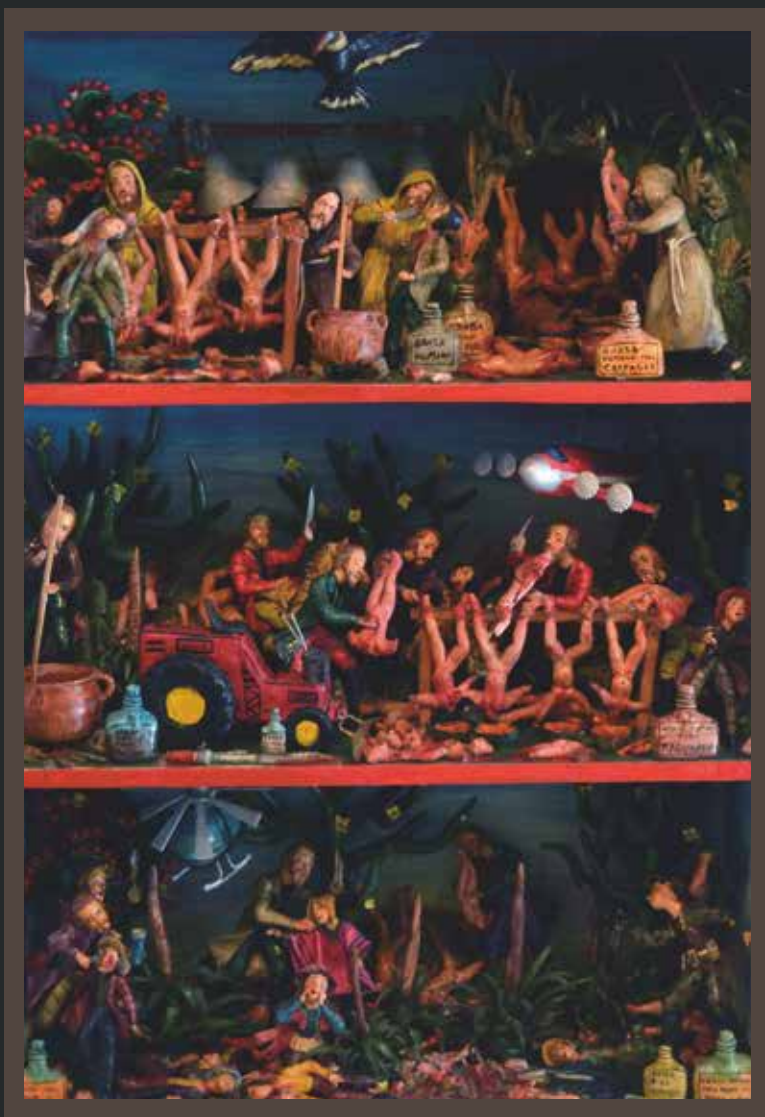


CHOLAS Y PISHTACOS

Relatos de raza y sexo en los Andes

Mary Weismantel



CHOLAS Y PISHTACOS

Relatos de raza y sexo en los Andes

CHOLAS Y PISHTACOS

Relatos de raza y sexo en los Andes

Mary Weismantel

Traducción: Cristóbal Gnecco
Universidad del Cauca



Universidad
del Cauca

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial



Weismantel, Mary.

Cholas y pishtacos : relatos de la raza y sexo en los Andes = Cholas and pishtacos: stories of race and sex in the andes / Mary Weismantel ; Traducido por Cristóbal Gnecco.-- Popayán : Universidad del Cauca, 2016.

377 p. : Fotografías.

Incluye referencias bibliográficas : p. 331-356, e índice analítico : p. 357-375.

1. INDÍGENAS DE LOS ANDES (REGIÓN) - VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES. 2. INDÍGENAS - MUJERES - CONDICIONES SOCIALES. 3. INDÍGENAS - REGIÓN ANDINA - RELACIONES RACIALES. 4. FOLKLOR INDÍGENA - REGIÓN ANDINA 4. ROLES SEXUALES - REGIÓN ANDINA. I. Título. II. Gnecco, Cristóbal Trad. III. Universidad del Cauca.

ISBN: 978-958-732-234-7
305.898 W428 -scdd 23.

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca, 2016

© Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

© De la autora: Mary Weismantel, 2016

© De la traducción: Cristóbal Gnecco

Primera edición en español:

Editorial Universidad del Cauca - Instituto de Estudios Peruanos, noviembre 2016

Título original en inglés:

Cholas and pishtacos: stories of race and sex in the andes.

Primera edición en inglés:

© University of Chicago Press, 2001.

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Julián Pérez Lizcano

Diagramación: Olga Nohelia Benavides Imbachí

Diseño de carátula: Olga Nohelia Benavides Imbachí

Imagen de carátula: Retablo de Nicario Jiménez (publicado con autorización del autor).

Foto de Traci Ardren. Reproducido con permiso del artista.

Editor General de Publicaciones: Alfonso Rafael Buelvas Garay

IEP, Instituto de Estudios Peruanos

Horacio Urteaga 694, Lima 11-Perú

Telf.: (51-1) 332-6194

<http://iep.org.pe/>

Este título pertenece a la serie “Estudios de la Sociedad Rural”,

volumen 48 (ISSN 1019-4517) del IEP.

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134

editorialuc@unicauca.edu.co

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin autorización escrita de la editorial.

Impreso en Cali, Valle del Cauca, Colombia. Printed in Colombia.



Universidad
del Cauca

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial



Contenido

Presentación	9
Prefacio a la edición en español	13
Reconocimientos	17
Introducción	23
La escritura de este libro	25
Cholas y pishtacos	27
Palabras clave	34
Estructura del libro	49
Primera parte: Extrañamiento.....	52
1. Ciudad de indígenas	53
Blancos en territorio indígena	54
Indígenas en la ciudad	68
2. Ciudad de mujeres	99
El mercado sexualizado	99
Público y privado	124
Extrañamiento	133
Segunda parte: Intercambio.....	136
3. Comercio agudo	137
Solo mirando	137
Actuando	152
La pollera como cita	181
El mercado como 'juego de aprendizaje'	187
4. Relaciones mortales	191
Dones	192
Robos	203
La vida sexual del espanto	206

Tercera parte: Acumulación	232
5. Hombres blancos	233
Mirando la blancura	235
Blancura instrumental	248
6. La Mama Negra	277
Ñakaq: el padre castrador	278
Leche materna	288
El órgano masculino de la chola	297
Epílogo	319
Olores que enferman	319
Olores alienantes	323
Referencias citadas	331
Índice analítico	357
Sobre la autora	377

Lista de fotografías

Fotografía 1.	El pishtaco. Detalle de un retablo de Nicario Jiménez	24
Fotografía 2.	Vendedora de granos, mercado de Latacunga, provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980	28
Fotografía 3.	Vendedora de aguacates, provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980	33
Fotografía 4.	Mercado. Provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980	73
Fotografía 5.	<i>Damas arequipeñas en la chichería</i> (1927)	79
Fotografía 6.	<i>Brindis: dos mujeres indígenas de Quiguijani, Quispicanchis</i> (sin fecha) ...	82
Fotografía 7.	<i>Mestiza de Cusco con vaso de chicha</i> (1931)	84
Fotografía 8.	Vendedoras de cebolla, limón, ajo y ají, en la década de 1980	87
Fotografía 9.	Vendedora de cerdo asado, en la década de 1980	105
Fotografía 10.	Carneo de una llama en el Mercado de Zumbagua, provincia de Cotopaxi, Ecuador, 1984	147
Fotografía 12.	Retablo de Nicario Jiménez – detalle	265
Fotografía 13.	Retablo de Nicario Jiménez – detalle	268
Fotografía 14.	Niños disfrazados en una carroza adornada con dulces, galletas, limones, ajís, botellas de ron y de trago, un pollo asado, habas y muñecas rubias en el desfile Paso del Niño. Cuenca, Ecuador, 1997	290
Fotografía 15.	Niños disfrazados en una carroza adornada con galletas, dulces, botellas de salsa de tomate, atún enlatado, ron, vino dulce, ají, piñas y animales de peluche para el desfile Paso del Niño. Cuenca, Ecuador, 1997	311

Presentación

C *holas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. El título suena de telenovela. Y esto lo propongo como elogio porque la obra, como una telenovela, refleja nuestra contradictoria y dramática vida andina y muestra la intimidad de nuestras vidas no solo con enorme respeto sino, también, con una marcada valentía.

Cuando leí el texto por primera vez, hace ya más de una década, sentí que, en verdad, no había desperdiciado mi vida. Al contrario, me ayudó a entender que las mil dificultades y obstáculos que había experimentado hasta entonces tenían razón de ser y que, además, todos estos sinsabores respondían a un legado histórico en el cual tenían un rol protagónico las nociones de raza y sexualidad.

El libro entreteje, de manera simultánea, diferentes regiones y temporalidades, distintos legados y encrucijadas, así como variadas vivencias y decisiones que han hecho de los Andes lo que son hoy en día. Cada narrativa compartida va reflejando la profundidad de nuestras historias (en plural) y cómo a través de los siglos, y hasta milenios, esta historia, tanto racial como sexualmente, se ha hecho parte de nosotros mismos: de nuestras estructuras sociales, políticas, religiosas, familiares y, sobre todo, se han convertido en nuestras historias personales.

Pero ya desde los movimientos sociales de la década de los sesenta, sabemos que las historias personales nunca lo son enteramente, porque lo que hemos venido arrastrando como deficiencias y frustraciones personales son formas fundamentales de exclusión, discriminación y dominación. Las grandes vergüenzas (e identidades) como ser cholo, indio, homosexual, negro e, inclusive, mujer lejos de ser los agravios que han pretendido ser son discursos narrativos (y muy personales) que llevan consigo claves de una historia aún por ser excavada, tanto figurativa como literalmente, en nuestros propios cuerpos (y cadáveres).

Como Mary Weismantel menciona en su prefacio a esta traducción, es en la tradición de José María Arguedas y otros visionarios de nuestro continente que ofrece este libro. Su objetivo, en última instancia, es reconocer la profundidad de nuestras historias y las múltiples, y muchas veces contradictorias, formas como estas historias, nunca singulares u homogéneas, han logrado enraizarse en nuestro ser social. Además, su obra expresa las formas singulares de cómo tantas vicisitudes

raciales y sexuales tomaron primacía para definir la manera como creemos que somos, nos identificamos y somos vistos por el otro (tanto por el otro en nosotros como los que en ese momento, siempre pasajero, tildamos como foráneos).

Igualmente, como expresa la obra, no se trata de excavar una historia muerta, monolítica y, peor, pasada en un sentido arcaico. Al contrario, como el otro visionario del norte, William Faulkner, tan proféticamente denunció, “El pasado no está muerto. Ni siquiera es pasado”. Así, estas formas pasadas se han transmutado de formas desiguales y con contradictoria singularidad para continuar lanzándonos hacia un futuro incierto, a veces más esperanzador y a veces no tanto, de lo que fue y seguirá siendo nuestro palimpsesto histórico.

Por eso es que las cholas luchadoras y los pishtacos posmodernos, como dice Mary, siguen siendo los íconos contradictorios que siempre han sido pero, al mismo tiempo, se presentan como signos y síntomas profundos que pueden leerse a través de nuestro deseo sincero y auténtico por entendernos, que siempre implicará entender al otro. Es por eso que la contribución de afuera no siempre es extranjera. A veces es justo la mirada externa, sin ninguna pretensión de neutralidad absurda, sino, más bien, de compromiso y admiración la que nos permite entender esto que supuestamente somos pero nunca hemos podido ser y las razones múltiples por el que ejercer nuestras putativas identidades es siempre un acto subversivo contra los poderes de turno, tanto a nivel social como personal.

Es así como mi primera lectura del libro me permitió ver en él un anhelo esperanzador, de sentir que las múltiples opresiones coloniales, las formas capitalistas y patriarcales de explotación y represión, no lo han arrasado todo; que, al contrario, son esas mismas supuestas vergüenzas y dolorosos ‘ríos profundos’ los que ofrecen una propuesta altiva a la encrucijada contemporánea. Lejos de evadir los insultos y agravios impuestos a nuestros seres racializados y sexuados (siempre en plural) es, precisamente, en esas encrucijadas y contradicciones donde aún subsisten las huellas del trauma que nos ha permitido ejercer como seres andinos, americanos y, sobre todo, humanos en el sentido global de la palabra.

Por eso presento este libro ante ustedes no solo como una obra llena de esperanza y desarrollada con enorme respeto sino, también, como una obra llena de retos y cuestionamientos. La obra está dispuesta a no callar lo que hemos callado ya por demasiado tiempo pero, también, lista a escuchar las razones por las cuales callar a veces ha sido necesario a través de los años.

Así, invito a las nuevas generaciones de estudiantes e intelectuales, artistas y escritores y madres y políticos para que nos re-imaginemos como siempre hemos sido y, sobre todo, como queremos ser. Que lejos de utilizar nuestras identidades raciales y provocativas sexualidades como un punto de vergüenza y represión,

como ha sido por mucho tiempo, que sean punta de lanza para nuevas formas de intervenir en el mundo andino y global que nos ha tocado vivir.

Es por eso que no creo que el título de telenovela, que mencioné al principio, sea una coincidencia aislada o un hecho menor. Al contrario, no es en vano que las telenovelas se han vuelto una de las formas más productivas (y lucrativas) de imaginarnos en el presente y hacia el futuro, así como en el mundo globalizado. Es de esta manera que presento esta invitación a utilizar el manuscrito para re-leer el palimpsesto andino y re-imaginar nuestros íconos raciales y sexuales de una forma distinta y, sobre todo, para hacer justicia a la propia invitación de Mary de hacer lo que ella ha hecho: hacer nuestros relatos nuestros y, como ella, contar nuestra historia como la conocemos, con enorme orgullo y gracia, ¡y con ese insondable sabor y gusto andino!

Ya lo decía Cortázar, “Probablemente de todos nuestros sentimientos el único que no es verdaderamente nuestro es la esperanza. La esperanza pertenece a la vida; es la vida misma defendiéndose”. Este libro, sobre todas las cosas, es eso: ¡esperanzador!

O. Hugo Benavides
Fordham University
Nueva York, mayo de 2015

Prefacio a la edición en español

La publicación de mi libro *Cholas y pishtacos* en Suramérica es un evento que me produce mucha emoción y una gran humildad. Me emociona porque este libro está muy cerca de mi corazón. Me tomó mucho tiempo escribirlo. Representa años de trabajo de campo, trabajo intelectual y trabajo personal y emocional. De todo lo que he escrito es lo que más quería que fuera traducido y ahora ese sueño se hace realidad.

Cuando comencé a hacer antropología en los Andes juré, ingenuamente, que nunca publicaría nada en inglés que no hubiera aparecido primero en español. Estaba decidida a no participar en lo que vi como una forma neocolonial de práctica académica en la que los investigadores van al Sur global y toman conocimiento valioso que después llevan al Norte, sin difundirlo en los lugares donde fue hecho. Por desgracia ese juramento fue solo una fantasía para una joven académica norteamericana que necesitaba publicaciones en inglés para conseguir un trabajo. No sabía nada sobre las realidades de la industria editorial académica que, justo en ese momento, entraba en su crisis prolongada y no tenía manera de superar mi dominio insuficiente de la lengua castellana o mi falta de acceso a los fondos necesarios para pagar la traducción. Pero ahora, mucho después de que tuve que renunciar a ese sueño, ha aparecido un pequeño grupo de personas y lo ha vuelto real –para este libro, por lo menos–. Ese grupo incluye a Cristóbal Gnecco, quien tradujo y consiguió la publicación del libro y organizó la co-edición con el Instituto de Estudios Peruanos –IEP–; a mi querido amigo, Hugo Benavides, quien me presentó a Cristóbal en Chile y nos instó a considerar este proyecto; y a un nuevo amigo, Dante Angelo, cuya invitación al Congreso de Teoría Arqueológica en San Felipe permitió que nos reuniéramos. También incluyo a dos personas en Northwestern University donde trabajo: John Franks, Decano Asociado del Weinberg College of Arts and Sciences, y William Leonard, Jefe del Departamento de Antropología, quienes proporcionaron los fondos que hicieron posible esta traducción. También me gustaría reconocer a Rachel O'Toole, de la Universidad de California en Irvine, por sus valiosos consejos. Estoy muy agradecida con todos ellos, especialmente con Cristóbal, por su arduo trabajo, y con Hugo, la chispa que encendió el fuego. Esta colaboración multinacional, que involucró a personas de Ecuador, Bolivia, Colombia y Estados Unidos y se llevó a cabo en varias ciudades, incluyendo a Santiago de Chile, Chicago, San Francisco, Popayán y Nueva York, se adapta bien a un libro que deambula a través de fronteras nacionales, buscando un hogar en todas partes y en ninguna.

Sin embargo, tengo una mezcla de incertidumbre y de placer. Me pregunto cuál será la suerte de este libro, ahora que aparece por primera vez en América Latina, dislocado en el tiempo y el espacio. *Cholas y pishtacos* es un libro sobre el siglo pasado: la edición en inglés fue publicada en 2001 y estuvo basada en la investigación que hice durante la década anterior. Ahora, en el siglo XXI, hay nuevas cholas y nuevos pishtacos: las *cholas luchadoras* se han convertido en un fenómeno en Bolivia y en la internet y los pishtacos entraron en una nueva fase gracias a los videógrafos peruanos e hicieron una aparición extraña en 2009, cuando la policía de Lima dio una conferencia de prensa para anunciar la captura de una banda de pishtacos. Estos acontecimientos eran nuevos e inesperados pero parecían expresar –al menos para mí– las mismas ambigüedades que he intentado plasmar en este libro.

La lucha libre de las cholas, como tantos aspectos sobre las mujeres en este siglo, parece desafiar y, a la vez, exacerbar la misoginia. Por un lado, puede ser vista como un espectáculo grotesco y degradante, otro ejemplo del cuerpo de la mujer no blanca exhibido como feo y ridículo, algo que no es tan fuerte como un hombre ni tan hermoso como una mujer blanca. Pero, por otro lado, subvierte las imágenes de la pasividad femenina y del cuerpo femenino como suave e indefenso. Las cámaras de televisión y artistas femeninas capturan las diferentes características de género del mundo rural andino, donde dos borrachos que pelean en la calle pueden ser tan fácilmente dos mujeres como dos hombres y donde las campesinas fuertes realizan, diariamente, las tareas de los hombres. Las imágenes de este mundo, presentadas a las culturas nacionales de América del Sur, luchan, incómodas, con las rubias artificiales y escasamente vestidas de los otros canales.

Las noticias y videos sobre los pishtacos sacan a la luz una mezcla curiosamente inestable de fantasía y realidad. Busque al pishtaco en YouTube y encontrará videos sin editar, aficionados, sensacionalistas y políticamente ambiguos, justo como los cuentos populares del pasado. Busque el relato de 2009 y verá a la policía mostrando una serie espantosa de artefactos, incluyendo botellas supuestamente llenas de grasa humana. Las agencias de noticias internacionales trataron el relato como una curiosidad risible, aunque llegó a la lista de los ‘diez relatos de crímenes del año’ de la revista *Time*. Sin embargo, para la población local de la provincia de Huánuco no fue una broma. Todavía no está claro lo que realmente sucedió: ¿los narcotraficantes utilizaron los relatos de pishtacos para intimidar a los lugareños? ¿La policía estaba encubriendo ejecuciones extrajudiciales? ¿O era un asesino en serie suelto? Tal vez todo eso fue cierto. Pero cuando los periodistas ‘expusieron’ el relato como un engaño no entendieron una verdad que la población local no podía evitar: sus amigos y vecinos habían sido aterrorizados, torturados y asesinados y el Estado no los había protegido.

Así, el pasado se convierte en el futuro. Las mujeres de ascendencia indígena aprovechan la identidad de la ‘chola’ y la luchan hasta el suelo pero no pueden derrotar sus connotaciones racistas y misóginas por completo. El pishtaco, como

tantas veces en el pasado, se ha manifestado, una vez más, como un falso asesino que, no obstante, deja cuerpos reales a su paso. Esta interacción de la realidad y la irrealdad y la circulación de imágenes violentas que se imponen, de repente y de forma impredecible, a cuerpos reales está en el corazón de la raza y el sexo en América. Así que los análisis que se ofrecen en este libro todavía pueden tener cierta relevancia. Mi más profunda incertidumbre es geográfica, mientras trato de imaginar cómo tomarán los lectores suramericanos este libro muy norteamericano.

Este es un libro *sobre* América del Sur: un registro de mis pensamientos y reacciones a la vida en las zonas rurales y en los barrios obreros de Ecuador, Perú y Bolivia y a años de estudiar y leer sobre los pueblos y culturas indígenas de los Andes. Mi inmersión en esos lugares fue tan profunda que casi puedo creer que esta edición es una *re*-traducción al idioma en el que este libro fue vivido y sentido. Pero esa es una ilusión peligrosa para un extranjero. Este puede ser un libro sobre América Latina pero no habla con una voz latinoamericana. Siempre me han desagradado las pretensiones de otros antropólogos, de las cuales descreo, que insisten en que se han convertido en 'parte de la familia' de las personas sobre las que escriben o que se han 'vuelto nativos' con tanto éxito que la gente no los reconoce como extranjeros. Yo no pretendo eso. Esta es la voz de una forastera, una viajera y una extraña en sus tierras.

Cuando empecé este proyecto me di cuenta de que no podía escribir de forma simultánea para audiencias en América del Sur y en América del Norte; por eso tomé la decisión inevitable: escribí este libro como un acto de traducción cultural con la intención de decir algo sobre los Andes a personas que nunca habían estado allí. Ahora está viajando en la otra dirección, de Estados Unidos a América Latina. La traducción no puede arreglar la dificultad que resulta de este doble viaje de Sur a Norte y de Norte a Sur. Los lectores suramericanos quizás encuentren imprecisos algunos detalles: lo que se dice y lo que no se dice, las cosas que pensé que tenía que explicar y las cosas que di por sentado.

Esta extrañeza puede ser una buena cosa. El trabajo de escribir y leer libros no tiene que reflejar las economías extractivas. En mi juventud idealista vi el trabajo académico como un tipo de producción anti-capitalista. Pensé que, al igual que en la economía del don de Marcel Mauss, entre más nos damos en los textos, más tenemos. La pregunta que enfrenté al escribir este libro fue cómo cumplir esa promesa utópica como norteamericana que escribía una etnografía sobre América Latina, un género lleno de tradiciones exóticas.

Mi objetivo al escribir *Cholas y pishtacos* fue romper con esas tradiciones. Busqué ayuda, sobre todo, en los escritores latinoamericanos: Eduardo Galeano me ayudó a escribir desde una perspectiva panamericana; José María Arguedas y Martín Chambi me ayudaron a expresar un profundo amor por los Andes; los surrealistas, realistas mágicos y antropófagos me ayudaron a interrumpir las descripciones empíricas con cuentos de 'cholas' folclóricas imaginarias y pishtacos fantásticamente malos. Esas

cholas y esos pishtacos, esperaba, pondrían en duda las afirmaciones que hacen los científicos sociales sobre sus ‘descripciones objetivas’ de las sociedades indígenas y llamarían la atención sobre cómo la objetividad putativa es seducida y distorsionada por tropos románticos y racistas, utópicos y distópicos, sobre los indígenas.

Por último, aspiraba a un diálogo con los lectores más que al monólogo del ‘experto’ extranjero que sabe más que los nativos. En lugar de afirmaciones falsas de autenticidad intenté ofrecer intertextualidad. Como escritora soy su interlocutora, quien presenta una visión incompleta y fragmentaria que solo puede ser completada por la respuesta del lector.

Escribí *Cholas y pishtacos* como una provocación que sacara a los antropólogos norteamericanos de su complacencia. Para lograrlo traté de incluir algunas de las cosas incómodas y embarazosas que otros viajeros dejan fuera de sus relatos: los comentarios racistas de una casera, la incomodidad que sentí en mi cuerpo cuando los niños indígenas me miraron y vieron algo grande, raro, feo y aterrador.

