiarla. En el caso de la disonancia cognoscitiva, el enfoque parte de una postura que se adentra más en la psique humana.

VIII. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Me propuse en este trabajo analizar los imaginarios y las identidades de mujeres de las capas altas de la ciudad de Puebla que se consideran descendientes de europeos en relación con sus empleadas domésticas bajo el supuesto de que dichos imaginarios sociales y las identificaciones correspondientes legitiman la jerarquía racista/clasista e incluso la refuerzan. El estudio se enfocó al análisis de los pensamientos, las actitudes y las emociones de mujeres empleadoras que develan, no solamente lo que piensan y sienten acerca de sus trabajadoras domésticas, sino la autopercepción que esa relación produce en ellas. Y me interesé en comprender cómo evolucionan dichos imaginarios.

Esbocé el contexto sociohistórico en el que están inmersas dichas empleadoras o amas de casa: la ciudad de Puebla. La ciudad de Puebla fue edificada, como un experimento colonial, que por su origen ejemplifica la relación de castas que se estructuró en la Colonia, y cuya impronta sigue vigente. La ciudad de Puebla es el producto colonial de la complementariedad asimétrica entre dos entidades urbanas: la traza española y el espacio barrial designado para el

asentamiento de artesanos y la mano de obra que edificó la ciudad. A partir de esta urbanización se entabla una relación entre españoles e indígenas mediada por el utilitarismo y la exclusión. Ese régimen colonial constituyó una oligarquía urbana en Puebla conformada por españoles y sus descendientes, y por migrantes españoles y libaneses que llegaron en el siglo XX.

Debido a que uno de mis objetivos era analizar cómo se mantienen o evolucionan los imaginarios de estas mujeres, también busqué que la muestra reflejara la diferencia generacional, de tal manera que el grupo de mujeres entrevistadas se puede dividir en tres rangos de edades.

Opté por la utilización del concepto *empleada doméstica* porque me pareció que es el que mejor visibiliza el "entre-lugares" en donde se ubica la trabajadora doméstica facilitando la relación ambigua de las empleadoras con ellas. Es una relación ambigua porque al ser una trabajadora cuyos servicios se emplean, pertenece al ámbito público laboral, pero que por estar ubicada en el espacio privado-doméstico, es posible legitimar la impunidad de los abusos hacia ella.

La simbiosis colonial de la relación empleadora-empleada doméstica

El análisis del imaginario a través de pensamientos, actitudes y emociones de las mujeres empleadoras, arrojó información sobre la manera en que perciben a sus trabajadoras domésticas y cómo se perciben a sí mismas a partir de las relaciones que entablan con ellas. En las narrativas de las mujeres y la observación participante que llevé a cabo se evidencia la simbiosis que se establece en la relación empleadora -empleada doméstica, lo que permite a la primera reforzar su

autopercepción de superioridad racializando a la segunda y orillándola a asumir su supuesta inferioridad que con frecuencia se expresa en servilismo.

El empleo doméstico en Latinoamérica es una fuente de trabajo informal importante para las mujeres y tiene que ver directamente con el fenómeno migratorio interno detonado a partir de la urbanización de las grandes ciudades. Esto acrecentó la migración de población proveniente de zonas rurales y comunidades indígenas, trayendo consigo a mujeres jóvenes que rápidamente se incorporaron en el mercado laboral como trabajadoras domésticas. Posiblemente el concepto de "muchacha" tiene ahí su origen, así como el reforzamiento de su racialización.

La información recabada, muestra lo que ya se ha encontrado en otras regiones, que el empleo doméstico, como lo conocemos actualmente, está basado en la servidumbre y en el colonialismo, aun cuando ha atravesado por transformaciones importantes. Esto implica que se construye a partir de una lógica jerarquizante de "raza", etnia y género en donde históricamente han sido mujeres negras o indígenas quienes lo han desempeñado. Aun cuando hoy en día esto no necesariamente corresponda a la realidad—dado que es variable dependiendo de las ciudades y el contexto—persiste un imaginario racializante en torno a la trabajadora doméstica que fomenta su discriminación tanto de manera sociocultural, como estructural.