Traté de abrazar mis ansiedades con respecto a todo lo que está incompleto en este texto. El éxito del libro, decidí, no saldría de convencer a todo el mundo de que yo que estaba en lo cierto sino de la reacción opuesta. Inspirada por las ideas de Bertolt Brecht sobre el teatro quise evitar las habituales reacciones complacientes frente a los libros sobre los Andes rurales: la satisfacción por una imagen preciosa de la vida en un lugar lejano, teñida de tristeza por la trágica vida de los pobres. En su lugar, podría aspirar a confundir, frustrar e irritar y así estimular a los lectores a la acción. Es agradable ser elogiada, y he sido elogiada por escribir este libro, que ganó varios premios aquí, en Estados Unidos. Pero la mejor respuesta vendría de los lectores que exclamaron “No, ¡eso no es correcto! ¡Ella no entendió esta parte!” y luego se fue y escribió sus libros sobre las polleras o sobre la Mama Negra o sobre los pishtacos solo para probarlo.

Y así, querido lector, por favor no lea este libro para aprender la ‘verdad’ sobre sus países de origen –una verdad que soy totalmente incapaz de decir– sino para encontrar la suya. Si esta nueva traducción incita a la acción a una nueva generación de escritores, fotógrafos y camarógrafos latinoamericanos sentiré que *Cholas y pishtacos* finalmente ha logrado su objetivo.

Reconocimientos

Como en todo trabajo académico mi deuda más profunda es con otros escritores, muchos de los cuales nunca he conocido. Sus nombres figuran en la bibliografía pero hay muchos otros en el texto, donde relato conversaciones y acontecimientos que dieron forma a mi comprensión de la vida social en los Andes. Quiero agradecer a las personas que encuentran aquí sus nombres pero también necesito pedirles disculpas, sobre todo porque no uso seudónimos. A pesar de mis mejores esfuerzos por ser veraz un libro tan dedicado a contar relatos se acerca, incómodamente, a una obra de ficción –tal vez de manera adecuada para un libro sobre la raza, algo que es, por su propia naturaleza, simultáneamente un hecho y una mentira, una fantasía absurda y una realidad ineludible–. Los riesgos que corro son conocidos por los novelistas: sin duda he recordado mal, he malinterpretado y he revelado, groseramente, momentos que mejor no hubiera registrado. En mi defensa solo puedo alegar una cierta democracia de enfoque. He tratado a mis compañeros, colegas y amigos tan caballerosamente como los etnógrafos habitualmente tratan a sus sujetos de investigación.

En Suramérica la familia Chaluísa, en Zumbagua, sigue siendo la piedra angular de mi vida y de este libro. Mi profundo agradecimiento va, sobre todo, para Heloísa Huanotuñu y a los Chaluísa, especialmente a Alfonso, Nancy y al difunto taita Juanchú, pero hay muchos otros, allá arriba en el páramo, que yo no olvido. El tiempo que pasé en Cuenca, una ciudad orgullosa y hermosa, fue demasiado corto y demasiadas las amistades que hice allí y las deudas que contraje como para ser mencionadas. Tengo recuerdos especialmente buenos de Lynn Hirschkind y María Cristina Cárdenas, que rápidamente se convirtieron en amigas y sin cuyo apoyo me habría perdido. También agradezco a Alexandra Kennedy, a todos en Apartamentos Otorongo y en la Escuela Estrellita y a Ann Miles por presentarme, de lejos, a la Sra. Orellana.

Este libro es acerca de conocidos casuales y encuentros breves y quisiera reconocer algunos de ellos también. El libro debe mucho a los propietarios y al personal de todos los hoteles familiares, restaurantes, tiendas y paradas de taxis que evitaron que yo y otras personas nos sintiéramos extranjeros mucho tiempo. Luego están los otros extranjeros: investigadores, misioneros, agentes de desarrollo, mochileros y turistas. De todos ellos me gustaría destacar tres personas. En Zumbagua los misioneros católicos María y Mauro Bleggi, por quienes mi respeto se ha profundizado a lo largo de los años; y en Quito, nuestro intrépido

taxista Julio Padilla, quien tomó las carreteras llenas de baches de Cotopaxi y Azuay con gran estilo y quien también introdujo a mi hija al encanto latino.

En Estados Unidos mi principal deuda intelectual es con Stephen Eisenman, mi compañero de hace tiempo. Él es un interlocutor incansable, un editor duro y un crítico implacable; cada escritor debe tener uno como él. Una palabra especial de agradecimiento a Linda Besemer y Robert Ellis, quienes se esforzaron para arruinar mi perspectiva sobre la sociedad y la historia. También tuve la suerte de trabajar en el entorno íntimamente multirracial de Occidental College, una experiencia que cambió para siempre mi comprensión de lo que significa ser blanco en América. Tengo buenos recuerdos de muchas personas con quienes trabajé allí: estudiantes, profesores y empleados.

Desde que llegué a la Universidad de Northwestern en 1998 he incurrido en una deuda enorme con Micaela di Leonardo, quien me ha dado estímulo intelectual, aliento amigable y asistencia profesional de maneras demasiado numerosas como para ser contadas —en especial por haberme introducido a su maravillosa editora de University of Chicago Press, Susan Bielstein—. También me gustaría dar las gracias a mis dos fabulosos lectores de la editorial, Don Kulick y Patricia Zavella, por sus comentarios perspicaces y detallados, así como a lectores anteriores, muchos de los cuales menciono en otra parte de estos reconocimientos. La organización en 1997 del panel de la American Anthropological Association —AAA—, titulado ‘Raza en los Andes’, fue una fase de importancia crítica para este proyecto, gracias a mis compañeros participantes —Stephen Eisenman, Ben Orlove, Robert Ellis, Marisol de la Cadena, Rudi Colloredo-Mansfeld, Zoila Mendoza, Tom Cummins, Peter Gose y Bruce Mannheim— y a nuestros interlocutores de la audiencia. Sobre las mujeres del mercado debo dar las gracias, en primer lugar, a Linda Seligmann, no solo por sus dos artículos maravillosos sino, también, por haberme invitado a participar en un panel de la AAA sobre el tema, que fue el comienzo de mi trabajo en este libro. Florence Babb y Gracia Clark, quienes también participaron en ese panel, me han ofrecido apoyo, amistad e inspiración desde entonces, lo cual aprecio mucho. Sobre el pishtaco me he beneficiado de los escritos inéditos de Andrew Orta y Stuart Rockefeller; también me gustaría agradecer a Denise Arnold por enviarme el trabajo de Alison Spedding. Nicario Jiménez, etnógrafo visual por excelencia, estimuló mi pensamiento a través de sus trabajos, conferencias y conversaciones.

También debo mencionar deudas intelectuales anteriores. Mi interés en los Andes comenzó en la Universidad de Illinois, donde tuve la suerte de estudiar con Tom Zuidema, Donald Lathrap, Frank Salomon, Carmen Chuquín y Joseph Casagrande. Al escribir este libro estoy especialmente en deuda con el trabajo pionero de Norman Whitten sobre la etnicidad en Ecuador y con Enrique Mayer, quien me sigue enseñando, más recientemente a través de una larga conversación por correo electrónico, sobre cholos y gringos.

Los inicios reales de este proyecto se remontan a la escuela secundaria, cuando mi familia se trasladó a Albuquerque y conoció familias que habían vivido en Nuevo México desde antes de que existieran los Estados Unidos. Esta nueva educación sobre el significado de la palabra ‘americano’ continuó en la Universidad de Nuevo México a través del activismo de chicanos e indígenas norteamericanos politizados, entre los que me gustaría reconocer al colega de mi padre Juan Borrego, ahora en la Universidad de California, Santa Cruz. Años más tarde, cuando me mudé del Medio Oeste a Los Ángeles, esas lecciones regresaron. Al principio me pareció difícil enseñar a mis estudiantes latinos: hambrientos de conocimiento sobre América Latina y, sin embargo, fácilmente frustrados por asuntos que no podían conectar con sus vidas. Su impaciencia me irritó, pero era contagiosa; cuando asistí a congresos nacionales y escuché a otros latinoamericanistas me sorprendí al encontrarme tan alienada como mis estudiantes. Para mí, también, la distancia entre los Andes y Los Angeles —o Chicago, donde vivo ahora— estaba desapareciendo.

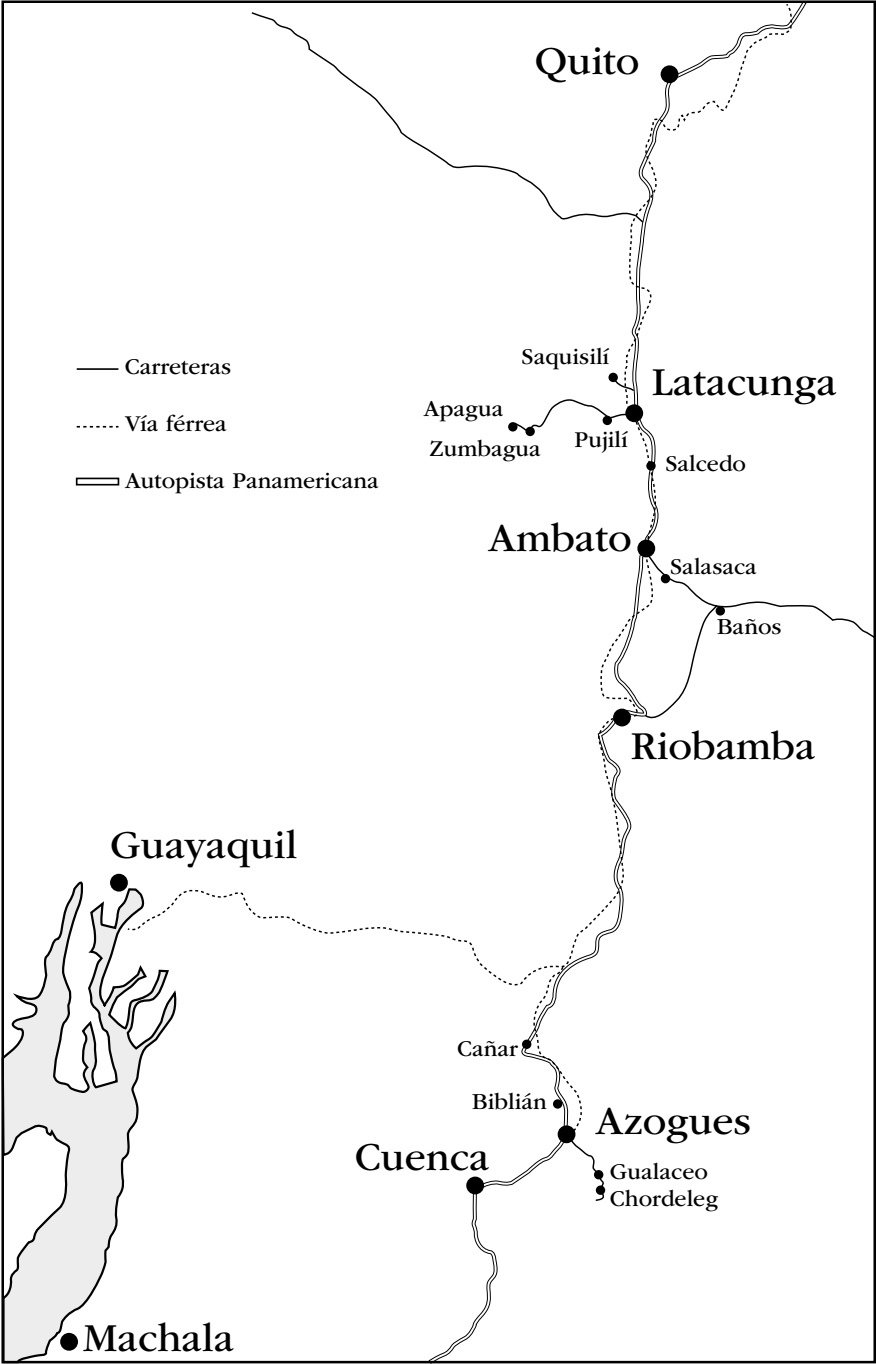
En un sentido práctico debo agradecer a Occidental College por los años sabáticos que me permitieron pasar tiempo leyendo acerca de la raza y escribiendo. Una beca Fulbright me llevó a Cuenca. Las versiones anteriores de textos que se encuentran en este libro aparecieron en el *Bulletin of Latin American Research* y en la revista *Identities* gracias a Peter Wade, John Hartigan y Nina Glick-Schiller. Las invitaciones de la Universidad de California en Santa Bárbara y Davis, la Universidad de Oregon, la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign y en Chicago y de la Universidad de Cuenca para presentar los primeros borradores de este trabajo me dieron oportunidades bienvenidas de recibir comentarios críticos. Más recientemente el profesor Guillermo Nánéz Falcón, director de la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, y su equipo de trabajo hicieron encantadora y productiva una visita a los archivos fotográficos. Estoy especialmente agradecida con Teo Allain y Julia Chambi por su autorización para reproducir las fotografías de Martín Chambi; con Fernando La Rosa por sus retratos deslumbrantes de la gente en los mercados; y con Emma Sordo por su persistencia en ponerme en contacto con Nicario Jiménez. He llegado a pensar en Anthony Burton y Jennifer Moorhouse de la University of Chicago Press, a quienes he conocido solo por correo electrónico, como dos amistosos, aunque incorpóreos, espíritus que empujaron este manuscrito hasta su publicación. Paul Liffman, en un acto de generosidad no correspondido, ayudó en el proceso de edición mediante la corrección de mi español en las secciones sobre el pishtaco y en el espíritu de la reciprocidad andina mi colega John Hudson, del Programa en Geografía, me ha puesto en deuda con él a través de un regalo de trabajo: los dos mapas que aparecen aquí.

Escribir un libro es mucho trabajo, no solo para el autor sino para todos a su alrededor, y este no es una excepción. Fui ayudada por queridos amigos de Los Angeles: Arthé Anthony (fotógrafo de bodas), Linda Besemer (mi madrina de bodas), Elizabeth Chin, Susan Seizer, Janet Sporleder, Catherine Brennan y Martha Ronk. En Evanston, además de Micaela di Leonardo, los miembros del animado

equipo del *Journal for Latin American Anthropology*, especialmente Heather McClure y Elisabeth Enenbach, han sido compañeros maravillosos ayudándome a capear crisis de todo tipo. Mi amistad de correo electrónico con Ben Orlove y Rosemary Joyce me dio un estímulo bienvenido.

Personalmente, así como intelectualmente, mi deuda más grande es con Stephen, quien se hizo amigo de mis compadres a pesar de las barreras del idioma, la cultura y la cocina; me envió a la oficina los domingos por la mañana cuando yo hubiera preferido quedarme en casa leyendo el periódico; y cuidó de nuestra hija Sarah mientras escribía. También debo agradecer a Sarah, quien soportó todas esas ausencias de fin de semana y resultó ser una excelente etnógrafa en Zumbagua y Cuenca. Debo terminar, sin embargo, dando las gracias a quien más hizo para que siguiera escribiendo: mi perra, Nisa. Ella hizo que mantuviera mis horarios al caminar conmigo a la oficina en todo tipo de clima, cayendo profundamente dormida con el primer sonido del teclado y saltando para recordarme cuando era el momento de parar.



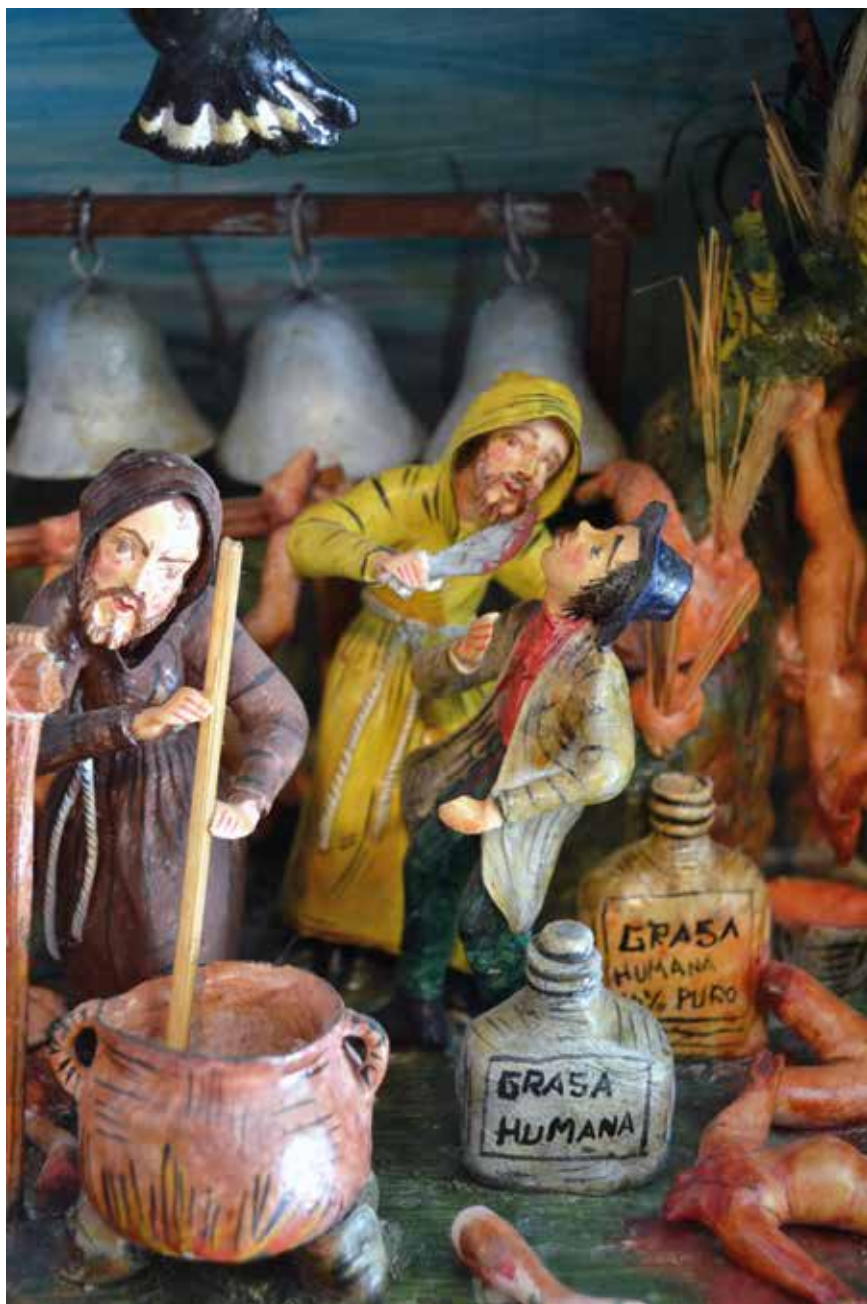


Introducción

Un contraste de luz y oscuridad: la chola y el pishtaco. En América del Sur la imagen de la chola está llena de luz: una mujer de piel morena que está sentada en la plaza de mercado al mediodía vendiendo frutas maduras y flores frescas. Habitante querida de la ciudad latina tradicional, ella aparece en la imaginación popular con una falda recogida y un gran sombrero, riendo y chismeando con sus compañeras. El pishtaco, por el contrario, es una criatura de la noche: un hombre blanco con un cuchillo, pálido y aterrador. De acuerdo con los relatos que se cuentan en el sur andino espera solo en las sombras a lo largo de los caminos rurales aislados, buscando víctimas para eviscerar.

Las cholas y los pishtacos pertenecen tanto a la baja cultura como a la alta: bien conocidos por el folclore, también aparecen como personajes estereotípicos en las literaturas nacionales de Ecuador, Perú y Bolivia. Hoy en día esas figuras domésticas parecen un poco anticuadas, eclipsadas por los productos más llamativos de Hollywood y Madison Avenue. Pero en un aspecto, al menos, no son tan diferentes de las imágenes comerciales producidas para una audiencia masiva. La chola y el pishtaco, como los personajes de cine y televisión, pretenden ser una diversión inofensiva: la primera despierta un suspiro nostálgico o una risita excitada; el segundo produce un agradable escalofrío de miedo. Sin embargo, estas fantasías de mujeres morenas y hombres blancos son más peligrosas de lo que parecen porque despiertan las pasiones violentas de una sociedad fracturada por la raza y el sexo y dividida por una enorme desigualdad económica.

Rara vez aparecen juntos: la chola es blanco de una broma frecuente sobre lo que hay debajo de sus muchas faldas mientras que el espanto que empuña un cuchillo interpreta el papel principal en su relato de terror, al cual da su nombre. Sin embargo, en cierto sentido se reflejan entre sí, contando el mismo relato desde dos puntos de vista diferentes. Para los hombres blancos la idea de la chola es sugerente y despierta fantasías placenteras de una mujer cuya subordinación racial y sexual la hace disponible para casi cualquier uso. Por la misma razón, la palabra pishtaco asusta a los indígenas, a las mujeres y a los pobres pues evoca su propia vulnerabilidad ante la depredación de los poderosos. Estas dos figuras, en conjunto, enmarcan una imagen de la vida social andina llena de ansiedades raciales y sexuales —y viva con posibilidades transgresoras—. Un elemento de imprevisibilidad electrifica estos relatos de seducción y muerte: en los encuentros volátiles entre seductor y seducido, vendedor y cliente o asesino y víctima las cosas no siempre salen según lo planeado.



Fotografía 1. El pishtaco. Detalle de un retablo de Nicario Jiménez.
Foto de Traci Ardren. Reproducido con permiso del artista.

La escritura de este libro

Fui por primera vez a los Andes en 1982. He regresado siete veces desde entonces por períodos que van desde unas pocas semanas a un año y medio. La mayor parte de ese tiempo la he pasado en la parroquia rural de Zumbagua, en los pastizales de páramo del centro de Ecuador, donde viví durante más de un año.¹ Hace diez años escribí un libro sobre las campesinas de esa parroquia,² sus familias y su vida cotidiana. A diferencia de ese libro —*Food, gender and poverty in the Ecuadorian Andes (Alimentos, género y pobreza en los Andes ecuatorianos)* (Weismantel 1988)— éste no se centra en un solo lugar. En cambio, se mueve ampliamente entre Ecuador, Perú, Bolivia e, incluso, Estados Unidos con el fin de captar el funcionamiento de los extendidos sistemas de raza, sexo y clase, solo un fragmento diminuto de los cuales se puede ver en Zumbagua. Esta visión inquieta refleja mis viajes: trabajar en una zona rural requiere viajar a través de otros lugares, empezando por las ciudades cercanas de Latacunga y Quito. Antes de decidirme por Zumbagua como sitio de investigación estuve en otros lugares, especialmente en pequeñas comunidades cerca de Cuenca y en Salasaca, en la sierra central, una comunidad indígena dividida en dos por la carretera Panamericana y rodeada de pueblos blancos hostiles.³ Mi investigación sobre comida me llevó a los mercados de Ecuador y Perú mientras que las visitas a amigos —por lo general otros antropólogos— me llevaron a la selva amazónica, a las islas del Pacífico y al altiplano peruano.

En mi época de estudiante adoraba los trayectos largos en bus por regiones poco conocidas. Esas muchas horas que pasé exprimida en pequeños compartimientos con vendedores y agricultores, niños y viejos, cerdos vivos y camadas de cachorros, pelotas de fútbol nuevas y ponchos viejos desmienten la imagen de los campesinos

1 Zumbagua está localizado un grado al sur del Ecuador, en la que quizás es la parte más estrecha de los Andes. Las altitudes varían entre 3200 y 4000 metros sobre el nivel del mar; la economía agrícola mezcla el cultivo de cebada, habas y papas con las ovejas y la cría de camélidos. El trabajo asalariado fuera de la parroquia ofrece una importante, aunque no confiable, fuente de ingresos. En la parroquia vecina de Tigua (también llamada Guangaje o Quilatoa) las familias jóvenes han comenzado una empresa exitosa de venta de pinturas a los turistas y han sido erróneamente identificadas como pintoras de 'Zumbagua'. Zumbagua y Tigua están divididos por la carretera Latacunga-Quevedo; están dentro del cantón de Pujilí, en la provincia de Cotopaxi. Para obtener más información al respecto véase a Weismantel (1988), Hess (1997) y Costales y Costales (1976).