El carácter contaminante de lo indígena y lo mestizo

El racismo y la discriminación que sufren las trabajadoras domésticas en Puebla tiene que ver con la construcción de una identidad nacional mexicana basada en la

figura del *mestizo*, la cual pretendía “borrar” las diferencias raciales que se instituyeron durante la Colonia bajo la ilusión unificadora de que todos los mexicanos pertenecen a una misma “raza”. Sin embargo, esto solamente acrecentó un racismo latente que simultáneamente se niega y se reproduce todos los días , pues en el concepto de mestizo subyace la aspiración a la blanquitud. En la información obtenida se puede observar cómo las mujeres entrevistadas rechazan de diferentes formas identificarse como mestizas, puesto que eso significaría aceptar tener un pasado indígena. Y al racializar a las empleadas domésticas aseguran su distancia tanto de lo indígena como de lo mestizo.

Los hallazgos muestran de qué manera la pertenencia a la "sociedad poblana", concepto secuestrado por las capas altas de la sociedad que se consideran descendientes de europeos, dependen del color de la piel, el dinero y el apellido. Queda claro que el color de la piel puede matizarse con el dinero, pero nunca deja de ser un estigma. Esa "sociedad poblana", ese "nosotros", es “la verdadera sociedad”. La invisibilización de otros grupos sociales que evidentemente también forman parte de la sociedad poblana, habla de un imaginario excluyente respecto a la conformación de la misma. Los otros, o los “no-conocidos”, son irrelevantes y por lo tanto son ubicados en un espacio físico, social y mental distinto e inferiorizado. En este sentido, se vuelve muy importante el poder identificar la procedencia de determinado individuo a fin de conocer si pertenece, o no, a la llamada sociedad poblana y qué lugar ocupa en ella. El sentido de pertenencia está fuertemente vinculado a la importancia que se le otorga al color de la piel, teniendo como referencia ideal la piel blanca y el fenotipo europeo o anglosajón y precisamente por eso es tan importante “comprobar” la ascendencia europea y

mantenerse alejado de la categoría de mestizo, puesto que ésta estrictamente implica el cruce con sangre indígena. Aquí el apellido cobra relevancia también puesto que es una fuente de información importante sobre la procedencia de la familia y sobre su posición económica.

Por lo tanto, si la piel blanca es percibida como deseable y está asociada al privilegio económico y a lo europeo (en un sentido aspiracional), la piel oscura o morena resulta poco deseable y se vincula a la pobreza y a un origen popular o indígena. Consecuentemente las empleadoras necesitan desarrollar mecanismos para distanciarse de sus empleadas domésticas—quienes representan esa identidad considerada inferior—puesto que el servicio doméstico por su naturaleza las pone en constante riesgo de “mezclarse” o “igualarse” ya que transgrede día con día la barrera entre dos mundos que no debieran estar en contacto. La trabajadora doméstica recuerda a esa mexicana indígena o mestiza de la que la empleadora se ha esforzado tanto por alejarse debido al temor a “contaminarse”, lo que termina por estigmatizar su cuerpo y reforzar un imaginario discriminatorio.

Entre considerarse blanco y descendiente de español, y considerarse mestizo o indígena, hay diferencias socioculturales sustanciales. La autopercepción de las empleadoras, así como la que tienen respecto a sus trabajadoras domésticas, se fundamenta en la noción de que estas diferencias son absolutamente irreconciliables dado que ambas culturas pertenecen a diferentes estratos dentro de la lógica jerárquica de la colonialidad/modernidad que inferiorizó a lo popular e indígena frente a la cultura occidental. Esta idea se alimenta a través del poco o nulo conocimiento genuino que la empleadora tiene del mundo y de la vida de la

empleada doméstica, fomentando la generalización y los estereotipos que inferiorizan, infantilizan e invalidan su realidad y su cultura.

A partir del desconocimiento absoluto del otro, las empleadoras construyen un imaginario que adjudica y naturaliza características peyorativas y se las atribuye a una cuestión cultural sin fundamento alguno, al tiempo que su autopercepción legitima su cultura occidental moderna. La cercanía corporal, la regulación de los espacios y las prácticas de distanciamiento aparecen en el temor a los pies sucios de la empleada, en el desconocimiento de su mundo y de su vida, en el afán de atribuir a su cultura una serie de vicios que justifican la discriminación y que sirven para resaltar las supuestas virtudes de la clase social de la empleadora y que permiten establecer una relación más señorial que burguesa.