2 En Ecuador, como en Louisiana, una parroquia es una jurisdicción civil.

3 Salasaca está localizado en la provincia de Tungurahua, en la carretera entre la capital, Ambato, y el balneario de Baños. Como Otavalo, una ciudad mucho más grande localizada en la provincia norteña de Imbabura, Salasaca es conocida por los turistas por su producción textil. A menudo se dice que la comunidad, que conserva un notable grado de autonomía cultural y estética de las zonas circundantes, fue fundada por *mitimaes* bolivianos trasplantados a la fuerza por el inca. Para información sobre los textiles de Salasaca véase a Laura Martin Miller (1998: 126-144).

andinos como autóctonos aislados, arraigados en sus comunidades. En cambio, la región parecía estar en movimiento: todos estaban yendo a otro lugar, llevando cosas para vender, cambiar o regalar. Según el conocido crítico literario peruano, Antonio Cornejo esta condición itinerante es una característica definitoria de la vida en los Andes. La palabra *andino*, dice, hace tiempo asociada con una idea de campesinos indígenas que viven y mueren en el mismo pueblo pequeño en realidad describe un estado de ser muy diferente: el de un “migrante... oscilante, siempre fuera de sitio, marginal incluso cuando se establece en el centro, forastero aquí y allá” (Cornejo 1995: 3).

Cornejo escribió esas palabras en un ensayo sobre José María Arguedas, el novelista peruano que también fue el más importante de los etnógrafos, lingüistas y folcloristas andinos, un hombre que escribió con perspicacia sobre las mujeres del mercado y los pishtacos. Los escritos de Arguedas, más que los de cualquier otro autor, definen la cultura andina. Leyéndolo hoy en día Cornejo encuentra que, a pesar de su amor efusivo por la cultura y la lengua indígena y por el paisaje rural, la obra de Arguedas está impregnada de un sentido de desplazamiento que, en última instancia, caracteriza la condición andina. Este libro trata de ese extrañamiento andino que, como Arguedas, localizo en el cisma racial que atraviesa el continente como una línea de falla volcánica.

Cartografiar esa brecha requiere ir y venir de la ciudad al campo y de los barrios ricos a los pobres. Esto me recuerda el bus Colón-Camal en Quito, en el que hace muchos años empecé cada viaje hasta Zumbagua. Lo tomaba en la Avenida Colón, cerca de mi pequeño y lindo hotel en un barrio entonces de élite, y bajaba una hora más tarde al final de su larga y tortuosa ruta, en el bulloso y sucio mercado de Camal, bien al sur. Allí, en la terminal cerca de Camal, abordaba un segundo bus, grande y rápido, que me llevaba por la carretera Panamericana a Latacunga. En Latacunga, en otro mercado, El Salto, encontraba los viejos vehículos maltratados que desafiaban el camino peligroso y empinado que conducía a la belleza impresionante y a la pobreza abismal de Zumbagua.

Escribir sobre una región tan continuamente en movimiento, como Antonio Cornejo (1995: 9) también observó, requiere una fluidez de idiomas y voces, de acuerdo con el exuberante multilingüismo de los Andes. El quechua y el aymara, las *lenguas oprimidas*, batallan en este libro con su conquistadora castellana, como lo hacen en la vida. En las obras literarias de Arguedas otras lenguas y otros dialectos se abren paso en el texto en español; aquí está en juego un tipo diferente de intertextualidad que altera el empirismo habitual de la etnografía. En lugar de limitarme a describir lo que vi con mis ojos yuxtapongo mi conocimiento con las palabras de otros etnógrafos y con otros géneros —novelas y poemas, fotografías y montajes—. Cada uno de ellos exige su propia forma de interpretación y ofrece un tipo diferente de verdad. Espero que el lector confíe en mí, no por mi autoridad específica como testigo sino por mi capacidad para construir un relato intersubjetivo creíble acerca

de un mundo social en particular. A diferencia de una etnografía o de una novela modernista aquí la visión de la autora no es panóptica, sino parcial y múltiple.

No obstante, este libro es una visión puramente idiosincrática de los Andes y, a pesar de sus andanzas, permanece firmemente arraigado: en la etnografía y en Zumbagua. Sus asuntos y temas se originan en mis experiencias en esa parroquia: los relatos sobre pishtacos me atraparon porque había aprendido cuánto tienen que temer los indios de los blancos. La historia de vida de Heloisa Huanotuñu, propietaria de una taberna en Zumbagua, me llevó a indagar por las ambigüedades de la palabra ‘chola’. Sin embargo, como muchos otros antropólogos he encontrado que una imagen de la vida en un solo lugar ya no es adecuada, ni siquiera para describir ese lugar. Este libro no puede darse el lujo de permanecer en el campo andino, como tampoco lo hacen los jóvenes que nacieron allí. En cambio, sigue a dos personajes que nunca están en casa: la chola y el pishtaco. Cada uno representa la tensión dinámica entre los indios y los blancos, entre las mujeres y los hombres —y entre el mito y la realidad—.

Cholas y pishtacos

En todas partes en los Andes uno ve mujeres que venden alimentos y bebidas: la vendedora de frutas y verduras con sus naranjas o papas, la cocinera que sirve sopa y arroz, la carnicera y la cervecera.⁴ En pequeños pueblos soñolientos se ven filas de mujeres que se sientan en el suelo con sus mercancías extendidas ante ellas. Los mercados de las ciudades son grandes y llenos de gente: las mujeres más ricas tienen puestos permanentes que se asemejan a las tiendas regulares, llenos de fideos, alimentos enlatados, artículos diversos y dulces, mientras que las vendedoras más pobres trabajan como ambulantes sin licencia, caminando por las calles con sus mercancías y teniendo cuidado de la policía.

4 Los mercados al aire libre se pueden encontrar en gran parte de América, África y Asia. En varias zonas del mundo, incluyendo Haití, el oeste de África y partes de México y el Mediterráneo, la venta a pequeña escala de alimentos, tanto cocinados como crudos, es una ocupación fundamentalmente femenina (e.g., Babb 1989 y 1996; Behar 1993; Cazamajor 1988; Chiñas 1992; Clark 1988 y 1994; Kapchan 1996; Klump 1998; Mintz 1971, 1972 y 1978; Robertson 1984; Sudarkasa 1973). En Suramérica los mercados dominados por mujeres están usualmente asociados con las regiones andinas: las ciudades, pueblos y áreas rurales de las tierras altas de Ecuador, Perú y Bolivia (y también en áreas del sur de Colombia y el norte de Argentina y Chile). Esta área corresponde, *grosso modo*, a la extensión del Imperio Inca al momento de la conquista europea; aunque desde entonces se fragmentó en partes de cinco naciones distintas, retiene cierta unidad cultural.



Fotografía 2. Vendedora de granos, mercado de Latacunga, provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980.
Foto de la autora.

Hoy en día la mayoría de estas mujeres usa bluyines o sudaderas, camisetas o gorras de béisbol, pero algunas todavía se visten con el traje tradicional de la mujer del mercado: un sombrero distintivo y una enorme falda llamada pollera. Esas prendas han sido una parte integral de la tradición folclórica de cada región de los Andes puesto que el característico estilo local de vestir y de hablar de las cholos imparte un inconfundible color y sabor a la vida de la ciudad.⁵ Algunas ciudades son famosas por sus cholos. En Cuenca, una encantadora ciudad colonial al sur de Ecuador, las mujeres se apresuran por las calles estrechas llevando sombreros de paja tan blancos como la nieve y enormes faldas de fieltro de colores brillantes, matices casi psicodélicos de anaranjado y rosado; las mismas faldas, puestas a secar en las orillas del río Tomebamba que corre por la ciudad, forman un mosaico de colores querido por el corazón de cada cuencano. Los peruanos conocen las famosas cholos de Cusco, antigua capital inca, por sus altos sombreros blancos, faldas grandes y aretes que destellan, mientras que los bolivianos reconocen una chola paceña (de La Paz) por el pequeño sombrero hongo que se acomoda con desenfado encima de su cabeza.

Las mujeres del mercado tienen una reputación contradictoria. Con sus faldas enormes y sus audaces sombreros han sido asociadas, durante mucho tiempo, con un hablado extravagante y un comportamiento escandaloso. Pero también evocan un pasado más tranquilo, cuando las mujeres con faldas recogidas y chales, sentadas plácidamente en el suelo o llevando una pesada cesta mientras pregonaban sus mercancías con voces gritonas y cantarinas, daban a la ciudad un rostro más humano. Hoy en día los escolares leen cuentos y memorizan poemas sobre las cholos escritos por escritores locales ya fallecidos, mientras que los empresarios de la industria turística reproducen la imagen romántica de las vendedoras en tarjetas postales y folletos de viajes.

Esta imagen atractiva no es tan inocente como parece. La palabra 'chola', que literalmente describe una categoría racial intermedia entre indígena y blanco, tiene muchas connotaciones degradantes. Cuando dije en Cuenca que estaba allí para aprender sobre las cholos todo el mundo tuvo una respuesta inmediata. El anciano director de la biblioteca municipal, Antonio Lloret, estaba encantado de recordar el famoso relato de 'La Cusinga', una chola cuencana del siglo XVIII cuyo romance con un francés precipitó una crisis internacional (Lloret 1982:77-122). Más tarde, en un foro público, recordó con orgullo sus conquistas sexuales juveniles de esas mujeres, a quienes los hombres de la élite consideraban sus inferiores raciales. Una de las bibliotecarias, una mujer enérgicamente eficiente de unos 30 años, recitó versos sentimentales de la canción temática de la ciudad, 'La chola cuencana', con sus temas entrelazados de feminidad idealizada y orgullo

5 Otras mujeres de clase obrera urbana, como criadas, meseras, carniceras, chicheras y lavanderas, también son llamadas cholos.

regional. Jacinto Flores, un taxista local, insistió categóricamente en que la palabra 'chola' no tenía significados negativos en Cuenca pero rió maliciosamente cuando le pregunté sobre el título de una canción reciente que había adquirido cierta notoriedad local: 'Cholo-boy'. Este término del argot popular local refiere a los jóvenes de clase obrera que van a Nueva York a ganar dinero para sus familias —como él mismo había hecho— sólo para volver a casa con los bolsillos vacíos y malos hábitos. La frase connota vicio urbano, mezcla lingüística y cultural y corrupción corporal, tal como hace la forma femenina más antigua, chola.

El pishtaco, en cambio, evoca violencia y miedo —y blancura racial—. En Perú y Bolivia la gente adora asustar a otros con cuentos sobre este terrible espanto, conocido en español peruano como *pishtaco*, en quechua como *ñakaaq* y en aymara como *kharisiri*.⁶ Bajo todos estos nombres esta criatura ataca a los indígenas desprevenidos y los arrastra inconscientes hasta cuevas secretas, donde los cuelga boca abajo y extrae la grasa de sus cuerpos. Esta criatura ofrece un retrato mordaz de los forasteros porque se dice que es un extranjero, un hombre blanco.⁷

El pishtaco se originó en el folclore de las comunidades campesinas indígenas pero es tremendamente popular en todos los ámbitos de la vida peruana. En 1952 el folclorista Efraín Morote publicó *El degollador (nakaaq)*,⁸ resultado de un proyecto

6 La distribución geográfica de los nombres es, más o menos, la siguiente: *kharisiri* entre aymara-hablantes; *pishtaku* entre quechua-hablantes del centro del Perú; *ñakaaq* en el sur del Perú; y *pishtaco* en el resto del Perú de habla española. *Ñakaaq* y *pishtaco* se han vuelto términos familiares en la literatura antropológica. En este libro voy a utilizarlos indistintamente. Para una mayor discusión de la ortografía, distribución, variaciones y significados de estos términos véase a Juan Ansión (1989), Efraín Morote (1952: 69) y Nathan Wachtel (1994: 72). Las diferencias regionales en dialecto y vocabulario produjeron muchas variaciones en estos términos y muchas ortografías diferentes. Solo usaré *ñakaaq*, pishtaco y *kharisiri*, excepto en citas directas de otros autores. Antoinette Molinié (1991: 84) recordó una versión española del pishtaco, el 'sacamantecas' o 'tío mantaquero' de Andalucía.

7 Esta versión (la cueva secreta, la víctima boca abajo) es muy común pero hay infinitas variaciones. Parece que la popularidad y el alcance geográfico del pishtaco están creciendo. Una búsqueda reciente en internet mostró varias entradas, sobre todo en colecciones internacionales o latinoamericanas de relatos de fantasmas. El corazón geográfico de los relatos es el sur del Perú y el altiplano boliviano. En Cusco, por ejemplo, el pishtaco tiene una larga historia mientras que en Ecuador parece ser desconocido. En una discusión posterior a un simposio de la American Anthropological Association sobre los Andes, en noviembre de 1998, Peter Gose y Stuart Rockefeller sugirieron que existe una correlación entre las regiones donde hubo minería en el período colonial y las áreas donde se cuentan los relatos sobre el pishtaco actualmente. Los límites exactos del alcance del relato nunca se han documentado de forma sistemática y no son estables en el tiempo.

8 Degollador, como la palabra quechua *ñakaaq*, refiere, especialmente, al hombre que sacrifica animales, mientras la forma verbal tiene connotaciones de masacre (sobre los orígenes de la palabra quechua véase a Morote 1952: 69). Es de destacar que, de acuerdo con Luise White (1999: 7), la palabra *swahili* para un espanto africano similar, *kachinja*, también deriva de un verbo que significa 'sacrificar animales cortando sus gargantas', aunque el modus operandi de los dos malhechores es un tanto diferente en otros aspectos.

llevado a cabo en los Departamentos⁹ cordilleranos de Ayacucho, Apurímac y Cusco. Entre los cientos de personas entrevistadas su equipo no encontró a nadie que no hubiera oído hablar del pishtaco. Incluso los extraños estaban ansiosos por contar relatos detallados sobre el repugnante ‘degollador’, recordando “los más diversos casos reales de muertes” en sus manos (Morote 1952: 70). Cuatro décadas más tarde la cineasta Gabriela Martínez repitió el experimento para su video *Ñakaj* (Martínez y Aizenstat 1993). De pie en una esquina en una calle de Cusco, su ciudad natal, preguntó sobre los pishtacos y tampoco pudo encontrar a alguien que no tuviera un relato que contar.

A los académicos les gusta hacer la crónica de estos cuentos macabros tanto como a los narradores les encanta decirlos: registran cada detalle terrible con evidente deleite. En 1969 otro folclorista peruano, Juan Antonio Manya, contó el relato de un indígena que temblaba de miedo mientras era atraído, inevitablemente, por el *ñakaj*. La atracción mágica era tan fuerte, informó Manya, que salieron “chispas de fuego” de los ojos de la víctima en respuesta a la mirada hipnótica del asesino.¹⁰ Veinte años más tarde una escritora norteamericana, Julia Meyerson, incluyó un relato sobre el pishtaco en sus memorias del año que pasó en los Andes con su marido, el antropólogo Gary Urton. Cuando un extraño reveló que era un *ñakaj*, dijo, ocurrieron “cambios impresionantes” en su cuerpo, transformándolo de un hombre guapo en un monstruo terrible cuyos “pelos se ponen de punta”, “el estómago se infla” y “las rodillas se hinchan” (Meyerson 1990: 155).

Las mujeres del mercado existen; los pishtacos no. Pero esta declaración del sentido común oculta la relación resbaladiza entre el mito y la realidad. Las mujeres que venden carne de cerdo asado y maíz hervido son reales pero la noción de la chola —tentadora de ojos oscuros, india sucia y símbolo de la nación— es casi tan fantástica como la del espanto blanco. Aunque los *ñakajs* pueden no existir a veces los campesinos han sido inducidos a actos reales de violencia por el temor a ellos, volviéndose contra aquellos de quienes sospechan en actos horribles de castigo colectivo. Las figuras irreales de la chola y el pishtaco flotan sobre la vida cotidiana, distorsionando las relaciones reales entre las personas y recomponiéndolas en su propia imagen extraña. Bajo su influencia la gente común parece extranjera: una mujer con una pila de verduras es monstruosamente erotizada como chola mientras que un extraño de ojos verdes con una cámara es percibido como un espectro sediento de sangre. Las consecuencias de estas transformaciones rara vez son benignas.

9 Un Departamento es una unidad geopolítica en Perú y Bolivia, similar a un Estado en los Estados Unidos y a una Provincia en Ecuador.

10 “[La víctima] comienza a temblar de miedo, le salen de los ojos chispas de fuego, la cabeza comienza a crecer, luego automáticamente se dirige hacia el *ñak'aj*” (Manya 1969: 36).

Como folclorista Morote quiso recoger fábulas pero sus informantes querían hablar de cosas que habían presenciado en realidad: las persecuciones de individuos acusados de ser pishtacos. También hablaron de sus propios temores de caer bajo sospecha (Morote 1952: 70). Los académicos extranjeros terminan aterrorizados con las historias de fantasmas que inicialmente encuentran tan encantadoras. Más de un investigador (Gose 1994a; Stein 1961; Wachtel 1994) ha huido temiendo por su vida ya que los rumores sobre sus matanzas nocturnas se salen de control.¹¹

Según la antropóloga Marisol de la Cadena la fantasía de la chola también hace daño de verdad. Las vendedoras de frutas y verduras en Cusco resienten el término. “Lucrecia Carmandona, de sesenta años, vendedora de yuca y papa” dijo a de la Cadena que “la alta sociedad de Cusco... nos desprecia. Nos llaman ‘esas cholas’; nos insultan, piensan que somos ladronas y putas” (1996: 31). La palabra ‘chola’, con su poder de calumniar, no es una broma inofensiva, como pretenden los lugareños. Tampoco es solo una frase colorida cuando la usan los poetas o una categoría étnica libre de valores cuando es empleada por los científicos sociales.

La expresión ‘chola’ racializa a las vendedoras de frutas y verduras, desviando la atención de su ocupación a sus cuerpos, que sexualiza con el fin de degradar. Como cholas las mujeres del mercado se convierten en blanco de chistes morbosos —y blanco de agresión sexual—. Incluso su medio de vida está en peligro por esta imagen malsana: puesto que el cuerpo imaginario de la chola es impuro las condiciones insalubres de los mercados parecen perfectamente naturales. El acto de nombrar conduce, así, a otro tipo de actos que no solo afectan cómo se perciben los mercados sino cómo se administran. Cuando los políticos prometen ‘limpiar los mercados’ no tienen la intención de proporcionar el tipo de desarrollo infraestructural que crearía lugares más saludables y más agradables para trabajar y para hacer compras. Más bien, su retórica juega con los temores blancos, conduciendo a exigencias de que los mercados sean controlados como otras partes no blancas de la nación: con violencia, acoso e intimidación. La raza ofrece una coartada para la suciedad y la delincuencia que azotan los mercados, haciendo parecer que estos problemas no emanan del abandono político de un sector vital de la economía sino, más bien, de la insalubridad innata de las personas que trabajan allí.

Llamar a alguien pishtaco o chola o, simplemente, invocar estas figuras a través de un relato o una canción da vida a un conjunto llamativo y distorsionado de mitos raciales y sexuales que invita a la violencia física e instaura la opresión

11 Como veremos la lista de quienes comúnmente se sospecha de ser pishtacos no solo incluye a los antropólogos sino, también, a los agentes de desarrollo, técnicos médicos, hacendados, soldados, catequistas, traductores e, incluso, a las mujeres del mercado y a una estatua del Niño Jesús.



Fotografía 3. Vendedora de aguacates, provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980. Foto de la autora.

material. La descripción de Manya es muy apta: las criaturas como el *ñakaaq* realmente lanzan un hechizo hipnótico y peligroso. Las cholas y los pishtacos electrifican las relaciones sociales con imágenes raciales y sexuales muy fuertes. El cuchillo afilado del *ñakaaq* y sus hechos terribles representan la blancura y la masculinidad como poderosas y amenazantes mientras que la representación de una mujer no blanca con las manos sucias y las nalgas expuestas la muestra lastimosa y absurda. Pero las mujeres y los indígenas a veces utilizan estos rumores y chistes para hacer agujeros en la armadura de la dominación blanca y masculina; el lector decidirá quién ríe de último.

A lo largo de este libro vuelvo, una y otra vez, a tres palabras que importan mucho en Zumbagua pero que han perdido popularidad en los libros sobre los Andes desde hace algún tiempo: 'raza', 'indio' y 'blanco'. Por eso quiero decir unas pocas palabras sobre esos términos —y sobre otro—.

Palabras clave

Raza

“Los problemas de la ‘raza’ [...] sólo tienen una importancia periférica en la América española”, escribieron Pierre van den Berghe y George Primov en la primera página de su libro de 1977 *Inequality in the Peruvian Andes (La desigualdad en los Andes peruanos)*. A menudo se dice que América está dividida en dos: los norteños obsesionados con la raza y las sociedades del sur divididas por la clase pero libres de prejuicios raciales. Muchos residentes de Estados Unidos miran Latinoamérica y el Caribe con nostalgia a través de la frontera, convencidos de que allí la gente ha borrado, de alguna manera, el legado del salvajismo blanco contra los africanos y los indígenas norteamericanos que nos marca tan profundamente.

Pero cuando fui a Suramérica vi que el racismo está profundamente arraigado y que es explícito y sin complejos. Recuerdo que me detuve a comer una tarde en un restaurante al aire libre, sucio y sin pretensiones, en Latacunga. Cuando un hombre con poncho se sentó en una mesa con su pequeño hijo la airada dueña, una mujer alta y delgada de unos sesenta años, los echó del lugar con patadas y golpes, gritando maldiciones racistas que nadie me había enseñado en la clase de español. Me quedé aún más sorprendida por lo que siguió. El hombre se levantó del suelo, recogió al muchacho y se recostó en la pared exterior del restaurante, con sus pies cuidadosamente plantados en el andén. Con un sonsonete agudo suplicó humildemente que se le permitiera comprar comida, que podía comer en la calle; la propietaria tomó su dinero y apiló carne, papas y arroz en dos platos de porcelana, que le llevó. Extendió su poncho y ella tiró toda la comida directamente sobre la tela, diciéndole que ahora sí se estaba comportando como un buen *longuito* (indio).

De regreso en Estados Unidos me puse a buscar autores que, como yo, cuestionaban el mito de la democracia racial en América Latina. Me enteré de que en la década de los sesenta muchos antropólogos —incluyendo a mi director de tesis, Joseph Casagrande (1981)— habían escrito sobre el tipo de racismo que yo había visto. Anthony Oliver-Smith, por ejemplo, escribió que:

El indio de la sierra es considerado por los lugareños mestizos como biológica y socialmente inferior... Cada aspecto de contacto con el mestizo demuestra al indio su supuesta inferioridad; y su participación está restringida en... áreas tan vitales como la tenencia de la tierra, el comercio, la religión y la autoridad civil (1969:364).

Los estudios antropológicos clásicos sobre la raza en América se habían escrito durante esos años, incluyendo *Who are the Indians? (¿Quiénes son los indios?)* (1965), de Julian Pitt-Rivers; *Patterns of race in the Americas (Patrones raciales*

en América) (1974 [1964]), de Marvin Harris; y *Race mixture in the history of Latin America* (*Mezcla racial en la historia de América Latina*) (1967), de Magnus Mörner. Cuando empecé estudios de posgrado en la década de 1980, sin embargo, los latinoamericanistas ya no estaban hablando de raza. Reconociendo la biología espuria y la historia falsa en la que se basan todos los sistemas de estratificación racial habían llegado a la conclusión de que los conflictos que presenciaban no eran realmente raciales, después de todo.¹² La realidad social del racismo en América Latina continuó sin disminuir pero los académicos hablaron de ello como algo distinto —normalmente como clase o etnicidad—.¹³

En Bolivia, por ejemplo, un grupo llamado Yura sufre a manos de las élites locales que “basan sus exigencias en un estatus social alto [...] en su supuesta descendencia de los españoles” (Rasnake 1988: 44). En Perú las ciudades como Quinua y Huaquirca están amargamente divididas entre un pequeño grupo de gente del pueblo y los numerosos habitantes de las zonas rurales de los alrededores; la gente del pueblo explota sin piedad a la gente del campo y justifica sus acciones en términos explícitamente racistas. Pero en etnografías excelentes en otros sentidos Roger Neil Rasnake (1988: 43-48), William Mitchell (1991: 8) y Peter Gose (1994b: xi), que escribieron acerca de esas tres regiones, respectivamente, coincidieron en que no había racismo en esos pueblos. Ellos argumentaron que aunque los lugareños recurrían al lenguaje de la raza la ausencia de una base biológica para los prejuicios locales impedía a los antropólogos describir estos sistemas de desigualdad como raciales. En Huaquirca, por ejemplo, “muchos de los supuestos ‘indios’ tienen apellidos y genes españoles que les legaron los sacerdotes que pasaron por la zona en los siglos anteriores. Otros son ilegítimos o vástagos empobrecidos de familias notables que perdieron los medios para distinguirse de los comuneros” (Gose 1994b: xii).