Entre el maternaje y la relación laboral

En esta investigación aparece que el empleo doméstico oscila entre el maternaje—con tintes feudales—y una relación laboral mercantilista que no logra asumirse por completo. En ambos casos, tanto en el maternaje como en la relación laboral, las pautas son marcadas por las empleadoras y pude identificar una clara resistencia por parte de ellas a reconocerle derechos a las trabajadoras domésticas. Esto significaría reconocer deberes de parte de la empleadora, lo que trastocaría la relación de poder y por lo tanto, su identidad como “superiores” diluyendo la distancia social entre ambas. El asistencialismo compensatorio reemplaza a las obligaciones laborales, legitima la injusticia y el racismo, y le permite a la empleadora sentirse "buena". Es ilustrativo el hecho de que pudiéndoles pagar más

no se haga. Por otra parte, se visibiliza que un Estado incapaz de garantizar los derechos de la población vulnerable, facilita este tipo de relaciones.

La oscilación entre ambos modelos, uno más apegado a la intimidad de lo privado, y el otro a la regulación pública, muestra una manera en que las relaciones sociales se pueden llevar a cabo en ambos espacios de manera simultánea. Por lo tanto, el empleo doméstico es en sí mismo, un espacio híbrido o un “entre-lugar”, lo que implica una relación laboral ambigua que por estar ubicada en el espacio privado se encubre la impunidad de los abusos hacia las trabajadoras domésticas. No deja de ser asombroso que de manera recurrente en las entrevistas visitas y observaciones, aparezca el buen trato como prestación, lo que resuena a una herencia esclavista que sigue latente.

Las formas de experimentar el ser patronas fueron distintas dependiendo de la persona, de su edad y de si eran madres o no. En este sentido, hubo una diferencia generacional notoria que evidenció la transición del empleo doméstico de una forma más apegada al maternaje de tonalidad feudal a otra que busca incorporar elementos de lo mercantil-laboral, aunque no logra hacerlo por completo y, de hecho, lo evade para evitar reconocerle derechos a las trabajadoras domésticas. De cualquier manera, podemos concluir que aun cuando hay cambios sustanciales en la manera de percibir y experimentar el empleo doméstico, éste sigue inscrito en el ámbito de—en términos de Ray y Qayum (2009)—la “cultura de servidumbre”.

Es importante notar que aun cuando todas las participantes se convirtieron en empleadoras cuando se casaron, su relación con el servicio doméstico no empieza en ese momento. Este aspecto no fue analizado y queda pendiente para

una investigación posterior. En el imaginario de estas mujeres estaban muy presentes sus experiencias con las trabajadoras domésticas de casa de sus padres ya que en todas las entrevistas ellas hicieron referencia a esto. Diana lo verbaliza bien: “cuando eres chiquita y tus papás se van de viaje y te dejan a cargo de las muchachas en tu casa también aprendes a tratarlas”. El imaginario y la relación con la figura de la trabajadora doméstica no se construye a partir de que ellas mismas se vuelven empleadoras, sino muchos años antes durante la infancia. Esto no es algo menor puesto que nos habla de que efectivamente el imaginario sobre el servicio doméstico en general, se reproduce y se transmite en parte a través del seno familiar. Las relaciones que se establecen entre los niños y la servidumbre deberían de indagarse más para entender de qué manera se forjan las bases de una relación social que se llevará a cabo durante toda la vida. Diana también comenta con respecto a la experiencia de ser empleadora: “de cierta forma lo aprendes de tu mamá, aunque después tu modificas ciertas cosas”.

La función psicológica para eliminar la "culpa".

Por último, la disonancia cognoscitiva, que análoga a las ideologías encubridora de las contradicciones de clase, cumple la función psicológica de eliminar la "culpa" ante una posible responsabilidad en el clasismo/racismo de parte de las empleadoras. Para poder convivir con estas tensiones que se reproducen a diario en el hogar, la disonancia cognoscitiva termina siendo una “solución” mental práctica que les permite a las empleadoras y a sus familias mantener esta relación social de dominación y subordinación.

Un microcosmos de la relación de modernidad/colonialidad.

El empleo doméstico es uno de los ámbitos en donde mejor se puede observar las formas cómo reproduce el racismo y la discriminación motivados por una superioridad que se alimenta justamente de la propia relación que se entabla entre patronas y trabajadoras. Las mujeres empleadoras de las capas altas de la sociedad poblana construyen una autopercepción burguesa/aristocrática de ellas mismas que se refuerza y legitima—de manera simbiótica—a través de la inferiorización de la servidumbre debido a su origen popular y/o indígena. Esta percepción forma parte de su propio imaginario y se reproduce tanto en el seno familiar como en el grupo social, perpetuando una cultura de dominación.

El imaginario racializante de las patronas, “justifica” una relación servil de dominación y explotación en donde ellas refuerzan su superioridad y su identidad como tal, mientras que las trabajadoras son invisibilizadas y discriminadas. A través de la noción del mito del mestizaje se puede explicar por qué resulta tan importante reforzar las jerarquías de clase y de “raza”, mientras que la teoría de la modernidad/colonialidad ilustra la relación vinculante que existe entre la conformación de una identidad y la otra. Aunque he podido visualizar que la dinámica del servicio doméstico ha sufrido ciertas transformaciones de una generación a otra, el imaginario continúa percibiendo a las trabajadoras como seres no-modernos a los que infantiliza e invalida, y que permite que las empleadoras sean "modernas". La teoría de la modernidad/colonialidad, iluminó el análisis de la relación estructural y cultural entre "amas de casa" y empleadas domésticas, mostrándolas como una especie de microcosmos de la sociedad mexicana. Como explican Camus y De la O (2014), la relación entre empleadoras y empleadas

implica “un encuentro cotidiano de los polos más antagónicos de la colonialidad: los patronos y sus familias con los miembros de la servidumbre (p.149)”. Las dinámicas sociales que hoy se producen basadas en estos principios, encuentran su fundamento en una lógica de explotación y control favorecida precisamente por la colonialidad/modernidad.

EPILOGO

Cuando reflexiono en torno a los hallazgos que hasta ahora he compartido, también me surgen algunas preguntas: ¿Es posible imaginar relaciones distintas, basadas en diálogo y códigos de entendimiento mutuo? ¿Es posible modificar el imaginario racializante en torno a las trabajadoras domésticas a través de la comunicación dialógica? ¿De qué manera la investigación posibilita otras formas de comunicación que atiendan a necesidades de la realidad social particulares?

De acuerdo a sus objetivos, esta investigación me permitió observar que la falta de comunicación, de referencias que puedan acercar a una cultura con la otra, de entendimiento y el rechazo hacia la cultura considerada inferior, aquella que sólo se puede mirar desde el folclor, ha facilitado la producción de un imaginario que enfatiza las diferencias sociales y culturales. Esto fortalece un abismo entre ellas que dificulta cada vez más el establecimiento de otras formas de comunicación y de entendimiento.

A lo largo de la tesis no se habla de comunicación de manera explícita, no obstante, se muestra que la comunicación y la no comunicación forman parte fundamental de la relación entre las empleadoras de las altas capas sociales poblanas y sus empleadas domésticas. Se trata de una comunicación que se da a

través de procesos verbales que permiten la distanciamiento, la superiorización/inferiorización; que se da a través de procesos no-verbales, como la organización de los espacios y los tiempos; de la jerarquía de actividades. Se hace evidente la no-comunicación que aparece en la ignorancia querida de no saber nada o casi nada del mundo de las empleadas domésticas, o de discriminarlo y no desear dialogar con él. El presente trabajo puede aportar luz sobre el camino a recorrer en busca de nuevos códigos culturales que permitan una comunicación dialógica entre ambos mundos para construir relaciones basadas en la igualdad que abonen a una transformación social.

Por último, quisiera enfatizar en que esta investigación está situada en un tiempo y un espacio determinado y únicamente analiza a un cierto sector, sin embargo, no debemos perder de vista que el racismo es un fenómeno social que no se agota en un individuo o un cierto grupo de individuos. El racismo y la discriminación encuentran cotidianamente formas y mecanismos para reproducirse y repercutir en la vida de las personas sin importar su clase social, situación económica ni apariencia física puesto que persiste de manera estructural y todas y todos somos parte de él. El racismo se debe combatir desde todos los frentes sin afán de enjuiciar a nadie puesto que la “responsabilidad” no recae en un grupo determinado si no que involucra a toda la sociedad. De ahí la importancia de fomentar su denuncia e incitar a su reflexión, discusión y análisis.

REFERENCIAS

- A. de Lomnitz, L. (2016). *Cómo sobreviven los marginados*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno
- Alberro, S. (1992). La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas. *HMex*, 2(42), 333-351
- Almeida Sánchez, E. J. (2016). Aproximación histórica a la situación de Derechos Humanos en Puebla. Manuscrito inédito
- Arellano, C. (29 de marzo, 2015). Promesas vacías de México para ratificar convenio 189 de OIT: trabajadoras. *La Jornada en línea*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/03/29/mexico-aun-no-ratifica-convenio-189-de-la-oit-aseguran-trabajadoras-1976.html>
- Ayala Carabajo, R. (2008). La metodología fenomenológica hermenéutica de M. Van Manen en el campo de la investigación educativa. Posibilidades y primeras experiencias. *Revista de Investigación Educativa*, 26 (2) 409-430
- Besserer, F. (2000). Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes. En Barrera, Delia y Oemichen, Cristina (Coords.) *Migración y Relaciones de Género en México*. México, D.F: UNAM y GIMTRAP
- Bogdan, R. y Taylor, S. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós
- Borgeaud-Garciandía, N. y Lautier, B. (2014). La personalización de la relación de dominación laboral: las obreras de las maquilas y las empleadas domésticas en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología* 76(1) 89-113