Pero este estado de cosas no es exclusivamente latinoamericano. La falta de fundamento transparente de los reclamos blancos a la superioridad natural en los Andes, no los diferencia de los efectuados por los racistas en otras partes —incluyendo a los Estados Unidos—. Como Marvin Harris escribió:

12 Unos pocos autores, notablemente Deborah Poole (1988, 1994 y 1997), han insistido por mucho tiempo en que la raza es una categoría importante en los Andes.

13 Esto era cierto tanto en el mundo angloparlante como en Latinoamérica, aunque por razones algo diferentes: las academias latinoamericanas fueron profundamente influenciadas por la teoría marxista y se dedicaron al análisis de la clase, mientras que en Estados Unidos predominó un pensamiento liberal más que radical. No obstante, los académicos latinoamericanos y anglófonos se influyeron mutuamente en el alejamiento de la raza como categoría analítica.

Ahora da la casualidad de que todas esas personas en los Estados Unidos que están seguros de que son blancos y no negros y todas esas personas en Perú o Ecuador que están seguros de que son mestizos y no indios, o viceversa, están diciendo disparates... Toda identidad racial, científicamente hablando, es ambigua. Dondequiera que se exprese certeza sobre este tema podemos estar seguros de que la sociedad ha manufacturado una mentira social para ayudar a que uno de sus segmentos se aproveche de otro (Harris 1974 55-56).

Entonces, la raza es una ficción —como las cholas y los pishtacos—. Sin embargo, en los Andes, y en toda América es un hecho social de gran relevancia. La raza naturaliza la desigualdad económica y establece una jerarquía social que se extiende por el continente. Dentro de contextos sociales específicos no solo opera como un principio negativo —el repertorio ritual de difamación del inferior putativo— sino también como una expresión de confianza que sella cada exitosa consolidación de la propiedad y el poder con el nombre ‘blanco’.

La raza conecta las regiones de América e incorpora a los Andes en la historia del mundo. Las élites andinas utilizan sus afirmaciones de superioridad racial para reclamar su pertenencia a un orden global de dominación.¹⁴ En los lugares aislados y sin importancia sobre que los que escribe la mayoría de los etnógrafos esas afirmaciones de superioridad blanca son tremendamente importantes. Permiten a los conductores de buses, propietarios de tiendas, alcaldes y maestros en pequeñas comunidades en lo alto de las montañas reescribir como otro triunfo de la raza blanca la miseria que infligen a sus vecinos campesinos. La más contingente y ambigua de las victorias locales es re-imaginada como el resultado inevitable de un conflicto de dimensiones globales, preordenado no solo por la historia sino por la naturaleza.

En la década de los noventa, al igual que había ocurrido en la década de los sesenta, una nueva ola de teóricos sociales (y activistas) exigió que volviéramos al estudio de la raza,¹⁵ señalando que al pretender que la raza no existe simplemente

14 Existe una literatura enorme al respecto. Los autores críticos incluyen a Paul Gilroy (1993, 1987) y David Roediger (1991, 1994). Para otras fuentes, véase a Weismantel y Eisenman (1998). Desde que escribimos ese ensayo los antropólogos han recurrido, cada vez más, a la cuestión de la raza; véanse, por ejemplo, el número especial de 1998 de la revista *American Anthropologist* y el debate de un año de duración en las páginas del boletín de la American Anthropological Association.

15 En un libro sobre el indigenismo en Brasil —el país latinoamericano mejor conocido en Estados Unidos por sus múltiples categorías raciales— la antropóloga brasileña Alcida Ramos señaló la necesidad de usar la categoría ‘blanco’ en términos similares a los míos (aunque, curiosamente, mientras a mí me preocupa cómo sonarán mis palabras a los lectores latinoamericanos ella se preocupa por los lectores en los Estados Unidos). Ramos escribió: “Soy consciente de los problemas que los términos *hombre blanco* y *blanco* suscitan a una audiencia norteamericana. Pero teniendo en cuenta la realidad

conspiramos para que su poder continúe (Harris 1993: 1768-1769; Frankenberg 1993: 14). En este libro miro de cerca los odios raciales condensados en la figura del ñakaq y el privilegio racial codificado en la construcción de la chola. Ese escrutinio no reforzará las afirmaciones falsas de superioridad de los racistas; pretendo, en cambio, eviscerarlas.

Blancos

En este libro uso la palabra 'blanco', aunque es un término raramente utilizado para describir a quienes afirman superioridad racial en los países de habla hispana.¹⁶ En lugar de referirse a sí mismos como 'blancos' los blancos latinoamericanos pueden llamarse educados, cultos o de buenos modales; como Marisol de la Cadena señaló los cuzqueños que se llamaban *gente decente* eran aquellos "que en los censos aparecían como 'blancos'" (1996: 116). Las élites también eligen nombres como 'gente de bien', 'vecinos' (es decir, habitantes de las ciudades en lugar de gente del campo), incluso 'notables' o 'nobles'. Los investigadores extranjeros que adoptan estos términos de uso local en sus propios escritos no siempre aprecian la racialidad explícita de sus significados¹⁷.

etnográfica de las relaciones interétnicas en Brasil no puedo evitarlos [...] En Brasil *brancos* abarca a todos los no-indígenas —brasileños y extranjeros, independientemente de las características raciales—. Más aún, *branco* es utilizado tanto por los indígenas como por los no indígenas, por lo que es una categoría 'nativa' de la sociedad brasileña en general. *Branco*, como categoría polar de indígena, es [un] elemento necesario en el modelo brasileño de relaciones interétnicas [...] Cualquier análisis etnográfico dedicado a la interpretación de este modelo debe tenerlo en cuenta" (Ramos 1998: 8).

- 16 Decenas de etnografías mencionan estos términos de pasada. Las de Marisol de la Cadena, en cambio, destacan por su discusión crítica de los significados raciales de términos como 'decente' y 'educado' (de la Cadena 1996: 116-118; 1998). Libbet Crandon-Malamud (1991: 16) mencionó el uso de 'vecinos' como sinónimo de mestizos —a quienes definió como "los que dominan a los aymara en el cantón en términos sociales, jurídicos, políticos y económicos. Forman un grupo que ellos consideran racialmente distintivo". Stutzman (1981: 79) discutió 'culto' como sinónimo de *blanco*. Isbell (1978: 67) definió 'vecino' como sinónimo de *qala*, mientras van den Berghe y Primov (1977: 127) lo describieron como sinónimo de mestizo y como opuesto de 'indio'. Véase a Peter Gose (1994b: 18), quien analizó los orígenes y el uso actual de 'vecino'. Thomas Abercrombie (1998) señaló que 'mestizo' no se escucha en el Cantón Culta, Bolivia, donde 'vecino' es el término preferido.
- 17 El quechua es una de las lenguas indígenas más importantes habladas actualmente en América; lo hablan millones de personas, aunque el número de quechua-hablantes monolingües sigue descendiendo precipitadamente. Para una historia perspicaz de la lengua véase a Bruce Mannheim (1991). Su área de distribución se extiende desde el sur de Colombia, a través de Perú y Ecuador, hasta el norte de Bolivia. Hay muchos dialectos diferentes; es usual referir las variantes ecuatorianas como 'quichua' y las variantes bolivianas y peruanas como 'quechua'. Por razones de simplicidad usaré 'quechua' para referir tanto los dialectos 'quechuas' como 'quichuas', con perdón de los quichua-hablantes.

Los científicos sociales llaman mestizos (ladinos, en Centroamérica), en vez de blancos, a los latinoamericanos que se creen racialmente superiores. Hay varias razones para ello; una de ellas es la creencia de que las poblaciones de América Latina son más racialmente ‘mezcladas’ que las de Europa, Estados Unidos o Canadá. Pero, como Harris observó, no hay razas ‘puras’ en América ni en ninguna otra parte. Otro supuesto comprensible, pero engañoso, es que la palabra mestizo (o sus equivalentes quechuas, *misti* en los Andes del sur y *mishu* en quichua ecuatoriano¹⁸) conserva su significado original de ‘mezclado’. En un sentido abstracto la mayoría de los latinoamericanos aceptaría que mestizo y ladino refieren a mezclas raciales y que sus poblaciones nacionales se componen de una pequeña minoría blanca, un grupo intermedio mestizo y los negros y los indígenas en la parte inferior. Sin embargo, en la práctica real, en contextos sociales específicos, no existe una categoría racial intermedia o ‘mezclada’: la raza opera como una dicotomía violenta que discrimina superiores e inferiores. En un contexto un grupo de indígenas mira con igual desconfianza a un burócrata de familia boliviana mezclada y a su jefe, cuyos padres nacieron en Europa. En otro las élites ricas de países como Bolivia o Perú a veces se diferencian como ‘blancos’, ‘europeos’ o criollos en comparación con las clases medias mestizas pero son más propensas a denigrar de estas últimas no como ‘mestizas’ sino como ‘indias, tirando del círculo de blancura hacia dentro, hacia ellos, en lugar de diluir la dicotomía racial con un tercer término. En *Huasipungo*, la clásica novela ecuatoriana de Jorge Icaza sobre relaciones de clase y de raza, cuando la hija de una familia de terratenientes toma un amante con un apellido menos que ilustre su padre maldice al seductor indiscriminadamente como ‘indio’ y como ‘cholo’ —aunque, según los cálculos de la mayoría, no sería ni lo uno ni lo otro— (Icaza 1953: 13).

El historiador Jeffrey Gould ha rastreado la progresión de la palabra ‘ladino’ en Nicaragua. En la época colonial designaba a un indígena que había adoptado las costumbres de los españoles; a finales del siglo XIX este sentido de ‘indígena españolizado’ había desaparecido casi por completo. En cambio, predominaron otros dos significados. Ladino refería a “todos los estratos intermedios entre el español y el indígena, incluyendo a los mestizos y a los mulatos, así como a los ‘indígenas’ previos”. Pero en algunas partes del país con “una población mayoritariamente indígena” la palabra tenía un significado diferente. Allí ladino significaba, simplemente, ‘no indígena’ (Gould 1998: 75). Charles Hale (1996) encontró el mismo contraste entre la ‘definición amplia’ de ladino en la Guatemala contemporánea como “personas de ascendencia indígena y europea mezclada” y el uso cotidiano de la palabra. En la práctica, señaló, los ladinos guatemaltecos

18 Este significado surge con mayor frecuencia en los discursos nacionalistas del mestizaje. Este es un tema demasiado amplio y demasiado importante como para que pueda abordarlo adecuadamente en este libro. Véanse a Gould (1998), Whitten (1981), Stutzman (1981) y la edición especial del *Journal of Latin American Anthropology* (1996 [1 y 2]) sobre mestizaje.

han insistido en “una rígida división absoluta entre ellos y los indígenas” desde, por lo menos, el siglo XIX (Hale 1996: 55).

Gould también señaló que, a principios del siglo XX a veces se utilizaba ladino ‘en contextos nacionales’ en el sentido de ‘raza mezclada’ pero no así en las zonas predominantemente indígenas; allí su significado se había consolidado como “el opuesto dicotómico de indio” —el significado que aún tiene—. En contraste con los indígenas los ladinos se consideran blancos (Gould 1998: 136). Pero la distinción no era simplemente étnica:

De hecho, el significado localmente notable de ladino refirió, implícitamente, a la existencia de una “raza ladina”. Así, por ejemplo, los registros civiles y eclesiásticos de nacimiento en el Altiplano Central de Nicaragua a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX listan miembros de la “casta indígena” y de la “casta ladina” (Gould 1998: 75).

La relación entre ladinos e indígenas fue resumida por un sacerdote jesuita en la década de 1870, quien escribió que “el odio de las razas consume a la gente... ocurrieron confrontaciones hostiles entre indios y ladinos [...] hurtos, heridos, muertos” (citado en Hale 1998:72).

Esta es una dicotomía rígida, en verdad; su límite está marcado con odio y violencia —y con cadáveres—. La misma línea divide a los indígenas de los mestizos en los Andes. Para los indígenas es un hecho inequívoco que los mestizos andinos constituyen una comunidad racial tal como fue definida por Etienne Balibar, un grupo que utiliza “formas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación y explotación” (Balibar 1991: 17-19) en defensa de su privilegio racial. En los actos y el lenguaje de todos los días los mestizos no reconocen similitud parcial con aquellos que estigmatizan como indios. Más bien, se presentan como el opuesto absoluto y dañino de indio, es decir, como blancos.

Indios

La raza, entonces, es fundamentalmente binaria: blanco y no blanco, superior e inferior.¹⁹ Muchos latinoamericanos y latinoamericanistas objetarán que esta definición no aplica al sur de Río Grande; las élites latinoamericanas a menudo han afirmado que la proliferación de categorías raciales dentro de sus sociedades las exime de

19 Esto es cierto, incluso, cuando ninguna de las partes parecería ‘blanca’ de acuerdo con los esquemas raciales dominantes. Véase a Brackette Williams (1989) sobre las políticas raciales en Guyana que, señaló, se predicen desde un esquema racial colonialista, aún en la ausencia o la debilidad relativa de los blancos. Para las definiciones cambiantes de blancura véanse a Karen Brodtkin Sacks (1994), Theodore Allen (1994; 1996) y David Roediger (1991; 1994).

acusaciones de racismo. Este libro rechaza este argumento, afirmando que la vida social en los Andes es, fundamentalmente, un asunto de indígenas y blancos. Así como durante mucho tiempo la lucha con el racismo en Estados Unidos fue llamada ‘el problema negro’ también los Andes enfrentan ‘el problema indígena’²⁰ y, como en el norte, el verdadero problema —el problema blanco— escapa la atención.

La mayoría de los eruditos que escriben sobre los Andes usa ‘pueblos indígenas’ en lugar de ‘indios’ debido a las connotaciones negativas de la palabra ‘indio’. En este libro usaré ‘indio’ cada vez que quiera transmitir sus connotaciones negativas y sus implicaciones para la sociedad andina que describo. Esta estrategia ha sido adoptada por otras personas en otras partes. Uno podría pensar, por ejemplo, en la complicada historia de otros insultos —chicano, negro, ‘gay’— usados con fines de oposición. También la odiosa palabra *indio* ha sido reapropiada por quienes utilizan su valor de choque con fines antirracistas. Los editores de un libro sobre los levantamientos indígenas en Ecuador lo titularon ‘Indios’ (Almeida *et al.* 1992).²¹ Veinte años antes el revolucionario peruano Hugo Blanco dijo:

A mi tayta no le gustaba usar la palabra indio porque es el látigo que los mestizos usan para golpearnos y por eso entre nosotros decimos runa. Se sorprendió cuando usé la palabra indio. Le dije que sí, que ese es el látigo que hemos arrebatado de las manos del latifundista y lo hemos esgrimido ante sus ojos [...] Es como indios, y con nuestro quechua, que nos hemos levantado y los hemos pisoteado; y de la misma manera hemos usado la poncho, los pies descalzos y el olor de la coca [...] Como dice el tayta José María [Arguedas], sí, somos los libertadores de todos. Nosotros, que hemos sido más humildes que los burros; nosotros, que hemos sido escupidos. Sí, tayta, en una palabra, nosotros, los indios (Blanco 1972: 131).

Al eludir la palabra ‘indio’ los académicos arriesgan caer en lo que Ruth Frankenberg (1993) llamó una “estrategia evasiva de poder” que permite a los

20 No analizo las otras identidades raciales y étnicas —negro, asiático, árabe y judío, por citar solo las más obvias— que también son importantes y visibles en el paisaje social andino. Su ausencia empobrece el libro pero me permite enfocar la atención en la dicotomía indígena/blanco que, como la dicotomía negro/blanco en Estados Unidos, define un paradigma racial fundamental, el cual es un problema de definición para otras minorías. Hay una literatura bien establecida y de rápido crecimiento sobre las culturas afrolatinas y sobre el racismo contra los negros en Suramérica. Sobre los negros y la negritud en América Latina y el Caribe, véanse a Whitten y Torres (eds.) (1998) y a Wade (1993b). Orlove (1997) escribió un ensayo estupendo sobre su trabajo de campo en los Andes rurales como judío norteamericano y discutió las percepciones sobre judíos y árabes en el campo peruano.

21 Ese libro es una colección de ensayos escritos por científicos sociales ecuatorianos (también incluye un ensayo del dirigente político indígena Luis Macas) sobre el levantamiento indígena de 1990 y el subsiguiente “avivamiento de atávicas pasiones segregacionistas y racistas en los mestizos y ciudadanos” (Cornejo 1992: 11).

blancos evitar enfrentarse a su incomodidad con las cuestiones de raza. Este libro intenta hacer el edificio de la raza más, no menos, visible —para comenzar el trabajo de desmantelamiento—. No estoy interesada en hacer otro intento por describir a los pueblos indígenas. Más bien, quiero exponer la dialéctica entre indio y blanco: un sistema racista que, como la modernidad capitalista, se divide en dos mitades que no forman un todo.

Las palabras para ‘indio’ son abundantes en los Andes. Como señaló Gould para Nicaragua: “La gran cantidad de expresiones coloquiales para ‘indio’ [...] indican la distancia social entre los grupos y el elevado grado de ansiedad que esa distancia provoca entre la minoría ladina”.²² Las intensas asociaciones negativas de la palabra *indio* generan eufemismos. En los Andes las personas son reacias a utilizar términos raciales como auto-descriptores, para desesperación de los encuestadores. A veces los términos de clase reemplazan las categorías raciales, como cuando los gobiernos y los intelectuales promulgaron el uso de la palabra *campesino* para referir a los indígenas campesinos. Hoy en día pensar en términos de clase ha llegado a ser igualmente impopular entre los individuos con altos niveles de educación (y americanizados). Estas personas ahora hablan de *indígenas* en lugar de *indios* cuando quieren ser corteses.

Los analfabetos de mayor edad en Zumbagua, cuyo manejo del español era limitado, me sorprendieron por el cuidado con el que pronunciaban términos auto-referenciales de varias sílabas, que contrastaban torpemente con el resto de su vocabulario: “nosotros los naturales”, “los autóctonos de aquí”. Estos eran actos dignificantes, generalmente contruidos para enmarcar declaraciones sobre la injusticia: nosotros, a quienes no se permitió asistir a la escuela; nosotros, que hemos sido tratados peor que los perros... Me dijeron estas cosas a menudo cuando todavía era desconocida en la parroquia. Cuando los mayores se dieron cuenta de que yo podía entender su discurso (que, incluso cuando hablaban español, estaba tan fuertemente influenciado por el quichua como para que fuera ininteligible para la mayoría de los extranjeros) me recitaban estas frases solemnemente, como si impartieran una lección. Me convirtieron en una mensajera, encargada de llevar sus protestas a mundos desconocidos.

Más tarde, cuando la familia Chaluisa (con la que viviría el año siguiente) me alquiló una pequeña casa de una sola habitación, oí los otros tipos de palabras para *indios* —los de circulación diaria—. Las madres quichua-hablantes, distraídas por sus hijos,

22 Además, Jeffrey Gould señaló que “A comienzos de la década de 1900 en las conversaciones corteses los ladinos boaqenos se referían a los nativos de la región con los términos ‘indígena’, ‘natural’ e ‘indio’. Pero tenían un amplio repertorio de otros términos: indigesto, indino, jincho (o jinchería, para una gran cantidad de ellos), napiro, natucho (natuchada) Aunque los orígenes etimológicos de [algunos términos] son oscuros las otras expresiones despectivas tienen una cualidad física distintiva” (Gould 1998: 71-72).

adornaron sus reprimendas con unas pocas palabras escogidas en español: “¡Longo sucio, indio mudo!”. En Zumbagua, en una hacienda donde los indios trabajaban como *huasipungos* (peones atados a la tierra), los capataces armados con látigo introdujeron estas maldiciones raciales en el vocabulario.²³ Los pocos descendientes vivos de los capataces, como la mujer blanca que fue mi primera arrendadora en la ciudad, siempre se refirieron a los residentes de la parroquia como *longos* o *longuitos*, un sinónimo de *indio* tan poderosamente negativo que solo puede ser traducido al inglés como *nigger*. A diferencia de este último término, que ha sido enterrado en los Estados Unidos en los últimos 30 años, muchos ecuatorianos usan la palabra *longo* con frecuencia y sin escrúpulos, sin importar si los oyen o no las personas que consideran *indios* (Colloredo-Mansfeld 1998: 197).

Hay otros epítetos para *indio*. William Mitchell (1991: 81) señaló que en Quinua, Perú, se usaba *chutu*. Como veremos, *cholo/a* a menudo funciona como sinónimo, pronunciado con toda la hostilidad que puede unirse a la palabra *indio*. Porque el odio está allí, tal vez más visible en el hecho de que *indio* y sus sinónimos nunca se escuchan solos. La frase más común en la que aparece la palabra es en *indio sucio*; de hecho, el concepto *indio* está fuertemente asociado con suciedad y enfermedad (*cfr.* Colloredo-Mansfeld 1998; Orlove 1998: 209; Harrison 1989: 12). Usualmente la palabra se vincula con nombres de animales, como ‘mula india’, ‘oveja india’ o ‘perro indio’. Hay varias maneras de decir ‘indio estúpido’. ‘Indios mudos’ e ‘indios brutos’, por ejemplo, son frases tan comunes que ya son un cliché. Roger Neil Rasnake (1988: 44) comentó que los mestizos suelen referirse a los yura como indios brutos, añadiendo, innecesariamente, que este es “un grave insulto en Bolivia”.

En Zumbagua, en la década de los ochenta, este lenguaje racista había sido internalizado por la comunidad indígena; se filtraba en las conversaciones cotidianas, en los chistes y en los comentarios como parte de la realidad aceptada de la vida social. Expresiones como ‘indios sucios’ y ‘longos estúpidos’ coexistían, extrañamente, con otras formas de hablar y de pensar en las que estas categorías raciales no tenían relevancia. En estos últimos contextos los marcadores de identidad indígena —como vivir en la parroquia, hablar quichua y usar sombreros, ponchos y chumbes— eran parte de un *habitus* inadvertido o valorado positivamente.²⁴ El contexto de los enunciados que realmente utilizaban palabras como *indio* o *longo*, por el contrario, era una conciencia explícita o implícita del racismo que hace que ser *indio* sea una cosa muy mala. Estas palabras fueron pronunciadas con ira o frustración, entre ellos o como parte de una aguda crítica de la sociedad ecuatoriana.²⁵

23 Para la descripción clásica de la vida bajo este sistema véase a Icaza (1953).

24 Sobre la noción de *habitus* véase a Pierre Bourdieu (1979). Para una discusión adicional, al respecto véase a Mary Weismantel (1988: 159-167).

25 Véase a Mary Weismantel (1991) para una discusión más detallada.

Este conocimiento colorea el discurso sobre la raza en quechua y en español. *Runa* es la palabra quechua para ser humano; como en muchos otros idiomas, este término también se utiliza para describir un hablante nativo del quechua. *Runa* se convierte, inevitablemente, en un cognado de *indio* —y en un territorio en disputa—. Hugo Blanco (1972) refirió un contraste entre *runa* e *indio* en el que el primero, como la palabra española *indígena*, afirma un sentido positivo en contraste con *indio*, ponderado negativamente. Colloredo-Mansfeld describió una situación similar en Otavalo, una región políticamente consciente en la década de los noventa. “*Indio* [escribió] connota una forma de vida cruda, pobreza e irracionalidad” mientras que *indígena* y *runa* señalan “la legitimidad histórica de una cultura y un pueblo” (1996: 193).

Los activistas indígenas a menudo utilizan la palabra *runa* cuando nombran sus organizaciones, una estrategia que las ONGs y agencias gubernamentales se han apresurado a imitar. Algunos antropólogos también han investido esta palabra con un poder casi mágico para superar las connotaciones negativas de *indio*. La declaración más elocuente de esta posición en la antropología andina se encuentra en la etnografía elegíaca de Sonqo, Perú,²⁶ escrita por Catherine Allen (1978; 1988). Para Allen la palabra *runa* evoca un poderoso paisaje cultural no Occidental: “masticar coca [...] correctamente, de acuerdo con la ceremonia tradicional, es ser un *runa*, una ‘persona real’ [...] para afirmar las actitudes y los valores [...] de la cultura indígena andina” (Allen 1988: 22).

Allen retrató el mundo monolingüe del quechua campesino como aislado del abrasivo mundo multicultural, racialmente dividido, de las ciudades y pueblos del Perú. Este último se vislumbra solo en el epílogo del libro, donde aparece como una visión desagradable del futuro de los sonqueños. Pero incluso en Sonqo la gente es consciente de que la sociedad que los rodea es prejuiciada de forma severa, inclusive violenta, contra los que se llaman a sí mismos *runa*. Sin embargo, esos significados raciales, aunque ocultos, ponderan la palabra. Cuando *runa* expresa las asociaciones enfáticamente positivas que Allen detalló debe hacerlo en abierto desafío a la sociedad peruana: es menos inocente que opositorista.

En Ecuador es más probable que *runa* transmita las connotaciones negativas explícitas de *indio* que en el mundo descrito por Allen. Rudi Colloredo-Mansfeld (1998: 196) oyó a los otavaleños traducir *indio sucio* al quichua, literalmente, como *mapa runa*. Otavalo es un tanto anómalo, un lugar en el que, debido a la actividad del turismo, algunos indígenas han adquirido riqueza y sofisticación y donde la cultura indígena es generalmente considerada en términos más positivos

26 Los escritos de Norman Whitten (1976, 1985; Whitten y Whitten 1985) sobre los canelos quichua del Ecuador amazónico contienen discusiones sutiles y matizadas de las dimensiones de la palabra *Runa*, que en la Amazonia no solo juega con la dicotomía blanco/indio, sino también con el contraste altiplano/tierras bajas.

que en otras partes.²⁷ La provincia de Cotopaxi, donde se encuentra Zumbagua, es muy diferente: allí los indígenas son muy pobres y la historia racial de la región es uniformemente repugnante.²⁸ En Cotopaxi la palabra *runa* tiene connotaciones exclusivamente negativas, tanto en quichua como en español.²⁹

Por ejemplo, cuando hablé de la lengua quichua como *runa shimi*, como hacen los quichua-hablantes en otros lugares, fui rápidamente silenciada, como si hubiera dicho algo ofensivo. “Hablamos *inga shimi*”, insistieron las personas de Zumbagua: el idioma de los incas, no el lenguaje de los indios.³⁰ Al principio estaba sorprendida de escuchar la palabra *inga* porque Zumbagua nunca fue parte del imperio Inca y la gente de allí no identifica a los incas como sus antepasados. Poco a poco me di cuenta de que en el quichua local *inga* frecuentemente funcionaba como un eufemismo de *runa*, tanto como *autóctono* funcionaba por *indígena* en el español local.

Esta renuencia a usar la palabra *runa* para modificar *shimi* no es sorprendente. En el español de Cotopaxi *runa* se utiliza a menudo como un adjetivo para describir cualquier cosa desagradable, fea, ordinaria o de mala calidad. Como *longo*, el epíteto racial español para el que puede ser considerado un cognado local, *runa* suena igual que *nigger*. Como en mi infancia blanca en Missouri, cuando las expresiones casualmente ofensivas como *nigger-rigged* eran muy comunes, los hispanohablantes en Cotopaxi han acuñado palabras compuestas utilizando *runa*.³¹ Por ejemplo, un perro chucho —lo que los hablantes de algunos dialectos del inglés norteamericano llamarían un *Heinz 57*— es un *runa perro*. Este tipo de uso también ha penetrado el quichua de Cotopaxi. Recuerdo cuando Berta, adolescente en esa época, pintó su casa de azul brillante por capricho, usando algunos tintes de anilina sobrante (destinados para teñir telas o hilados).³² El pigmento adhirió mal al estuco blanco. Inspeccionando el resultado desigual y rayado rió con tristeza y dijo: “Bueno, ¡ahora tengo una runa casa!”.

27 Sobre Otavalo y sus alrededores véase a Rudi Colloredo-Mansfeld (1998). También véanse Salomon (1981a), Casagrande (1977) y Harrison (1989: 12).

28 Me gustaría dar las gracias a los Buechlers por un comentario personal hace varios años que confirmó mi sensación de que esto es así. Véase Joseph Casagrande (1980) sobre la sierra central ecuatoriana en general.

29 Esta situación puede estar cambiando un poco debido a la fuerte presencia del activismo político indígena en la provincia en la década de los noventa. Por ejemplo, Luis Macas, quien fuera presidente de la CONAIE, el partido indígena más grande y activo, es de Cotopaxi.

30 *Shimi* significa lengua o idioma.

31 Véase a David Roediger (1991: 3) para una discusión del uso de la palabra *nigger* entre los blancos del Medio Oeste. Él, aparentemente, creció en una ciudad cercana a la ciudad en la que hice el bachillerato. Nuestras experiencias son diferentes debido al género y la generación pero el entorno racial que describe me es muy familiar.

32 Aún soltera, vivía con su hermano mayor y su esposa pero dormía en un pequeño depósito que había acondicionado como dormitorio.

La sierra central del Ecuador tiene una historia especialmente sombría de relaciones raciales. Pero incluso en el departamento peruano de Cusco, donde se encuentra Sonqo, *runa* no está solo. Toma su significado del contraste con *misti* (Allen 1988: 24, 27-28). El significado de esta variante quichua de mestizo es claro para Peter Gose en su sensible discusión sobre el conflicto social en Huaquirca, una comunidad no muy lejos de Sonqo: la mejor definición de *misti*, dice, es “Otro poderoso” (Gose 1994a: 21).

Si *misti* denota poder, es un poder que los indígenas odian y temen. Gose describió *misti* como un epíteto que “usualmente se dice con cierto veneno” y como su Otro, *indio*, esta palabra no puede contener todo el odio racial que invoca. Así, *misti* ha generado un sinónimo más injurioso, *q'ala* —literalmente, ‘desnudo’ o ‘pelado’—, una referencia despectiva al hecho de que los blancos, a diferencia de los indios, aparecen en público con la cabeza descubierta y sin poncho o chal (Gose 1994a: 21; Isbell 1978: 67). Hay variantes dialectales de este término en los lugares quechua-hablantes de los Andes, incluyendo Zumbagua, donde la palabra local para ‘desnudo’, *lluchuj*, se usa de la misma manera (Weismantel 1998: 7). Según Rasnake (1988: 44; *cfr.* Abercrombie 1998: 46) los yura de Bolivia también denigran de los blancos como *q'aras*. Gould enumeró varios sinónimos insultantes de ladino en América Central y señaló que “los indígenas de Boaco se refieren a cualquier autoridad oficial como *chingo*, una expresión coloquial para ‘desnudo’ que también denota una raza especial de perro sin cola” (Gould 1998: 72). En los Andes “indio” se convierte, a menudo, en ‘sucio indio’ y *q'ala* se usa en combinaciones aún más fuertes. Peter Gose (1994b: 22) registró dos: *q'ala misti* (misti desnudo)³³ y *q'ala kuchi* (cerdo desnudo). “*Misti*”, señaló Gose en su etnografía de Huaquirca, “es una de las primeras palabras que un antropólogo [...] es probable que escuche al entrar en una pequeña ciudad” (Gose 1994b: 21) en los Andes peruanos. Como si eso no fuera suficientemente malo en su artículo sobre el pishtaco asegura a sus lectores que todos los extranjeros en el Perú campesino tarde o temprano oyen que no sólo son descritos como cerdos sino, también, como pishtacos (Gose 1994a 297).

33 No solo los gringos tienen una raza, *misbu*, sino que la palabra ‘gringo’ no es una categoría racial tanto como una descripción de los extranjeros o forasteros. Las primeras semanas que viví en la parroquia me aterraba de noche, cuando las multitudes que llevaban antorchas encendidas, pistolas y machetes marchaban por la ciudad gritando “Gringos, ¡salgan o los matamos!”. Durante el día la gente estaba desconcertada por mis temores: ¿no me daba cuenta de que esas consignas no tenían nada que ver conmigo? Los manifestantes eran parte de un grupo de activistas que trataba de expulsar a los sacerdotes católicos de la parroquia. Para mí esto fue aún más desconcertante porque los sacerdotes eran, sobre todo, ecuatorianos. “Ellos llaman ‘gringos’ a los sacerdotes para decir que ellos no son de aquí. No están hablando de usted —a nadie le importa si usted viene o va, ¿por qué debería importarnos?”, me explicó un hombre con franqueza. “Pero soy gringa”. “Sí, por supuesto, usted viene de otro país. Pero los sacerdotes tampoco son de aquí y están tratando de dirigir la parroquia”.

El hecho de que incluso los antropólogos (un grupo compuesto, en su mayoría, por norteamericanos, europeos y suramericanos de las ciudades, muchos de ellos hijos de inmigrantes europeos) son descritos como *mistis* debería disipar la última duda sobre la lógica binaria de la raza en el campo andino. Porque si los científicos sociales se han apresurado a describir a las élites locales como mestizas sin duda lo hacen desde la convicción de que ellos, los autores del estudio, son los blancos de verdad. Después de todo estos profesionales, a diferencia de la pequeña burguesía pueblerina que llaman mestiza, son miembros de una clase metropolitana internacional que puede reclamar blancura simbólica, no solo entre la población campesina pobre sino en cualquier parte del continente. Las élites locales están de acuerdo y ceden fácilmente sus reclamos de blancura en presencia de un estudiante o de un profesor universitario, ya sea de América Latina o de otro lugar.

Para los indígenas, sin embargo, esta distinción es relativamente poco importante. Los extranjeros —una categoría que, a menudo, también incluye a los visitantes de América Latina— son *gringos* pero son miembros de la misma raza que los lugareños blancos. En Otavalo Colloredo-Mansfeld (1996: 193) escuchó a adultos “regañar a sus hijos por llamarme *mishu*”. En Zumbagua la gente trató de protegerme del lenguaje racista abrasivo pero he oído la palabra *mishu* usada con referencia a blancos que no podían oírla. Cuando un amigo yugoeslavo llamado Misha vino a visitarme aprendí que la palabra también era aplicada a los gringos. Los miembros de la familia se horrorizaron cuando él se presentó. Ante sus objeciones insistieron, en voz alta y en repetidas ocasiones, que su nombre realmente era Miguel y, al igual que Rudi, oí que reprendían a sus hijos por seguir a Misha susurrando su nombre a los demás —que, inevitablemente, reaccionaron con incredulidad escandalizada—.

En suma, el rico vocabulario sobre raza es construido sobre, pero no disfraza, la brutal dicotomía indio/blanco. La terminología racial se acumula alrededor de la brecha social como capas de costras viejas y nuevas filtraciones sobre una herida sin cicatrizar. A medida que cada eufemismo cortés se contamina con los mismos significados despectivos que infectaban palabras similares sus usuarios tratan de encubrir el daño con nuevos inventos. La otra cara de este proceso es la adopción entusiasta de malas palabras nuevas para transmitir odios viejos. Esta hiperactiva producción lingüística marca un sitio ideológico que genera otros tipos de violencia. Como el perspicaz sacerdote nicaragüense comentó la brecha racial en América Latina no solo está llena de palabras sino de robos, heridas y cadáveres. Este es el terreno habitado por el ñakaq; como Gose observó pishtaco también puede ser sólo otro sinónimo de blanco.

Pero, ¿qué pasa con la chola? Este término fractura el sistema racial binario que acabo de describir. Las cholas son, por definición, a la vez indígenas y blancas; son la encarnación de la noción de que las categorías raciales de América Latina se superponen o carecen de límites claros. En la década de los sesenta los académicos y activistas estadounidenses conocieron los escritos influyentes de intelectuales brasileños como

Jorge Amado (1966) y Gilberto Freyre (1977), quienes habían proclamado desde antes a su nación como una ‘democracia racial’ que abrazaba todos los colores. Carl Degler, que ganó un premio Pulitzer por su libro de 1971 en el que comparó a Estados Unidos y Brasil, acuñó la expresión ‘escotilla mulata de escape’ para explicar la tolerancia racial latina (Degler 1971: 223-245 ss.). Según Degler “cuando los factores demográficos estimulan el mestizaje la mezcla resultante de razas” erosiona el racismo al “fomentar mestizaje adicional y al diluir las hostilidades interraciales” (Degler 1971: 245). Influenciados por los movimientos intelectuales similares en México los izquierdistas peruanos también celebraron a la chola andina como símbolo de una nación construida sobre el mestizaje (de la Cadena 1998, 2000).³⁴

Casi desde el principio, sin embargo, estas creencias fueron recibidas con escepticismo. Desde entonces los académicos brasileños han documentado, convincentemente, el hecho de que el racismo en su país es tan complejo, sistemático y de gran alcance como en Estados Unidos (Fontaine 1985). Por otra parte, el nuevo trabajo teórico sobre raza pone en duda la suposición subyacente de un prejuicio racial ‘natural’ que impregna los escritos de Degler (Malik 1996; Wade 1993). Sin embargo, el desafío de Degler permanece: los sistemas raciales de América Latina y el Caribe apoyan la noción de categorías intermedias mientras que los de Estados Unidos y Canadá no lo hacen. En los Andes la gente utiliza categorías de raza mezcladas como cholo/a y zambo/a todo el tiempo.³⁵ Pero, ¿la existencia de estas categorías realmente mitiga el efecto dicotómico blanco/no blanco?

De hecho, la raza no aparece menos poderosa —ni menos brutal— cuando se la ve desde la perspectiva de quienes son llamadas cholas: todo lo contrario. Como veremos en el Capítulo 3 la ubicación ambigua que ocupan las mujeres del mercado en las jerarquías raciales andinas no es una cómoda ‘zona de amortiguación’, como imaginó Degler. En palabras de la poeta y ensayista norteamericana Gloria Anzaldúa las mujeres de raza mezclada viven en un “cerco de alambre de púas”. Saben —quizá más íntimamente que nadie— que el lugar de encuentro de las razas es “una herida abierta” donde la raza subordinada “roza contra la otra y sangra” (Anzaldúa 1987: 3). En los Andes la categoría chola no alivia o borra los conflictos raciales: los revela —quizás, incluso, los exagera—. También pone de relieve los contactos sexuales

34 Desafortunadamente su libro salió demasiado tarde como para que pudiera incorporarlo en este texto, que solo está basado en sus artículos anteriores.

35 Zambo/a es difícil de traducir. A menudo se traduce como ‘mezcla de africano y europeo’, ‘mezcla de africano e indígena’, etc., pero mi experiencia sugiere que, al menos en algunas partes de los Andes, es un descriptor sencillo de la apariencia física. Mi cabello es castaño oscuro y muy rizado y a menudo he sido llamada ‘zamba’, aunque en los Estados Unidos siempre soy considerada blanca. Mi hija, una niña afroamericana de piel clara, también fue llamada ‘zamba’. El término parece tener poco que ver con el color de la piel, ya que siempre he sido ‘blanca’ o ‘mishu’ y ella era considerada ‘morena’; de hecho, en estos contextos parecía indicar poco más que un tipo específico de pelo, sin imputación concreta de ascendencia africana.

ocultos entre las razas que los puristas raciales preferirían olvidar; al hacerlo expone la dimensión racial de la opresión sexual en los Andes. La mezcla de razas en América solo a veces ha sido el resultado de elecciones libres realizadas por negros e indígenas; más a menudo, el acceso a los cuerpos de los no blancos ha sido parte integrante del privilegio de los hombres blancos. De hecho, el privilegio sexual —y su ausencia— está tan profundamente inscrito en la historia de la raza en los Andes como para hacer imposible hablar de uno sin pensar en la otra.

Sexo

En el transcurso de la investigación para este libro he leído, una y otra vez, sobre patrones que violan a sus criadas. En el relato del pishtaco oí la rabia resumida de generaciones de indígenas despojados no solo de su salud y sus vidas sino, también, de sus derechos sexuales y reproductivos. Estos tropos del patrón y su criada, del pishtaco y su indígena, están formados por el género —el tema de muchos escritos recientes sobre América Latina— pero, también, por el sexo. Se ha escrito relativamente poco sobre sexo en los Andes, una ausencia que se explica, en parte, por las distorsiones de nuestro inconsciente racial en el que los negros son hipersexualizados mientras que los indígenas parecen infantiles y sin deseos.³⁶ En este mapa mental deformado del continente el Caribe y las costas brasileñas exudan una sexualidad humeante mientras que los interiores indígenas de Guatemala, Perú y Bolivia no lo hacen. El clima amplifica este efecto: de acuerdo con la geografía positivista del siglo XIX las tierras bajas tropicales son imaginadas como zonas erógenas mientras que las tierras altas frías parecen frías. En realidad la vida social en los Andes, como en cualquier otra parte, está impregnada de sexualidad, de sus expresiones y sus represiones. Es, después de todo, la tierra natal de la chola lasciva y del pishtaco insaciable.

Por supuesto, 'sexo' tiene dos significados: refiere a una práctica corporal (tener sexo) y a un estado físico (tener un sexo). Esta ambigüedad lingüística es una admisión tácita de la frontera irregular entre procesos de devenir y estados de ser, como argumentó Judith Butler (1990). Ella colapsó los dos significados de la palabra 'sexo', insistiendo en que ellos son uno y el mismo. En este libro sigo su ejemplo porque se asemeja mucho a mi argumentación sobre raza. Así como no podemos conocer el cuerpo sexuado separado de su atribución cultural de género tampoco hay razas antes del racismo (Wade 1993c). Aún más, la chola, racialmente mezclada y sexualmente ambigua, y el hipermasculino e hiperblanco pishtaco demuestran hasta qué punto es imposible separar nuestro sexo de nuestra raza.

36 Sobre este tema véase a Carol Smith (1996, 1997) y Ramos (1998).

El pishtaco tipifica el tipo de masculinidad nociva descrito como *macho*. Violento, agresivo e hiperfálico es un inquieto vagabundo nocturno con una insaciable necesidad de nuevas víctimas. Sin embargo, no encaja con las visiones norteamericanas del *macho* como un latino de clase obrera y raza mezclada. Todo lo contrario. La gente en los Andes lo imagina como un profesional blanco; de hecho, es el extranjero de Europa o los Estados Unidos por excelencia. El ñakaq es blanqueado por su agresividad sexual y masculinizado en virtud de su blancura.

En el caso de la chola, la ambigüedad racial se derrama sobre su sexo, convirtiéndola, también, en una maraña de contradicciones. Muchas de las prácticas sexuales y de género que encontré mientras investigaba a las mujeres del mercado no encajaron con las imágenes estereotipadas de América Latina como homofóbica y patriarcal y de sus mujeres como interpretadas y sumisas. Una exitosa mujer del mercado en Cuenca me mostró fotografías de su hijo homosexual, que ahora vive en Nueva York, y me contó entre lágrimas sobre su última noche juntos, cuando se acostaron en la misma cama, acariciándose y llorando toda la noche, “como si fuéramos amantes”. Leí acerca de dos mujeres del mercado de La Paz que vivieron juntas como pareja y criaron una hija que las llamó ‘mamás’. También descubrí que mi ahijada, Nancy Chaluisa Quispe, también había adquirido una segunda madre.³⁷

El estereotipo de la chola como mujer de color rutinariamente aprovechada por los hombres está fracturado por otras realidades —y por otras imágenes—. Las mujeres del mercado impugnaron esta caricatura pero no lo hicieron presentándose como si fueran vírgenes asexuadas. Más bien, en su defensa produjeron otros estereotipos más agresivos: el ideal de género neutro de la buena trabajadora y ese otro símbolo potentísimo de la feminidad latina, la madre todopoderosa. La imagen de la chola también exhibe otros tipos de potencia. Como indígena que es parte blanca también se convierte en mujer que es parte hombre; de hecho, como el pishtaco, algunas cholas empuñan un falo. Pero su afirmación de masculinidad y de blancura no implica que sea inadecuado ser una mujer indígena. Más bien, afirma un estado de feminidad no blanca tan poderoso que puede eclipsar e, incluso, incorporar a su otro.

Estructura del libro

Este libro tiene tres partes, cada una compuesta de dos capítulos. El tema de la primera parte es el “Extrañamiento”. El ensayo de Freud sobre lo siniestro me proporciona una clave para entender el terror inspirado por el pishtaco y para entender el alienado mapa racial y sexual del paisaje social andino. El Capítulo 1 explora la geografía de la raza que hace que las ciudades sean blancas y que

37 Véase a Mary Weismantel (1995) para una discusión más detallada de este proceso.

relega a los indígenas a la vida rural. En las fotografías de Martín Chambi sobre las tabernas de Cusco vemos uno de los pocos espacios sociales donde los dos se encuentran, con la chola como cicerone. En el Capítulo 2 las nociones de Mary Douglas sobre la suciedad me ayudan a localizar el mercado en el mapa sexual de la ciudad, en el que el espacio doméstico es feminizado y el espacio público masculinizado; también encontramos a algunas mujeres del mercado, entre ellas a la formidable Sofía Velásquez, de La Paz.

Los indígenas y los blancos, las mujeres y los hombres, no viven aislados unos de otros, por supuesto. Las necesidades materiales y los deseos físicos los acercan y dan lugar a intercambios verbales, visuales, físicos y materiales. Pero estas geografías imaginarias, aunque influyentes, aseguran que cuando las personas se encuentran lo hagan en un terreno desigual. La segunda parte, “Intercambio”, analiza estos efectos desestabilizadores de la raza y el sexo en las relaciones sociales. En el Capítulo 3 utilizo a Judith Butler y a Bertolt Brecht para leer los intercambios teatrales que tienen lugar en los mercados, donde las vendedoras utilizan lenguajes y trajes en actuaciones calculadas para provocar a las multitudes e incitarlas a comprar. En el Capítulo 4 destaco el lado repugnante de la relación de intercambio volviendo al pishtaco, que obliga a sus parejas a renunciar a todo lo que tienen. La teoría del don de Mauss y la noción de economía de sexo/género de Rubin me permiten comprender los ideales políticos que se encuentran detrás de estos relatos, que expresan indignación por el intercambio desigual forzado, ya sea financiero o sexual.

Finalmente, la última parte se convierte en “Acumulación”: los procesos que mantienen y reproducen las desigualdades raciales y sexuales en el tiempo. En el Capítulo 5 las construcciones de madera y *papier-mâché* del artista de Ayacucho, Nicario Jiménez cuentan la historia política del Perú a través de una serie de viñetas que involucran pishtacos. Una lectura atenta del cuerpo del pishtaco en esos relatos permite ver cosas que son normalmente invisibles: la raza de los blancos y el sexo de los hombres. El Capítulo 6 pasa de lo que se oculta a lo que se muestra de manera exuberante: en festivales patrocinados por las vendedoras de los mercados ecuatorianos las figuras travestidas, la embriagadora leche materna y las exhibiciones de dinero y comida hacen declaraciones públicas estridentes sobre la naturaleza de la riqueza, el placer y el poder y proporcionan un antídoto contra el mortal ñakaq.

Primera parte
Extrañamiento

1. Ciudad de indígenas

La imagen del mercado al aire libre es de tranquilidad intemporal pero, en realidad, el trabajo diario de comprar y vender involucra a las vendedoras en cada nueva convulsión de la economía. En los últimos años, a pesar de que los mercados son tan concurridos como siempre, los compradores tienen menos dinero para gastar, los precios siempre están aumentando y las vendedoras ambulantes, muchas de ellas inmigrantes recientes de las zonas rurales, se amontonan en los perímetros, superando al número de vendedoras regulares e, incluso, al número de clientes. También el pishtaco, aunque es una criatura mítica, cambia con los tiempos. En los relatos coloniales era un sacerdote que empuñaba cuchillos en busca de grasa humana para forjar las campanas de la iglesia. Los pishtacos que se visten con sotanas pueden ser vistos todavía pero en el siglo XX adoptaron otros trajes. En un primer momento se vistieron como hacendados; más recientemente como ingenieros extranjeros o soldados peruanos. Puesto que cientos de miles de indígenas se han trasladado a las ciudades el ñakaq ha ido con ellos, tanto en su aspecto original como en un nuevo espanto urbano, el malvado técnico médico conocido como *sacajojos*.