- Castellanos Guerrero, A., Gómez Izquierdo, J. y Pineda, F. (2007). El discurso racista en México, en T. A. Van Dijk (comp.) *Racismo y discurso en América Latina* (285-332). Barcelona, España: Gedisa
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena* (35), 1-9
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación ([CONAPRED] 2011). *Encuesta nacional sobre discriminación en México. Enadis 2010, resultados sobre trabajadoras domésticas*. México: OIT, ONU Mujeres, CONAPRED
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación, México, 5 de febrero de 1917
- Durin, S. De la O, M.E. y Bastos, S. (Coords.) (2014). *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey
- Durin, S. y Vázquez, N. (2013). Heroínas-sirvientas. Análisis de las representaciones de trabajadoras domésticas en telenovelas mexicanas. *Trayectorias* 15(36) 20-44
- Echeverría, B. (2011). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas
- Galeana, P. (2011). *Impacto de la intervención francesa en México*. Ciudad de México: Siglo veintiuno
- Gamboa Ojeda, L. (1999). De "indios" y "gachupines". Las fobias en las fábricas textiles de Puebla. *Tiempos de América*, (3-4)85-98
- Goffman, E. (2012). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

- Goldsmith, M. (1981). Trabajo doméstico asalariado y desarrollo capitalista. *Fem* 4(16) 10-20
- Goldsmith, M. (1992). Sindicato de trabajadoras domésticas en México: (1920-1950). *Política y Cultura* (1) 75-89
- Goldsmith, M. (1998). De sirvienta a trabajadoras: la cara cambiante del servicio doméstico en la ciudad de México. *Debate Feminista* 9(17)85-96
- Gómez Izquierdo, J., y Sánchez Díaz de Rivera, M. E. (2012). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*. Puebla: Lupus Inquisitor
- Hale, C.R. (octubre de 2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del "indio permitido". *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Guatemala. Recuperado de http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf
- Inclán, R. (1995). Inmigración libanesa en México. Un caso de diversidad cultural. *Historias* (33) 61-68
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) (16 de Junio de 2017). Presenta INEGI, por vez primera, resultados sobre la movilidad social intergeneracional. *Comunicado de prensa* núm. 261/17. Ciudad de México. Consultado el 31 de julio de 2017 en http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017_06.pdf

- Iturriaga, E. (2016). *Las élites de la Ciudad Blanca. Discursos racistas sobre la Otridad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Lamas, M. (7 de abril de 2014). De sirvientas a empleadas. *Proceso*. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/369060/de-sirvientas-a-empleadas-2>
- Lautier, B. (2003). Las empleadas domésticas latinoamericanas y la sociología del trabajo: algunas observaciones acerca del caso brasileño. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(4) 789-814
- Ley Federal del Trabajo, Diario Oficial de la Federación, México, 1 de abril de 1970.
- Mandoki, K. (2007). *La construcción estética del Estado y de la identidad nacional*. México: Siglo XXI, CONACULTA-FONCA
- Memmi, A. (1968). *Dominated Man*. New York: Orion Press
- Memmi, A. (1969). *El retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor
- Mendieta-Izquierdo, G., Ramírez-Rodríguez, J.C. y Fuerte, J.A. (2015). La fenomenología desde la perspectiva hermenéutica de Heidegger: una propuesta metodológica para la salud pública. *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*; 33(3) 435-443
- Miranda, M. A. (8 de marzo de 2014). Mujeres: narrar lo público-privado y la política del entre-lugar y el entre-tiempo. *Global Education Magazine*. Recuperado de: <http://www.globaleducationmagazine.com/mujeres-narrar-lo-publico-privado-la-politica-del-entre-lugar-el-entre-tiempo/>
- Moras, A. (2013). The role of maternalism in contemporary paid domestic work. *Sociology Mind* 3(3) 248-256
- Moreno Figueroa, M. (2010a). Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism. *Ethnicities*, 10(3) 387-401