Hablar de pishtacos es un medio por el cual la gente de los Andes explora una fantasía recurrente de la vida moderna: la del extranjero que trae romance, fama o fortuna. A través del ñakaq la cultura popular andina expresa escepticismo sobre estos encuentros casuales porque, aunque esos momentos centellean con oportunidad y peligro, llegamos a ellos armados de manera desigual. Además, tampoco nos encontramos como extraños: desde el principio nos reconocemos por las marcas indelebles de raza, sexo y clase y, como el ñakaq nos recuerda, este conocimiento nos da miedo.

Estos son relatos de extrañamiento. Las ideologías de la raza y el sexo nos ciegan frente a nuestra humanidad común, creando en nosotros ansiedades obsesivas sobre carencias imaginarias y diferencias alienantes. No solo nos extrañamos de los demás sino de nosotros mismos y de nuestra sociedad. En los Andes este extrañamiento comienza con la desconexión de la tierra: es difícil hacer de los paisajes de las naciones de Suramérica una fuente de amor propio o de orgullo nacional cuando están tan profundamente contaminados por la raza.

Blancos en territorio indígena

En 1972 Eric Wolf y Edward Hansen definieron la diferencia entre indígenas y blancos en términos espaciales. Las comunidades indígenas en América Latina eran “muchas pequeñas islas culturales; cada una de ellas es un bastión de un modo de vida tradicional [...] que se esfuerza por mantener alejada la interferencia externa” mientras que las comunidades ‘criollas’ estaban formadas por individuos “orientados hacia fuera” (Wolf y Hansen 1972: 72-74). Aunque la intención de sus palabras era progresista hicieron eco de estigmas hace tiempo unidos a los indígenas y a los lugares donde viven. Casi en la misma época de la publicación del libro de Wolf y Hansen los estudiantes de secundaria ecuatorianos leían lo siguiente en los libros de texto dados por su gobierno:

[...] esos primitivos que [...] vinieron a vivir dentro de los confines de las ciudades españolas [...] evolucionaron rápidamente. Pero los que se quedaron en el campo [...] se estancaron; y es allí, atados a la tierra, donde vegetan todavía (Cevallos 1974: 118, citado en Stutzman 1981: 62).

Se podría argumentar que esas imágenes pertenecen al pasado. El racismo flagrante como el que se encuentra en el texto de Cevallos ha desaparecido de los textos escolares. En los círculos académicos la noción de Wolf (1955; 1957) de ‘comunidad corporativa cerrada’ ha caído en desuso.³⁸ Los geógrafos posmodernos (Clifford 1992; Blunt y Rose 1994) enfatizan la hibridez y el cruce de fronteras y encuentran cada vez más irrelevantes los límites territoriales. Sin embargo, según las politólogas Sarah Radcliffe y Sallie Westwood, autoras de un estudio reciente sobre lugar, identidad y política en América Latina, las ‘geografías imaginativas racializadas’ continúan circulando ampliamente. El vínculo entre región y raza sigue firmemente incrustado en el pensamiento latinoamericano, ya sea entre los académicos o los analfabetos, los políticos o los ciudadanos ordinarios, las clases trabajadoras o las élites, ‘blancas’ en su mayoría.

Radcliffe y Westwood (1996) encontraron que en los Andes la vida campesina está uniformemente “representada en el ‘sentido común’ como atrasada, sin educación y pobre” y como indígena. Cuando entrevistaron a residentes de la provincia ecuatoriana de Cotopaxi³⁹ tuvieron el cuidado de identificarlos como residentes de zonas urbanas o rurales y por la raza como ‘blancos’, ‘mestizos/cholos’, ‘indígenas’ o ‘sin identificación’. Estas distinciones fueron inútiles: todos les dijeron que los blancos vivían en las ciudades y los indígenas en el campo. Al comparar sus

38 Véase a Eric Wolf (1986) para una reseña del debate subsiguiente.

39 Cotopaxi es una de las provincias más pobres, rurales e indígena de Ecuador, a pesar de su ubicación justo al sur de la provincia de Pichincha, donde se encuentra la capital, Quito. La provincia de Cotopaxi es el lugar de mi investigación en Zumbagua y Tigua y en los mercados de Pujilí, Saquisilí y Latacunga (la capital provincial).

resultados con estudios similares en otros lugares concluyeron que en los Andes la “raza está regionalizada y las regiones racializadas” (Radcliffe y Westwood 1996: 109-112; *cfr.* Orlove 1993 y Whitten 1981).

Dentro de esta ‘geografía imaginativa’ la indianidad de los lugares campesinos los mantiene atrasados, aislados, y peligrosos para los blancos. Los habitantes de las ciudades andinas expresan miedo de las zonas rurales desconocidas, en donde esperan ser recibidos con una hostilidad que no busca comprenderlos y que puede volverse fácilmente violenta. Cuando empecé a viajar a las comunidades quichua-hablantes en el campo de las provincias de Cotopaxi y Tungurahua los ecuatorianos de las ciudades estaban horrorizados. Me llenaron los oídos con historias de horror sobre los peligros de caminar sola en esos lugares y relataron cuentos sangrientos de recaudadores de impuestos lapidados, visitantes muertos, camiones volcados y sus conductores robados y golpeados. Los indios odian a los extraños, me advirtieron los habitantes de la ciudad, especialmente a los blancos. Si les apetece la matarán solo porque camina en el campo, solo por alejarse más allá de la plaza del pueblo. Su cuerpo nunca será encontrado y nadie va a admitir haberla visto. Un taxista de Latacunga que me llevó hasta Zumbagua con cierto temor me explicó que los blancos como él temen la venganza indígena. Cuando se roba o viola a un indio, dijo, es importante saber de dónde es y evitar esa zona después. “Ellos saben cómo cuidarse”, dijo, haciendo un gesto hacia su garganta, como si tuviera un cuchillo.

Su mención casual de la depredación blanca contra los indígenas explica algo del temor, mucho más profundo, con el que los indígenas consideran a los blancos y su deseo insistente de que los forasteros permanezcan lejos de sus territorios. En las comunidades indígenas andinas son comunes los cuentos de merodeadores blancos; van desde el fácilmente documentable hasta el completamente fantástico. Francisca Jérez, de Salasaca, encontró un privilegio político en los cuentos de depredación blanca. La rigurosa organización política de Salasaca durante su infancia, recordó, tuvo su origen en las patrullas nocturnas organizadas para proteger el ganado de los indígenas de los lugareños blancos. Frustrados por la estudiada indiferencia de la policía provincial los habitantes de Salasaca, antes reacios y divididos, fueron finalmente empujados al trabajo conjunto en defensa propia contra el robo incesante de sus vecinos, quienes reclamaban el derecho de tomar de los indígenas cualquier cosa de valor —animal o humano, animado o inanimado—. Los blancos actuaban confiados de que los tribunales y la policía de la provincia nunca reconocerían las protestas de los indígenas contra un hombre blanco, sin importar lo escandaloso de la ofensa.

Estos temores se materializan en el ñakaq: los relatos del pishtaco a menudo comienzan con el momento peligroso cuando un extraño aparece en tierras indígenas. Desde esta perspectiva es el extraño blanco, no el indígena, quien de repente revela una tendencia incomprensible a la violencia.

El extraño

Un anciano de los alrededores de Ayacucho, Perú, en su camino de regreso de ordeñar su vaca se encontró con un pishtaco. El pishtaco, que lucía y hablaba como un extranjero, preguntó por el profesor de la escuela local, queriendo saber cuándo llegaría a su casa y qué días trabajaba. “¡Qué susto, pues, mamay! ¿Cómo, pues, habré contestado?”, recordó el anciano en 1987. “No dije nada; solo le contesté en quechua” (Vergara y Ferrúa 1989: 130). Cuando el desconocido quiso pagarle por haberlo molestado el anciano rechazó el dinero, enfáticamente; finalmente, el desconocido le dio las gracias y se fue. El viejo indígena explicó a los entrevistadores su terror señalando la extrañeza del individuo, su gran abrigo (que, sin duda, escondía cuchillos y armas de fuego), su pelo largo y sus enormes botas. Inmediatamente reconoció a este gringo como el pishtaco que recientemente había matado a una joven embarazada y a un sordomudo, sacando la grasa de sus cuerpos y enviándola de regreso a su país. Del mismo modo, una mujer más joven de la misma región, entrevistada unos pocos días después, recordó haber reconocido a un extraño que vio desde lejos: “Sin duda era un pishtaco: tenía un cuchillo, era barbado, extranjero, con un gorro de lana, era enorme y me dio miedo” (Vergara y Ferrúa 1989: 131).

Uno conoce un pishtaco, entonces, porque es un extraño y hace que uno tenga miedo. La mayoría de los académicos que escribe sobre el ñakaq ha asociado esta extrañeza con la blancura racial. “En la gran mayoría de los relatos contados en Ancash, Perú”, escribió el antropólogo Anthony Oliver-Smith (1969: 363), “el pishtaco es un hombre blanco o mestizo”. La investigadora Carmen Salazar-Soler (1992: 14) citó a un minero de Huancavélica: “El pishtaku es alto no más, es gringo no más, ojos azules —así es como es—”. Pero otros autores señalan que los pishtacos no siempre son blancos. La académica boliviana Alison Spedding (2005), por ejemplo, escribió sobre un hombre gordo de la región de las Yungas que se quedó dormido mientras viajaba a La Paz encima de un camión cargado de pasajeros y productos para el mercado. Junto a él estaba un anciano que se bajó del camión mientras el gordo dormía. Días más tarde, a medida que la grasa se derretía en su cuerpo, dejando débil y moribundo al gordo antes saludable, se dio cuenta de que su compañero desconocido —aunque del mismo grupo étnico— había sido un *kharisiri* (el término aymara para pishtaco).

Estos cuentos escalofrantes del extraño desconocido que mata para robar grasa me lleva a preguntar qué experiencias de pesadilla podrían dar lugar a esos inventos macabros. Para muchos observadores la respuesta es obvia: la creación del pishtaco es una respuesta al horrible trato que los indígenas han recibido de los blancos desde la conquista. Anthony Oliver-Smith pasó el verano de 1966 en Ancash recopilando relatos sobre el pishtaco. Le describieron al “asesino nocturno de indígenas” como “un hombre blanco o mestizo”; estos relatos, señaló, habían sido ‘alimentados’ por “la relación social más importante de los Andes —el

mestizo dominante y el indígena maltratado—”. Consideró el mito de Ancash del pishtaco como instrumental, no solamente como reflexivo: esta “institución del miedo” mantuvo la distancia social entre los indígenas y los blancos y unió a la comunidad indígena ante la “amenaza del mestizo” (Oliver-Smith 1969: 363-364).

En los últimos años intelectuales peruanos como Juan Ansión y Eudosio Sifuentes han encontrado en los relatos sobre el pishtaco una clave para entender los hechos violentos de la historia de su nación. Este extranjero grotesco, con sus estrechos vínculos con los políticos y los militares, les parece una personificación apta de las relaciones violentas y desiguales entre Perú y Estados Unidos y entre la sierra campesina y la capital del país —“Dicen que el presidente, ese Alan, los manda”, dijo el anciano sobre los ñakaqs (Vergara y Ferrúa 1989: 31)—. Algunos académicos estadounidenses, como la antropóloga Nancy Scheper-Hughes, también ven el pishtaco en este sentido. Scheper-Hughes (1996; 2000) señaló a los Andes como uno entre muchos lugares —Brasil, Irlanda, Suráfrica— donde uno escucha relatos de extranjeros que asesinan y mutilan. Para ella este es un fenómeno evidentemente global provocado por las desigualdades globales.

Pero no todos los que trabajan en los Andes están de acuerdo. Peter Gose escribió que los relatos del pishtaco expresan una fascinación muy arraigada por el sacrificio de sangre, un tema que permea el mito y el ritual en el sur de los Andes. “El ñakaq [señaló] no es una representación de los males del capitalismo” sino, más bien, una expresión ‘amoral’ de la fascinación que la gente sin poder siente al contemplar la capacidad de los seres superiores —ya sean dioses o lugareños blancos— para devorar a los débiles. Lejos de ofrecer un “análisis económico” o una “ideología de resistencia política” a la explotación, afirmó, los indígenas utilizan el relato del ñakaq para ‘articular un deseo erótico-religioso’ de su propia destrucción (Gose 1994a : 309). El ñakaq, entonces, es un emblema de Tánatos. Sus palabras sugieren que estamos ante algo profundamente arraigado en los procesos psíquicos primarios, algo que no se explica por la cultura o la historia política. Pero si los temores y los deseos humanos son, en cierto sentido, universales también están determinadas por nuestras experiencias. Incluso los escritos de Sigmund Freud pueden ser leídos como intuiciones sobre la psicología humana y como un registro histórico de la vida emocional de la burguesía victoriana. Daniel Boyarin (1997: 34) leyó *La interpretación de los sueños* como historiografía y Terry Castle hizo lo mismo con el famoso ensayo de Freud *Lo siniestro*⁴⁰. Ese ensayo,

40 En su libro *The female thermometer (El termómetro femenino)* Terry Castle sugirió que uno podría tratar, productivamente, ciertos temas y metáforas de ‘Lo siniestro’ de Freud “como un modo de afirmación histórica [...] ¿Podría uno argumentar [...] que lo siniestro tiene una historia, se origina en un determinado momento histórico, por razones históricas particulares?” (Castle 1995: 7). Además, discutió la presencia de objetos específicos (muñecos mecánicos, instrumentos ópticos) en la novela de Hoffman y la relación entre los descubrimientos científicos y los cuentos de terror del siglo XVIII. Su noción de lo

escrito en 1919, explora la universal fascinación humana con la muerte; también ofrece un retrato delicado de un terreno psicosocial peculiar para el escritor y sus contemporáneos. La pieza central del ensayo es una magistral interpretación de un popular relato alemán de fantasmas, *The sandman* (*El hombre de arena*) de E. T. A. Hoffman. En su lectura de los pequeños detalles sobre la apariencia del asesino imaginario y la escena del crimen Freud dibujó un mapa de los temores y odios de la burguesía alemana, especialmente del terreno alienante de la familia patriarcal con su padre distante y amenazante.

El inconsciente freudiano, dijo Lévi-Strauss, no tiene contenido: simplemente impone orden sobre “elementos desarticulados que se originan en otras partes —impulsos, emociones, representaciones y recuerdos—” (Lévi-Strauss 1963: 326). En los Andes una de las fuentes de estas representaciones y recuerdos preocupantes es la raza. Siguiendo a Freud podemos ver en la blancura del ñakaq, esquivada pero recurrente, la evidencia de algo profundamente inquietante, tanto así que el relato expone ciertos temores pero trata de esconderlos. Freud encontró en el monstruo de Hoffman un palimpsesto de ansiedades y animosidades: debajo de la figura aterradora que se atrevió a describir está el contorno apenas perceptible de otro personaje aún más temible, demasiado terrible para revelarlo plenamente. También en la forma del pishtaco se pueden discernir verdades inconfesables sobre la geografía andina de la raza, medio escondidas debajo de un terreno social perturbador.

Freud comenzó su ensayo con una observación común: la peculiar sensación de temor provocada por figuras como el pishtaco —el sentimiento llamado *unheimlich* en alemán y *uncanny* en inglés— surge cuando uno enfrenta algo desconocido:

La palabra alemana *unheimlich* es, obviamente, opuesta de *heimlich*, *heimisch*, que significa “familiar”, “nativo”, “que pertenece al hogar”, y estamos tentados a concluir que lo que es “siniestro” es aterrador precisamente porque no es conocido ni familiar (Freud 1963: 21).

Así, el pishtaco, un hombre blanco desconocido, representa lo que es ajeno a los indígenas. Cuando una figura de ese tipo aparece en un contexto inesperado o incongruente —bien adentro de una comunidad indígena, por ejemplo, donde los forasteros son raramente vistos— el efecto siniestro es mucho mayor. La extrañeza del ñakaq es aún más llamativa contra el telón de fondo *heimlich* de la tierra natal.

Uno de mis descubrimientos más inquietantes cuando fui por primera vez al norte de los Andes en 1982 fue que yo aterraba a los niños pequeños. En la provincia ecuatoriana de Tungurahua visité la comuna de habla quichua de Salasaca. Mientras

siniestro como un fenómeno específicamente moderno también es sugerente en relación con los relatos del pishtaco.

caminaba por senderos bordeados por plantas de agave de vez en cuando aparecían pequeñas figuras corriendo delante de sus madres o perdiendo el tiempo alegremente detrás. De repente, al mirar hacia arriba y ver mi forma extraña, corrían despavoridas y enterraban sus caras en las faldas de sus madres. No era mera timidez; sus cuerpos se ponían rígidos por la conmoción y el miedo y muchas tenían tanto miedo que ni siquiera podían llorar. Frecuentemente sus madres las reunían y huían también, dejándome, mortificada, en plena posesión del derecho de paso.

Atribuí el terror de los niños a su repugnancia por mi apariencia extraña —mi altura excesiva y mis gafas, bluyines y botas para escalar—. Debía parecerles fea, pensé, casi monstruosa. Mis pensamientos hicieron eco de los del historiador del arte alemán Fritz Kramer (1993) sobre las percepciones que tenían los africanos de los europeos. Kramer argumentó contra quienes vieron las esculturas africanas de los hombres blancos como declaraciones políticas e insistió en que la exageración y las yuxtaposiciones inesperadas encontradas en este arte no contenían un mensaje distinto a la absoluta incapacidad de los artistas africanos para leer el cuerpo del desconocido blanco. Esos artistas, carentes de cualquier contexto social para interpretar los anteojos, sombreros o expresiones faciales que representaron en forma extrañamente exagerada, distorsionaron lo que vieron no por un motivo consciente sino, simplemente, porque lo que es totalmente desconocido no puede ser imitado. Si el artista “aisla lo oculto y ordinario y lo eleva hasta el punto en el que se identifica como monstruoso” es porque percibe a los europeos con un “ojo que no comprende” (1993: ix). Para Kramer la monstruosidad es resultado de la incompreensión. Kramer pensaba de manera similar al predecesor de Freud, el esteta alemán Jentsch, quien explicó lo siniestro como producto de “una falta de orientación en un entorno desconocido” (Freud 1963: 21).⁴¹

Cuando el etnohistoriador andino Nathan Wachtel escribió sobre el kharisiri pareció seguir la línea de razonamiento de Jentsch y de Kramer. Cuando una ola de acusaciones de que era kharisiri se extendió por Chipaya, en Bolivia, Wachtel pensó que era evidencia de una desorientación trágica provocada por un entorno social que había cambiado hasta volverse irreconocible. Cuando volvió a una comunidad en la que había investigado hacía tiempo escuchó con horror cuando un conocido indígena y antiguo empleado le contó que había sido acusado de ser kharisiri, tanto que temía por su vida. Sus terrores no eran infundados: otro hombre de la localidad, “un miembro de pleno derecho de la comunidad indígena”, había sido quemado hasta la muerte en 1983 en la cercana localidad de Orinoca como presunto kharisiri. Estos indígenas habían producido la ira de sus vecinos, al parecer demasiado inmersos en el mundo de los blancos. En otras partes de los Andes las acusaciones de ser pishtaco se dirigen “al extranjero o al autóctono

41 La comprensión de Kramer de la mimesis también hace eco de la del historiador del arte Ernest Gombrich, cuya fórmula “antes de comparar hay que hacer” (hacer antes de igualar) fue dilucidada en *Art and illusion (Arte e ilusión)* (1960).

que lo corteja demasiado” (Riviére 1991: 25). Wachtel, dudando de su seguridad y de la de su amigo, concluyó con tristeza que estas sospechas extravagantes y sus secuelas de violencia marcaron el fin de la cultura chipaya como él la había conocido. Todo el fenómeno fue, “sin duda, un síntoma de una crisis profunda: la intrusión de la modernidad en el corazón de las comunidades andinas amenaza las raíces de su identidad” (Wachtel 1994: xx).

La tesis de Wachtel, sin embargo, como mi suposición inicial, no resiste el análisis. La idea de que la presencia de los blancos —o de indígenas que quieren ser blancos— es una novedad desorientadora en los Andes rurales va en contra de la realidad histórica. El antropólogo estadounidense Andrew Orta (1997) escribió que las acusaciones de ser kharisiri entre los aymara bolivianos no son novedosas ni raras. En Perú las compilaciones de folclore andino de principios del siglo XX incluyen muchos cuentos de pishtacos indígenas (*cfr.* Arguedas 1953; Morote 1952; La Torre 1984). En términos más generales Orta subrayó el enfoque extrañamente ahistórico que Wachtel, un académico meticuloso en otros sentidos, usó para analizar la cuestión del pishtaco. La cultura indígena andina actual, escribió Orta, no conserva algunas “acotaciones originales” solo recientemente violadas por una modernidad intrusiva. Los aymara han estado involucrados desde hace tiempo en una “lucha para formar órdenes locales coherentes” a partir de una geografía social completamente permeada por fuerzas externas: la economía monetaria, el Estado-nación moderno, la Iglesia católica. De hecho, la perspicaz investigación de Wachtel documentó, precisamente, esta relación entre los Andes y la historia mundial.

El pishtaco, entonces, ha colocado a los analistas a ambos lados de un cisma interpretativo. Para Orta y Gose es un aspecto íntimo y familiar de la vida en las comunidades indígenas; para la mayoría de los académicos, incluyendo a Wachtel, es una figura de alteridad horrenda.⁴² Uno debe preguntar si estas dos interpretaciones son tan incompatibles como parecen y aquí el análisis de Freud sobre lo siniestro ofrece una primera pista. Freud descubrió que la oposición entre *unheimlich* y *heimlich* no es tan clara como parece a primera vista. Los ‘matices de sentido’ de la palabra *heimlich* la revelan como “una palabra cuyo significado se desarrolla hacia una ambivalencia, hasta que finalmente coincide con su opuesto, *unheimlich*”. Ofreció un ejemplo del diccionario alemán de Grimm (que también podría aplicarse al temor que sienten las personas en los Andes): “A veces me siento como un hombre que camina por la noche y cree en fantasmas; cada rincón es *heimlich* y lleno de terrores” (citado en Freud 1963: 30).

También el pishtaco revela una curiosa convergencia de lo familiar y lo desconocido. En los relatos que mencioné antes el anciano reconoció de inmediato al forastero

42 Otros académicos que han interpretado el pishtaco como representación de las relaciones de explotación entre indígenas y blancos son Molinié (1991), Ansión y Sifuentes (1989), Oliver-Smith (1969), Riviére (1991) y Sifuentes (1989).

que buscaba al maestro de la escuela como el ser maligno que había matado, recientemente, a dos personas en su barrio; la joven reconoció un extraño desde lejos como un pishtaco. Empleando la tautología perfecta del mito los dos conocían al pishtaco precisamente porque nunca lo habían visto antes. Al reconocerlo se asustaron y fue por su temor que lo reconocieron. Freud, afectado por circularidades similares, concluyó que lo siniestro es una experiencia de lo extraño que es extrañamente familiar. En esta convergencia reconoció, de inmediato, el retorno de lo reprimido.

Lejos de ser desconocida la figura terrible que nos persigue fue alguna vez conocida pero ahora es deliberadamente ocultada —extrañada— de la conciencia. Este “carácter secreto de lo siniestro”, dice Freud, explica:

[...] por qué el uso del habla ha extendido *das heimliche* a su contrario, *das unheimliche*; porque esto siniestro no es, en realidad, nada nuevo o extranjero sino algo familiar y antiguo —establecido en la mente que se ha extrañado sólo por el proceso de la represión (Freud 1963: 47).

Para Wachtel el kharisiri representa un mundo exterior hostil a la sociedad indígena; para Orta no debe ser un enemigo ni un extraño puesto que no siempre es extranjero. Ninguno consideró la posibilidad sugerida por Freud: que el pishtaco no es tanto extraño como extrañado —parte del universo social de cada uno, pero aterradoramente extranjero—. A pesar de sus diferencias, Wachtel y Orta compartieron un marco de referencia en el que la cultura es unitaria: o los indígenas y blancos habitan esferas separadas o no hay límite entre ellos en absoluto. Por eso no comprendieron un mundo social tan profundamente dividido que sus miembros puedan asustarse entre ellos por su extrañeza y, sin embargo, tan inexorablemente unificado que se conocen íntimamente. Un modelo que pueda interpretar esta dialéctica entre el horror y la familiaridad no solo tendría que abarcar las diferencias culturales sino, también, la violenta epistemología de la raza que hace que los vecinos parezcan monstruos entre sí. Solo con un entendimiento de ese tipo podemos empezar a colocar la geografía social de los Andes en la topografía más amplia del continente americano.

Aunque los rasgos peculiares del pishtaco tienen cierta especificidad cultural son sorprendentemente similares a los de los espantos raciales de otras partes de América. “Cuando era niña no conocía ninguna persona blanca”, recordó la escritora afroamericana bell hooks: “Eran desconocidos, rara vez vistos en nuestros barrios”. El movimiento de un lugar a otro estaba muy cargado de significados raciales. En el centro de la ciudad la blancura parecía natural y la negrura fuera de lugar. Los “espacios totalmente negros en los bordes de la ciudad” eran diferentes; eran “un lugar donde los negros asociaban la blancura con lo terrible, lo aterrador, lo aterradorante. Los blancos eran considerados como terroristas, especialmente aquellos que se atrevían a entrar en ese espacio segregado de la negrura” (hooks 1997: 170). En la imaginación de la niña negra la geografía extrañada de la

segregación racial tomó forma humana como un intruso blanco que caminaba por la única parte de la ciudad donde ella se sentía en casa.

Para los niños indígenas que huyeron de mí en Salasaca, pronto me di cuenta, yo no era una extraña ilegible. Mi aparición súbita fue aterradora y familiar a la vez: así como para mí era imposible ver su ropa harapienta y sus grandes ojos negros sino a través del lente de los anuncios de las organizaciones de beneficencia ellos también me miraban con ojos astutos. Las referencias a encuentros con blancos violentos y malvados abundan en todos los géneros de la cultura oral con la que estaban familiarizados —chistes, adivinanzas, canciones, relatos de fantasmas y cuentos históricos— y permitieron a los niños reconocer mi llegada como una escaramuza más en un antiguo conflicto aún en marcha.

Wachtel y Orta no reconocieron las respuestas aymaras a ‘lo terrible, lo horrorizador y lo aterrador’ de la intrusión de la blancura. Wachtel previó una guerra de aniquilación entre nativos autóctonos e invasores europeos; Orta solo previó “espacios enredados y desordenados” (1997: 4) en los que las nociones de asimilación y resistencia no tienen sentido. Sin embargo, el pishtaco opera en un tipo diferente de terreno. Lo indio y lo blanco están inextricablemente unidos en los Andes por múltiples enredos, como sostiene Orta, pero el antagonismo racial continúa erigiendo límites entre los dos. La geografía política de la raza crea separaciones que son irreales y, al mismo tiempo, son defendidas con ferocidad.

Orta (1997: 4) rechazó el lenguaje de “aislamiento/ruptura” como inapropiado para los Andes pero en mi experiencia las comunidades indígenas tienen un sentido abrumadoramente fuerte de su territorio como intacto y cerrado a los extraños. “Es gracioso, aquí hablando con usted de esta manera”, me dijo un hombre perezosamente en Zumbagua. “En los viejos tiempos nunca habría hablado con una extraña como usted. Simplemente la habríamos matado y arrojado su cuerpo en el arroyo y, luego, cuando sus amigos vinieran a buscarla no diríamos nada”. Me miró para ver si había conseguido ponerme nerviosa y luego se rió. “En los viejos tiempos. Teníamos miedo entonces, pero ya no”. Pero, de hecho, me habían lanzado piedras en Zumbagua y maldiciones en más lugares de los que podría recordar. Conozco antropólogos que han sido expulsados de las comunidades donde esperaban trabajar o amenazados con violencia por los esposos y padres de las mujeres que deseaban entrevistar.

Después de establecerme como comadre de las Chaluisa yo también estaba protegida por la comunidad contra los forasteros hostiles. Cuando fui atacada por blancos extraños armados, mientras me encontraba dentro de los límites de Zumbagua, la población local fue tras los malhechores con la intención de matarlos. “Si los hubiéramos cogido les hubiéramos hecho lo que hicieron a ese taxista que robó a alguien de Casa Quemada”, dijo mi vieja amiga y comadre Heloisa con un brillo en los ojos que yo no había visto antes. “Los hubiéramos amarrado, rociado con gasolina y prendido fuego”.

Los acontecimientos económicos y políticos de los últimos años han tanto fortalecido como debilitado estos impulsos hacia el cierre violento. En *Painting tourists* (*Pintando turistas*), el reciente documental de Aaron Bielenberg sobre la creciente industria local de pinturas populares en la región de Zumbagua, un joven de la comunidad vecina de Quilotoa posa al lado del espectacular lago del cráter volcánico del mismo nombre.⁴³ “Damos la bienvenida a los extranjeros”, dice con insistencia. “Van a ser tratados bien aquí. No es como en los viejos tiempos. Nadie va a pedirles dinero, nadie va a tirarles piedras. Queremos que vengan para disfrutar de nuestra hermosa tierra y nuestras costumbres nativas. Deben venir de todas partes” (Burgos y Bielenberg 1998). No obstante, al mismo tiempo ha ocurrido un número creciente de incidentes políticos en los que las comunidades indígenas —incluyendo la de Quilotoa— cierran sus fronteras en desafío directo a la nación de Ecuador, abarcando explícitamente la noción de etnicidad como el absoluto territorial que Orta encontró insostenible.

Al regresar a Ecuador durante la década de los noventa a veces encontré las carreteras hacia las zonas indígenas bloqueadas por puestos de control caseros. En las zonas escarpadas que rodean Zumbagua se ponen piedras de gran tamaño en las carreteras durante las huelgas nacionales, en las que participan las organizaciones indígenas, y cada vehículo es inspeccionado antes de que se le permita pasar. La carretera Panamericana fue bloqueada en 1992 por la pequeña comunidad indígena de Salasaca que se encuentra a horcajadas entre Ambato y la ciudad turística de Baños. Las mujeres y los niños se sentaron encima de las barricadas y se enfrentaron, con éxito, a los tanques enviados por los militares.

Rudi Colloredo-Mansfeld documentó incidentes de justicia por mano propia en el norte de Ecuador, sorprendentemente similares a los que molestaron a Wachtel. Estableció una conexión directa entre la vigilancia interna de las comunidades y la erección de puestos de control en sus bordes; en su opinión ambas son evidencia de un endurecimiento destinado a arrebatar la autodeterminación —y la autonomía— territorial a un Estado-nación que solo sirve intereses blancos. Según Colloredo-Mansfeld estos movimientos de base están ocurriendo, en gran parte, como desafío al liderazgo indígena nacional, el cual ha adoptado una visión liberal ‘multicultural’ en lugar de una de autarquía racial. En 1998 una pequeña comunidad quichua cerca de Riobamba ganó atención nacional cuando insistió en juzgar y sancionar a dos ladrones sin interferencia externa de la policía o del sistema judicial de Ecuador.⁴⁴ Este acto de resistencia judicial, en armonía con el

43 En realidad las pinturas son producidas en la parroquia de Tigua/Guangaje y no en la parroquia de Zumbagua pero toda la región es conocida como ‘Zumbagua’ y por eso los pintores, antes conocidos como ‘pintores de Tigua’, se refirieron a sí mismos, cada vez más, como ‘de Zumbagua’.

44 Cervone (1998; 1999) discutió incidentes similares e informó que se han vuelto muy comunes en toda la sierra ecuatoriana.

análisis de Colloredo-Mansfeld, también implicó la afirmación de límites físicos: todas las carreteras de acceso a la comunidad fueron bloqueadas con piedras y neumáticos en llamas. Las demandas políticas de los indígenas siempre han incluido el clamor por la tierra. Este deseo urgente no solo está inspirado por la necesidad de tierras de cultivo sino por la necesidad táctica de espacio defendible. Como mostraré en el Capítulo 4 la larga historia de violencia sexual contra los indígenas proporciona otra dimensión profundamente sentida al derecho a la tierra, vinculando la defensa del territorio con la capacidad de proteger los cuerpos de la violación forzosa.

Si los indígenas y los blancos comparten las ‘geografías racializadas’ descritas por Radcliffe y Westwood no lo hacen como herederos pasivos de una forma de pensar anticuada sino debido a la urgente necesidad de defender los espacios físicos e ideológicos que habitan. En la visión racializada de los blancos de los Andes el indio es un ‘enemigo’ desleal ‘dentro’ del Estado-nación. Norman Whitten ha documentado expresiones de esta idea en la retórica política ecuatoriana y ha seguido sus cambios a través de varias presidencias. Registró un incidente especialmente revelador en 1972 cuando el entonces presidente Rodríguez Lara — un terrateniente de la región de Zumbagua— respondió así a una pregunta sobre la pérdida de los derechos indígenas a la tierra: “Ya no hay un problema indígena. Todos nos volvimos blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (Whitten 1976: 10-12; *cfr.* Stutzman 1981: 145). Dentro de una nación gobernada por una ideología asimilacionista implacable Whitten observó que los residentes negros e indígenas no solo están “etiquetados étnicamente como no nacionales” (Whitten 1981: 14) sino, también, como “no nacionalistas”. Hablar de alguien como indio es definir a esa persona, específicamente, como incapaz de pertenecer al cuerpo político y, por lo tanto, excluirla de la participación en él, liberando al Estado para que actúe exclusivamente en defensa de los intereses de los blancos.

Los indígenas, a su vez, cuentan entre ellos relatos en que los hombres blancos que entran en sus territorios, aunque aparentemente amables, son mortalmente peligrosos, como lo son aquellos indígenas que sirven a los amos blancos. Dentro de las ideologías racistas abrazadas por blancos e indígenas por igual no hay nada especialmente sorprendente acerca de la noción de que el ñakaq es un extranjero racial y un enemigo. Pero el sueño de una nueva segregación racial es tan quimérico como la aparente extrañeza del pishtaco. Lo que en definitiva hace que el ñakaq sea siniestro es la sospecha de que el asesino que empuña un cuchillo podría no ser realmente un extraño.

En su análisis de *The sandman* Freud sostuvo que al presentar como desconocida esta figura letal y misteriosa Hoffman permitió que su público evitara una verdad más profunda y aterradora. De hecho, dice Freud, el asesino es alguien conocido íntimamente por la víctima, Nathanael: nada menos que su padre. La aterradora sensación de ser acechado se origina en los temores y odios reprimidos que un joven

siente por su padre. El joven, incapaz de admitir estos sentimientos, insiste en que su acechador es desconocido para él. Lo verdaderamente siniestro en el personaje no está en sus intenciones letales sino en su negativa desconcertante a permanecer fijado en la forma de un extraño; en cambio, su cara, su voz, incluso los objetos que tiene en sus manos, apuntan a una semejanza que no puede ser admitida por la conciencia. Freud citó una frase famosa de Schelling, quien dijo de lo siniestro que es “algo que debería haber sido ocultado pero que, sin embargo, ha salido a la luz” (1963: 47).

El pishtaco desmiente una inestabilidad similar: concebido como una imagen del enemigo racial constantemente amenaza con resolverse en algo más íntimo. En los Andes, como en todas partes, el sentimiento de lo siniestro se origina en la confirmación, inevitable pero imposible de reconocer, de que el asesino no es, realmente, un extraño. En este caso no es la ideología de la familia patriarcal alemana la que está amenazada sino un conjunto panamericano de creencias sobre la raza. Ni los blancos ni las formas blancas de interacción social son realmente ajenas a cualquier parte de los Andes, por remota que sea; pero para los indígenas el reconocimiento explícito de este hecho dismantlaría la ficción desesperadamente necesaria de autonomía territorial. En un mundo social que parece hostil y amenazante la imposición voluntaria de una geografía racial crea un espacio defendible.

Wachtel no estaba equivocado cuando buscó metáforas militares para entender al kharisiri. El conflicto racial, como una guerra de baja intensidad, se prolonga en los Andes y surge en incidentes pequeños y grandes. Pero, en realidad, nadie puede afirmar que la lucha entre blancos e indígenas es una lucha entre invasores extranjeros y una nación autónoma. Más apta es la metáfora de la guerra civil, en la que los vecinos —incluso hermanos— se enfrentan, periódicamente, en una enemistad nacida de recuerdos viejos y amargos. En los Andes los indígenas y los blancos no se enfrentan como autóctonos y forasteros sino con la familiaridad letal de familiares extrañados.

A menudo el pishtaco es descrito como un enemigo. Ha sido visto en la apariencia de todos los enemigos políticos que las poblaciones campesinas andinas han enfrentado a lo largo de los siglos, desde los sacerdotes extranjeros de la época colonial a los hacendados del siglo XIX que se involucraron con las comunidades campesinas en amargas disputas de tierra, hasta las milicias peruanas enviadas a derrotar a los senderistas en la década de los ochenta. Pero la riqueza de los uniformes que el ñakaq tiene a su disposición revela la profundidad de la familiaridad indígena con este enemigo particular.

Volver a contar el relato del pishtaco alerta a los oyentes sobre el hecho de que los enemigos todavía están presentes pero su presencia ubicua también es una admisión implícita de derrotas pasadas y de dependencias actuales. Detrás del mito del pishtaco como enemigo político está la realidad de la interdependencia económica. Las exigencias políticas impulsan a la población campesina a crear

un mapa de muros y fronteras pero las necesidades y los deseos económicos levantan todas las barricadas. A veces el pishtaco se involucra en transacciones comerciales con sus víctimas, robando su dinero, incluso cuando toma sus vidas. Si los campesinos temen al pishtaco hay otros forasteros blancos cuya llegada esperan con impaciencia: los negociantes que van a las comunidades rurales remotas para comprar productos agrícolas y para vender a los indígenas. Estos vendedores, y los mayoristas y conductores de camiones que vienen con ellos, a menudo parecen tan blancos, forasteros o atemorizantes como cualquier pishtaco pero su ausencia es más temida que su presencia.

Figuras familiares

Los cuentos sobre el pishtaco describen un encuentro entre dos figuras solitarias en un paisaje vacío pero la mayoría de las interacciones entre los campesinos y los forasteros blancos se produce en una multitud. El ritmo de la vida campesina es de tranquilo aislamiento entre parientes, interrumpido por inmersiones repentinas, pero predecibles, en una sociabilidad animada con extraños en las ferias. Los mercados crean un pulso constante de personas, atrayendo a los agricultores a los centros urbanos y enviando a comerciantes de todo tipo a las periferias para vender y comprar. Las ferias rurales rotan durante toda la semana en parroquias adyacentes mientras que las ciudades de provincia las tienen todos los días. Las vendedoras se mueven de un mercado a otro; algunas mujeres viajan los siete días de la semana en un circuito interminable.

En zonas campesinas pobres, como Zumbagua, el mercado es evanescente. La feria de Zumbagua se realiza cada sábado por la mañana y desaparece por completo antes del día siguiente. En lugares como estos las vendedoras construyen el mercado todas las semanas y luego lo desmontan otra vez, cargándolo con ellas en los camiones y buses que las llevaron allí y que las llevarán a la siguiente ciudad. Cada mujer marca su territorio en las horas previas al amanecer, creando el mercado poco a poco a partir del espacio amorfo de la plaza. A medida que la plaza se llena de compradores las figuras estables de las mujeres del mercado en medio de sus puestos improvisados anclan la multitud cambiante, proporcionando destinos y puntos de referencia dentro de la masa en movimiento constante.

En su libro de viajes de 1989 el escritor británico Henry Shukman describió una visita a un mercado del sur de Perú, tan pequeño que pudo ver todo su montaje y desmontaje. Viajó con diez mujeres del mercado de la ciudad de Taraco y quedó consternado cuando llegaron a su destino y no encontraron “el menor rastro de nadie cerca”. “¿El mercado ha sido cancelado?”, se preguntó, solo para darse cuenta de que sus compañeras lo habían traído con ellos:

Las mujeres treparon y les ayudé con sus bultos. Inmediatamente comenzaron a tender sábanas y mantas en el suelo... Entonces comenzaron a aparecer figuras negras desde las chozas silenciosas... de todo alrededor, aparentemente. Así continuó hasta que llegaron más y más quechuas, hasta que todo el espacio delante de la iglesia quedó lleno (Shukman 1989: 139).

Cuando volvió al mercado después de una corta caminata quedó desconcertado de nuevo: “A estas alturas ya estaba perdiendo fuerza... Las cholas estaban amarrando sus bultos y doblando sus mantas. Hacia mediodía yo ya estaba de vuelta en Taraco” (Shukman 1989: 141).

Este mercado se lleva a cabo en territorio quechua; sin embargo, es un espacio blanco. Cuando empieza a funcionar los lugareños son tratados como forasteros e inferiores raciales cuando entran en sus fronteras temporales. Para Shukman el contraste entre los indígenas y las cholas fue sorprendente. Los clientes de habla quechua:

[...] se acucillaron delante de las cholas en el lado distante de las mantas... cogieron los bultos de sus espaldas y los abrieron. Pusieron tres o cuatro manojos de granos en las mantas de las cholas quienes, sentadas en posición vertical y rodeadas de sus bolsas, les arrojaron dos naranjas o algunos pimientos secos o algunos dulces, cualquier cosa que los quechuas quisieran. A veces el quechua decía algo en voz baja antes de que la chola recogiera lo que le había arrojado. La chola, quizás con una de las naranjas en su mano, negaba con la cabeza y hacía sonar su lengua. El quechua ponía otro puñado de grano y una naranja adicional caía delante de él (Shukman 1989: 139-140).

Shukman vio un marcado desequilibrio de poder entre el comprador y la vendedora: “Era, como siempre, el mercado de las cholas. Se sentaron impasibles entre sus frutas y verduras, simplemente esperando” (Shukman 1989: 140). Las mujeres del campo, por el contrario, le parecieron nerviosas e inseguras al pasar de una vendedora a otra y siempre hablando en susurros.

El mercado más grande de Zumbagua, en el centro de Ecuador, alardea con un grupo más heterogéneo de vendedoras y con compradores más sofisticados. Pero también allí la raza extraña a los clientes indígenas de las forasteras que han venido a venderles. Cuando estudié el mercado en la década de los ochenta, encontré que la población local se sentía más intimidada por unas vendedoras que por otras. Las vendedoras de abarrotes, por ejemplo, eran:

[...] mujeres de mediana edad cuyos negocios son bastante prósperos y requieren una inversión inicial considerable. Son imponentes y engréidas, siempre al borde de la ira y del abuso verbal. Los ‘indios’ se les acercan tímidamente y son rechazados con frecuencia. Los compradores indígenas

asocian los productos que se venden aquí —arroz, aceite de cocina, sardinas— con la blancura étnica y con el estatus de clase superior de la vendedora (Weismantel 1988: 74-75).

Se supone que las personas que venden en estos mercados vienen de la ciudad al campo y llevan consigo un aura de blancura, incluso si la ‘ciudad’ en cuestión es solo el pueblo más cercano u otra área rural. Su presencia ofrece una promesa y una amenaza y el encanto de todo lo que es cosmopolita, lujoso y moderno, haciendo que la gente del campo se sienta inadecuada y vulnerable con sus bolsillos vacíos, sus ropas sucias y su pobre español. El mercado semanal, aunque temporal, crea un agujero en medio del territorio indígena desde donde los ojos no indígenas miran y ven a sus inferiores raciales. Para la población local la sensación de seguridad de estar en casa se vuelve repentinamente insustancial, y la imagen de la vida en las ciudades de los blancos aún más seductora.

Esta incómoda mezcla de ansiedad y deseo tiene una imagen especular en la ciudad, donde los mercados de frutas y verduras abren un espacio en medio de la vida urbana que es atractivamente rústico y agrícola pero, también, sucio y peligroso. Su aspecto desordenado y su naturaleza orgánica ofrecen un contraste evidente —incluso un alivio bienvenido— con respecto a la red de concreto y acero que compone los paisajes urbanos de Lima, La Paz y Quito. Pero, por la misma razón, la gente y los productos del mercado parecen estar fuera de sintonía con la vida de la ciudad moderna, un anacronismo interpretado, inevitablemente, en términos raciales. Los mismos compradores y vendedoras que lucen aterradoramente blancos ante sus clientes indígenas parecen ‘indios sucios’ ante los habitantes de la ciudad. Aquí también son intrusos y extranjeros raciales que no pertenecen al ámbito de todo lo que es moderno, civilizado y blanco.

Indígenas en la ciudad

En el verano de 1997 la revista *Abya Yala News* publicó en la portada un título provocador: ‘Ciudad indígena’. Para los suramericanos metropolitanos las verdades históricas y contemporáneas detrás de estas palabras son un anatema. Las nociones andinas sobre la vida urbana deben mucho a Europa, donde, en palabras de Raymond Williams, “En la ciudad se ha reunido la idea de un centro logrado: de aprendizaje, comunicaciones, luz” mientras que el campo aparece “como un lugar de atraso, ignorancia, limitación” (1973: 1). A pesar de un patrimonio que incluye formas de urbanidad precolombinas y Occidentales los habitantes de los Andes han llegado a asociar las ciudades y la civilidad solo con Europa. Los paisajes tropicales y las poblaciones indígenas de los Andes que están fuera de los límites de la vida urbana son percibidos como activamente hostiles a ella. El ‘centro logrado’ protege la blancura de sus residentes; ellos, a su vez, deben defender sus ciudades contra el paisaje del campo circundante y contra sus habitantes no blancos.

Pero los indígenas siempre han sido parte de la vida urbana.⁴⁵ Recientemente han hecho sentir su presencia en formas no acostumbradas. Los habitantes acomodados de La Paz se lamentan por una ciudad ‘tomada’ por las mujeres del mercado. Los limeños blancos lamentan los enormes ‘pueblos jóvenes’ que han surgido en los alrededores de Lima, poblados por inmigrantes de las tierras altas que han vigorizado y andinizado una ciudad petulante por su distancia cultural y espacial de las tierras altas empobrecidas. En Quito marchas enormes y bien organizadas desde 1990 han llevado a miles de auto-proclamados ‘indígenas’ de las periferias rurales hacia el centro del poder urbano. Cada capital está siendo rehecha como una ciudad visiblemente indígena. Para los blancos las ciudades parecen estar inquietantemente en movimiento, enturbiando la geografía racial de la que depende la vida ordenada.

El intelectual peruano Mario Vargas Llosa retrató la ciudad de Lima como si estuviera siendo poco a poco estrangulada por los inmigrantes indígenas de las tierras altas. Escribió sobre un “gigantesco cinturón de pobreza y miseria” alrededor de la capital, apretando la “parte vieja [blanca] de Lima con más y más fuerza” (Vargas Llosa, citado en Ellis 1998). Esta imaginería reasigna la presencia de los no blancos en el Perú: tradicionalmente descritos como una ‘mancha india’ inerte que se extiende por las tierras altas, lejos de la capital del país, están de pronto en movimiento, una amenaza activa que avanza sobre la metrópoli.

La conmoción en la sociedad limeña, causada por la llegada de cientos de miles de refugiados políticos de las tierras altas durante la década de los ochenta, parece no tener precedentes pero se podría argumentar que es solo la aceleración de una tendencia bien desarrollada. En 1950 José María Arguedas incluyó “la persona provincial que emigra a la capital” como una adición ‘reciente’ al elenco de personajes en las ‘grandes ciudades’ del Perú. La incursión de inmigrantes en Lima “comenzó en voz baja”, escribió, pero “cuando se construyeron las autopistas tomó la forma de una invasión precipitada” (Arguedas 1985: xiv). Otros autores situaron el punto de inflexión en otra época, en 1872, por ejemplo, cuando la ciudad removió sus muros coloniales (Cornejo 1997). Raymond Williams encontró que cada generación de escritores ingleses de los siglos XVII al siglo XX se lamentaba por la contaminación ‘reciente’ de la vida campesina por las costumbres de la gran ciudad. En los Andes las exclamaciones de incursiones campesinas ‘recientes’ en la sociedad civilizada se pueden rastrear desde el presente hasta la fundación de las ciudades españolas en sitios que ya albergaban poblaciones indígenas (Williams 1993: 3 ss.).