- Moreno Figueroa, M. (2010b). Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México, en E. Cunin, *Mestizaje, diferencia y nación: lo "negro" en América Central y el Caribe* (129-170). Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Moreno Figueroa, M. (2016). El archivo del racismo en México. *Desacatos*, 51, 92-107
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Huemul
- Mucchielli, A. y Colin, A. (1996). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. (M.E. Sánchez Díaz de Rivera, Trans.) Paris
- Navarrete, F. (2016a). *México racista. Una denuncia*. Ciudad de México: Grijalbo
- Navarrete, F. (07 de Junio de 2016b). *Alfabeto racista mexicano (V): Horizontal*. Recuperado de: <http://horizontal.mx/alfabeto-racista-mexicano-v/>
- Organización Internacional del Trabajo. ([OIT] 2010). *Trabajo decente para los trabajadores domésticos*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo
- Pérez Siller, J. y Cramussel, Ch. (2004). *México Francia: Memoria de una sensibilidad común. Siglo XIX y XX. Vol 2*. BUAP, Colegio de Michoacán, CEMCA
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En CLACSO (Ed.) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (285- 327). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

- Quiroz Palacios, A. (2011). *Teorías y escalas de actitud*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ray, R. y Qayum, S. (2009). *Cultures of servitude. Modernity, domesticity, and class in India*. Stanford: Stanford University Press.
- Reyes Díaz, E. (2012). Entre el amor y el odio. Los emigrantes libaneses en México 1920-1940. recuperado de: http://www.academia.edu/6605175/Entre_el_amor_y_el_odio._Los_emigrantes_libaneses_en_M%C3%A9xico_1920-1940_1
- Rollins, J. (1985). *Between women. Domestic workers and their employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Saldaña-Tejeda, A. (2011). *Women and paid domestic work in Mexico: Food, sexuality and motherhood* (Tesis doctoral) Universidad de Manchester, Manchester, Reino Unido
- Saldaña Tejeda, A. (2012). "Why should I not take an apple or a fruit if I wash their underwear?" Food, social classification and paid domestic work in Mexico. *Journal of intercultural studies*, 33(2), 121-137
- Saldaña-Tejeda, A. (2013). Racismo, proximidad y mestizaje: el caso de las mujeres en el servicio doméstico en México. *Trayectorias*, 15(37), 73-89
- Sánchez Díaz de Rivera, M.E. y Hernández Rojas, L. (2012). *Como las mariposas monarca. Migración, identidad y métodos biográficos*. Puebla: Lupus Inquisitor
- Santos, B. De S. (2009). *Una epistemología del Sur*. Ciudad de México: Siglo XXI-CLACSO

- Santos, B. De S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce-Extensión Universitaria recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., y Elbert, R. (2005). La construcción del marco teórico en la investigación social. En CLACSO (Ed.) *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología* (29-81). Buenos Aires: CLACSO/ Colección Campus Virtual. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/metodo/RSCapitulo1.pdf>
- Schröter, B., & Büschges, C. (1999). (Coords.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.
- Sierra Caballero, F. (2014). Comunicología del Sur. Hacia una nueva geopolítica del conocimiento. *Redes* (10) 8-17
- Soto Badillo, O. (2012). *La ciudad nómada. Poder y apropiación del espacio en el marco de los procesos de crecimiento urbano en la ciudad de Puebla* (tesis doctoral). Universidad de Valladolid: Valladolid, España.
- Stavenhagen, R. (2005). Cómo descolonizar las ciencias sociales. En M. C. Salazar (Ed.) *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*. Lima: Magisterio.
- Vargas Cervantes, S. (02 de Junio de 2015). La pigmentocracia perfecta. *Horizontal* en: <http://horizontal.mx/mexico-la-pigmentocracia-perfecta/>

- Van Dijk, T. A. (Coord.) (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa
- Vázquez Soberano, R. (2016). *Los sirio-libaneses en Tabasco. La conformación de un grupo dominante: 1910-1935* (tesis doctoral) Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz
- Viviano Llave, T. (2007). *Detrás del mandil. Trabajadoras del hogar, víctimas de maltrato y hostigamiento sexual*. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES)
- Xantomila, J. (04 de mayo de 2017). Trabajadoras del hogar padecen acoso y discriminación: ONG. *La Jornada* en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2017/05/04/trabajadoras-del-hogar-padecen-de-acoso-y-discriminacion>
- Zamora Chamorro, M. (Productora) (2013) *Las muchachas*. [Vimeo] San Salvador. <https://vimeo.com/74033383>