Durante mucho tiempo el mercado de frutas y verduras ha sido percibido como un sitio donde las defensas raciales de la ciudad son especialmente vulnerables a

45 Los antropólogos y los historiadores han hecho mucho para documentar la presencia activa e importante de los indígenas en las ciudades andinas durante los últimos 500 años. Por ejemplo, véanse a Abercrombie (1996) y el excelente libro editado por Larson y Harris (1995).

los ataques.⁴⁶ La antropóloga estadounidense Linda Seligmann, autora de un par de penetrantes artículos sobre las mujeres del mercado, describió el mercado de Cusco, con aprobación, como “la intersección crucial entre entornos socioespaciales rurales y urbanos” (Seligmann 1989: 695). Los líderes cívicos han sido menos entusiastas: en la primera mitad del siglo XX condenaron el mismo mercado como un lugar subversivo de la cultura urbana (de la Cadena 1996: 121). Si los mercados constituyen una amenaza para el orden civil también lo son las mujeres que trabajan allí. Vender en el mercado es una ocupación venerable en los Andes pero las vendedoras, al igual que los judíos europeos antes de la guerra, llevan el estigma de forasteras raciales a pesar de su presencia de siglos en el paisaje urbano.⁴⁷

Los dictados de la geografía racial extrañan la chola de la ciudad, convirtiendo a las mujeres del mercado en extrañas, incluso en los pueblos y ciudades donde trabajan y viven. Pero hay otra cara de la imagen de la chola y, también, de la vida urbana. La ciudad no solo es el baluarte de la blancura sino de la modernidad; de hecho, los dos conceptos son inseparables. Sin embargo, la modernidad es un espacio exigente donde habitar; el descontento que produce tan notoriamente da lugar a una fascinación concomitante con un pasado que parece perdido para siempre. La ciudad, escribió Raymond Williams, es considerada como “un lugar de ruido, mundanería y ambición” mientras que “el campo reúne la idea de una forma de vida natural: de paz, inocencia y virtudes simples” (1973: 3). Un anhelo de estas virtudes impulsa la industria turística, dando lugar a imágenes rosadas de mujeres vestidas tradicionalmente que venden flores y frutas. Estos mismos deseos complican la ideología de la raza, de modo que incluso la suciedad atribuida a los indígenas se puede ver, románticamente, como una cercanía con la tierra (Orlove 1998). No obstante, la geografía fundamental que coloca al no blanco fuera de la modernidad permanece invariable.

Al igual que el indígena, entonces, la chola es idealizada y también denigrada; el desequilibrio causado por esta contradicción anima una imagen que es, por otra parte, estática. Porque si el pishtaco es un personaje de una narrativa —masculina, activa, instrumental— la chola parece, más bien, posar para su retrato: es femenina, pasiva, incluso monumental. Pero cuando los artistas y escritores tratan de componer una representación encantadora de la chola están turbados, inevitablemente, por percepciones conflictivas de su tema elegido: les parece una forastera racial tanto como un emblema querido de la cultura regional o nacional. Esta incertidumbre se expresa, espacialmente, en el deseo simultáneo por acercarse a la chola y por apartarla para que no contamine el centro urbano y sus habitantes.

46 Ya en 1560 los mercados de frutas y verduras eran racialmente heterogéneos. Karen Spalding documentó una protesta anónima contra la Corona por parte de un comerciante español, pidiendo que se prohibiera a los indios la venta de “pan y alimentos” a los residentes de Potosí (Spalding 1984: 152-153). Este tema también se discute en Tandeter *et al.* (1995: 197-198).

47 En su discusión de la chola andina Seligmann (1993: 199-2000) utilizó, perceptivamente, el ensayo clásico de Sartre de 1948 sobre el antisemitismo.

Al escribir sobre las fotografías de las vendedoras en Perú el novelista argentino Julio Cortázar llenó su ensayo con metáforas de distancia (Offerhaus y Cortázar 1984). Estas fotografías a blanco y negro, hechas desde la ventana de un tren que viajaba a través del altiplano, aleja a las mujeres del espectador, tanto física como emocionalmente. Las mujeres no miran a la cámara, ya sea por que no eran conscientes de ella o para evadir su mirada; son desconocidas para el fotógrafo y lo siguen siendo. En su ensayo Cortázar se puso todavía más lejos: está mirando estas fotos, nos dice, en su apartamento de París en una noche con nieve, escuchando la música de Stan Getz. Al igual que de Certeau (1988: xxv-xxvi, citado en Montrose 1993:182) en *The writing of history (La escritura de la historia)* Cortázar interpretó esta distancia entre un escritor y sus sujetos como racial y temporal. “Soy su futuro”, escribió sobre una bebé dormida en brazos de su madre y representada en una imagen, “como ella es mi pasado”. Para Cortázar la diferencia entre un hombre blanco rico y una pobre hembra morena era lo suficientemente grande como para anular la relación temporal más obvia entre él y la niña, a saber, que ella encarna un futuro que el hombre de mediana edad nunca verá. Cortázar utilizó un puñado de fotografías de mujeres que nunca conoció para esbozar una visión sintética de la historia mundial. Mientras sus palabras enfocan esta historia las mujeres y los niños que proporcionan la ocasión para sus meditaciones se alejan de la mirada. Ya no son personas reales sino figuras míticas. Lo que Cortázar hizo con estas fotos de mujeres del mercado —y él representaba una tendencia moderna de larga data— ejemplifica el proceso de creación de mitos como fue definido por Roland Barthes (1973) en su ensayo *Myth today (El mito actualmente)*.

Podemos suponer, como Barthes hizo en su análisis de la fotografía de un hombre negro en uniforme francés, que las imágenes en posesión de Cortázar tenían significados específicos y variables para alguien que conocía a las vendedoras por su nombre. La vida de cada una de estas mujeres tiene, en palabras de Barthes, “una plenitud, una riqueza, una historia [...] una geografía, una moral” conocidas por ellas y por quienes las rodean. Para que Cortázar pudiera hacer que las imágenes de las mujeres representaran nociones abstractas (de ‘pobreza’, de ‘América Latina’, de personas atrapadas en ‘el pasado’) tuvo que vaciarlas de estos significados, convirtiendo los signos de lenguaje ordinario en significantes —formas— del mito. “Como la forma del mito”, escribió Barthes, la imagen “conserva poco” del “largo relato” que alguna vez la hizo única: tiene que “dejar atrás su contingencia, vaciarse, empobrecerse; la historia se evapora, sólo la letra permanece” (1973: 115). Una vez que toda su ‘riqueza’ original se ha puesto “a distancia”, explicó Barthes, “su penuria recién adquirida pide una significación que la rellene” (1973: 118). La imagen de la mujer del mercado, vaciada de su propia historia, ‘queda a disposición’: se convierte en ‘cómplice’ del creador de mitos, lista para servir al pensamiento de Cortázar.

Las imágenes míticas de las mujeres del mercado invocan un lugar y un tiempo situados fuera de la existencia normal o, al menos, más allá de la experiencia inmediata del espectador. Esta aura de irrealidad hace que las imágenes sean

tranquilizadoras: uno no tiene que enfrentar las difíciles realidades de las vidas individuales porque Cortázar ha escrito el relato para nosotros, diciéndonos lo que ‘significan’ estas mujeres y obviando la necesidad de conocer sus nombres. Él nos invita a compartir su posición segura y privilegiada cuando las miramos. Pero mientras el relato anodino de Cortázar sobre las vendedoras tiene éxito, en cierta medida, otras narrativas, otras historias, otros significados se esconden debajo de la superficie, haciendo que el mito no solo sea irreal sino siniestro.

Indios sucios

Shukman describió una visita nocturna a la capital boliviana de La Paz:

Las calles están llenas de luces y flujos confusos de personas. En todas partes hay mujeres sentadas en el suelo vendiendo cosas, cada una con su lámpara de queroseno... me dirijo por una calle estrecha, hecha aún más estrecha por los puestos que sólo dejan espacio entre ellos para un riachuelo de cuerpos... Detrás de los grandes mostradores hay cholas de pie; sobre las frutas y verduras esparcidas delante de ellas sólo se ven sus hombros y sus cabezas (Shukman 1989: 111).

Cada pueblo y ciudad de los Andes que visitó estaba lleno de mujeres vendiendo cosas. Al entrar en la ciudad minera de Oruro, señaló, la aparente tranquilidad fue rota cuando:

[...] de pronto usted ve un vendedor al lado de la carretera, y después otro, y ahora hay calles laterales que salen de la carretera y en cada esquina hay un niño o una mujer joven con una bandeja de cigarrillos y dulces. Las casas intermitentes se congelan. Los puestos de mercado surgen a lo largo de la calle y se espesan a medida que usted se acerca al centro hasta que todas las calles están bordeadas de puestos y detrás de cada puesto se sienta una chola. La ciudad se ha entregado al mercadeo (Shukman 1989: 63).

Estas escenas están impregnadas con un sentimiento de inquietud. La ubicuidad de las vendedoras callejeras hace que las ciudades andinas sean “confusas” e impredecibles: de “repente” aparecen extraños que importunan; los puestos de mercado surgen inesperadamente, bordeando las calles estrechas y rodeando al transeúnte con un abrazo claustrofóbico. Después de haberse “entregado” al mercadeo la ciudad parece haber perdido su forma angular familiar y haberse vuelto desagradablemente líquida: las calles laterales “salen”, los cuerpos forman un “riachuelo”, las casas se “congelan” y los puestos se “espesan” hasta que se llega al núcleo de la ciudad, compuesto solo de cholas.



Fotografía 4. Mercado. Provincia de Cotopaxi, Ecuador, en la década de 1980.
Foto de la autora.

Este mercado no es un lugar fijo sino un verbo activo: no los mercados sino el mercadeo está en todas partes en La Paz. En este sentido, Shukman capturó una realidad de los mercados: su existencia no depende tanto de lugares permanentes como de la actividad económica incesante que reclama y define los espacios urbanos que ocupan. La forma física de la mayoría de los mercados —arquitecturas vernáculas expansivas, comprimidas entre las estructuras ya existentes de la ciudad— es ensamblada, poco a poco, por las mujeres que venden allí cada día o cada semana. Los mercados al aire libre y las ferias callejeras se componen de los puestos ocupados por las mujeres más exitosas, de las telas extendidas sobre el suelo por quienes tienen menos recursos y de las multitudes que atraen ambos. Cuando un grupo afortunado de vendedoras gana el reconocimiento del gobierno los patrones espaciales ya existentes son imitados por los constructores municipales, quienes levantan el gran cobertizo techado que alberga un mercado de frutas y verduras sancionado oficialmente.

Pero la visión mareada de Shukman de las ventas del mercado como una fuerza incontrolable que invade las ciudades andinas está motivada por más que el crecimiento expansivo de las actividades de mercado; algo acerca de los mercados, y de las mujeres que trabajan allí, se aprovecha de un complejo de ansiedades ocultas. Una fuente de estos temores es el sexo —el tema del Capítulo 2— y otra es la raza.

Las mujeres del mercado compran a los agricultores para vender a las mujeres de la ciudad o llevan al campo artículos manufacturados para vender a los campesinos. En los Andes este movimiento entre la ciudad y el campo es interpretado, inevitablemente, en términos raciales: las mujeres que venden estos productos son cholas. En Cusco, antigua capital del imperio incaico y ahora rodeada por comunidades indígenas, los mercados donde se venden los productos campesinos tienen un aire innegablemente indígena. Los residentes de esta ciudad confunden con facilidad a las ‘cholas’ del mercado y a los ‘indios’ del campo en un grupo indiferenciado de no blancos. En los intercambios de insultos que Linda Seligmann registró en los mercados de Cusco en la década de los ochenta los clientes acomodados llamaron ‘indias sucias’, repetidamente, a las mujeres del mercado.

Edmundo Morales —autor de un libro maravilloso (y extravagantemente ilustrado) sobre el cuy o conejillo de indias, ese alimento andino tan tradicional— encontró que pocos residentes educados de los Andes compartieron su entusiasmo por comer en los puestos al aire libre alrededor de los mercados, donde el cuy asado es una especialidad. “En Ecuador, Bolivia y Perú los mestizos y blancos urbanos con conciencia de clase hacen todo lo posible para no entrar en contacto directo con la gente del campo, rústica, simple y analfabeta”, escribió (Morales 1995: 41-42). Muchos burgueses evitan los mercados y envían a sus criadas para que compren allí; solo de vez en cuando se aventuran en los mercados para hacer sus compras. Hacen estas raras incursiones en busca de diversiones más que de gangas: estos compradores se acercan a los mercados como si jugaran a los turistas en sus propias ciudades.

Una escena en el mercado de Riobamba atrajo la atención de mi compañero: una mujer rica con una agresiva apariencia de los años sesenta —pelo rubio teñido, mallas imitando piel de leopardo y gafas para el sol con forma de ojo de gato— estaba de compras para una cena. Había llevado a su criada para que hiciera las compras, dando lugar a un complejo proceso de compra que involucró consultas repetidas entre la compradora, su lista y su criada y entre la criada, la vendedora y el cargador contratado para llevar las compras de regreso al carro. Estas escenas son cada vez más raras; cuando la señora de la casa hace sus compras es probable que prefiera los productos añejos pero desinfectados del supermercado que los productos frescos que se pueden obtener en la plaza de mercado. Los grandes supermercados al estilo estadounidense han invadido los barrios ricos en toda América Latina, ofreciendo amplias instalaciones con aire acondicionado, dentro de las cuales el comprador acomodado no entra en contacto con los pobres de las ciudades.⁴⁸

El deseo de huir de las plazas en busca de refugios más seguros no es solo una cuestión de prejuicio: los mercados pueden ser sucios, desagradables e, incluso,

48 Es interesante observar el uso de la palabra inglesa *supermarket* en el texto en quechua de Condori, registrado en la década de los setenta, que carece de otros términos en inglés (Valderrama y Escalante, eds., 1996).

peligrosos. María Cristina Cárdenas, profesora de literatura de la Universidad de Cuenca, recibió con entusiasmo mi propuesta de dar una conferencia pública sobre la chola andina e hizo muchos comentarios agudos sobre el significado de la chola para los cuencanos. Pero más tarde, mientras tomábamos té en su elegante apartamento de estilo art déco, me hizo una ‘confesión’ humorística: ella aborrecía los mercados. “Esas mujeres me aterran”, me dijo en tono de burla con su encantadora voz, de tono alto. “Durante años no he tenido frutas frescas en la casa por temor a tener que acercarme a una de ellas”. Yo no sabía si estaba diciendo la verdad; todo lo que podía ver era que estaba burlándose de mi entusiasmo de gringa por la clase obrera de América Latina. Un amigo norteamericano de la profesora Cárdenas interpretó su comentario como una referencia indirecta a su frustración por ya no sentirse segura en los lugares públicos. En los últimos años, a medida que la tasa de crimen de Cuenca ha aumentado, la profesora ha sido objeto de acoso verbal, carterismo y delitos menores en las calles y plazas donde una vez se movía libremente. Al igual que muchos de los residentes de las ciudades andinas ella resiente su creciente confinamiento dentro de la relativa seguridad de su apartamento.

A pesar de esta realidad la ciudad en la que vive esta profesora está estrechamente identificada con la imagen de los mercados y sus habitantes; de hecho, gran parte del éxito de Cuenca para atraer turistas depende de las imágenes brillantes que presenta de ‘la chola cuencana’. Esta ‘chola’ —una fabricación totalmente moderna construida sobre cimientos coloniales españoles— no fue pensada originalmente para los turistas sino como una expresión de orgullo regional por parte de la élite de la ciudad, al igual que sucedió con otras cholas a lo largo de los Andes. Casi al mismo tiempo en que los poetas de Cusco comenzaron a escribir sobre las cholas de la sierra del Perú el poeta ecuatoriano Ricardo Darquea Granda comenzó a hacer versos sobre la chola cuencana y continuó haciéndolo durante muchos años (Lloret 1982: 271-277). La política de los dos era muy diferente: la fascinación del Cusco con la chola es inseparable del movimiento político de izquierda asociado con José Carlos Mariátegui, mientras que la chola de Darquea proviene, directamente, de las tradiciones indianistas conservadoras del siglo XIX que Mariátegui despreciaba. Sin embargo, en ambas ciudades la escritura sobre las cholas sirvió un objetivo común: la creación de un símbolo evocador para representar una identidad regional. Las cholas de Cuenca y Cusco fueron desplegadas por las élites regionales en contra de los gobiernos centrales de Perú y Ecuador, que crearon o apropiaron símbolos de la cultura nacional como parte de su apuesta por dirigir la riqueza y el poder hacia la capital del país, lejos de sus rivales provinciales.

Ya sea para el consumo interno o externo, nacional o local, la transformación simbólica de los mercados —de plagas urbanas a pintorescas atracciones cívicas— requiere la creación de una distancia psicológica tranquilizadora entre el espectador y las mujeres exhibidas. Este movimiento puede ser temporal o espacial o puede ser, simplemente, una cuestión de transformar mujeres reales en

figuras del mito y la fantasía. No obstante, como quiera que se haga, la geografía de la raza dirige y facilita la operación.

La foto de postal

En una postal que se vendía en el Aeropuerto Municipal de Cuenca en 1998 aparecen dos mujeres descalzas con polleras de colores brillantes sentadas en el suelo. Una mira la cámara mientras la otra está de espaldas, revelando dos trenzas delgadas atadas en los extremos, formando una 'v' negra sobre el rectángulo brillante de su suéter. Sus manos tejen sombreros de paja fina. Estos sombreros son famosos: mal llamados 'Panamas' en inglés (en español son sombreros de paja toquilla, el nombre de la paja utilizada en su fabricación), hace tiempo sostuvieron un floreciente comercio de exportación que proporcionó elegantes sombreros de verano a los hombres en Europa y América. En la postal se ven sombreros terminados por todas partes: apilados al lado de sus fabricantes y encaramados en las cabezas de las mujeres, a las que confieren un aire majestuoso y masculino que contrasta con la profusión de sus enaguas. El escenario es rural y comercial a la vez, al parecer un mercado al aire libre en algún lugar tranquilo del campo; pero la postal se vendía como una representación de Cuenca, la tercera ciudad más grande de Ecuador y la principal metrópoli de las tierras altas del sur de la nación.

El pie de foto en el reverso de la tarjeta dice, simplemente, 'Las típicas cholas cuencanas' y está amablemente traducido al inglés un poco más abajo. Los delicados pies de las mujeres, sus manos bien cuidadas y sus brazos redondeados y suaves desmienten cualquier pensamiento de que 'típicamente' tejen los sombreros y los llevan descalzas al mercado pero el problema no es tanto de publicidad falsa como de error de traducción. 'Típica' no implica lo común tanto como lo ejemplar: en lugar de cholas 'típicas' estas mujeres encarnan el 'tipo' de la chola que 'tipifica' la ciudad de Cuenca. No importa que estas mujeres en particular no tejan sombreros de ordinario, se sienten en el suelo o vendan artesanías en el mercado; al lucir faldas de colores brillantes, chales, trenzas y sombreros blancos asumen un papel que representa la esencia de la Cuenca tradicional.

Los turistas, preparados por estas imágenes, ansiosamente buscan los mercados de Cuenca como buscan los mercados al aire libre en todos los Andes o, para el caso, en todo el mundo. A pesar de Shukman la mayoría de los viajeros adora las incongruencias del mercado urbano, donde la gente y los productos del campo ocupan una residencia temporal pero exuberante en el corazón de la ciudad. En los barrios viejos y de clase obrera de las ciudades andinas los mercados al aire libre se derraman fuera de sus lugares designados y ocupan las calles de los alrededores, enterrando los afilados contornos de la cuadrícula de la ciudad debajo de los colores, olores, visiones y sonidos de las zonas agrícolas cercanas: montones de pimentones y repollos, los rebuznos y cacareos de los animales,

incluso el olor metálico de la sangre fresca y las pieles brillantes de los peces muertos. Para los visitantes de Europa, Canadá y Estados Unidos esta animada exhibición es una delicia. La disonancia entre la hermosura homogeneizada de la chola de tarjeta postal y la experiencia mucho más heterogénea del mercado no los incomoda. Extraños en una tierra extraña, consumen con felicidad las imágenes más contradictorias de los Andes. Pueden tomar estas incongruencias como signos de un *laissez-faire* tropical que contrasta, agradablemente, con las más rígidas sociedades del norte que han dejado atrás de manera temporal.

Los numerosos empresarios de clase media que trabajan en la industria turística son mucho más conscientes de las ironías inherentes a su trabajo. 'La cholita' del mercado con sus cestas de frutas y flores, uno de los personajes más venerables del folclore andino, también se ha convertido en uno de los más comercializables. A medida que el turismo se expande en economías que se contraen en otros aspectos esas imágenes anticuadas se convierten en las únicas atracciones capaces de atraer suficientes divisas para apuntalar la prosperidad vacilante de la clase media. La industria turística ofrece a sus miembros un pacto con el diablo puesto que esperan que con la venta de las imágenes románticas del subdesarrollo éste pueda desaparecer.

Cuenca quiere turistas y cree que las cholas los atraerán. Al acercarse a la ciudad los conductores son recibidos por vallas publicitarias con una enorme chola cuencana sonriente. Las paredes de cada hotel, agencia de viajes y tienda de artesanías están adornadas con afiches con escenas similares a la de la tarjeta postal 'Las típicas cholas cuencanas'. Pero la ciudad es menos optimista acerca de los mercados. En el paisaje urbano andino halan y empujan impulsos contradictorios: los planes de desarrollo urbano 'limpian' los centros urbanos de los fenómenos populares sucios y desordenados, como las ventas ambulantes (Jones y Varley 1989), incluso a pesar de que el apetito extranjero por lo exótico y las antigüedades lleva a los locales comerciales de lujo recuerdos fragmentados de cholas hace tiempo desaparecidas. En algunas ciudades andinas las camareras en los comedores de los hoteles usan trajes de poliéster brillantes que imitan a los que alguna vez usaron las mujeres del mercado. En las boutiques caras de Cuenca hay aretes de filigrana de plata, blusas bordadas, chales de lana y polleras como restos de un naufragio arrojados a la playa, manchados por la suciedad y el sudor de las mujeres que alguna vez los usaron. La chola imaginada que preside estos locales es una antigüedad: vive en el pasado distante, excepto como recuerdo.

En Cuenca los rumores de la desaparición de la chola son, por lo menos, prematuros. Aunque el atuendo tradicional de la chola ya no es de rigor para las mujeres de clase obrera me fue imposible ir a cualquier lugar en la ciudad en 1997 sin ver mujeres con altos sombreros de paja y faldas de colores brillantes. Caminan por las calles y plazas de mercado atestadas y pueden verse en los asientos traseros de los taxis que pasan, mirando las estanterías de los nuevos supermercados brillantes o esperando en la cola, junto con los turistas, en los lugares donde se cambia

dinero (*cfr.* Miles 1994). Pasé mi última hora en Cuenca, después de una visita en diciembre de 1997, en el restaurante del aeropuerto, donde había mujeres de mediana edad vestidas con elaboradas galas de chola esperando expectantes a sus hijas e hijos americanizados que venían a visitarlas desde Nueva York o Miami.

Los cuencanos de clase media y los turistas extranjeros encuentran incongruente, incluso irrisoria, la presencia de estas figuras pasadas de moda en esos entornos. En las mentes de quienes desean que las 'cholas' sean meramente folclóricas éstas no deben ser modernas ni móviles. Para los turistas es gratificante viajar a una tierra lejana y ver una figura exótica pero encontrar esa misma figura en el aeropuerto pone en peligro el sentido de viajar. También las personas educadas en los Andes disfrutaban de la imagen de la chola como rústica y antigua, mucho más que la de una chola blandiendo una tarjeta de crédito. Las clases medias y altas, ya sean extranjeras o andinas, se esfuerzan por contener a la chola dentro de un género que Renato Rosaldo llamó 'nostalgia imperialista', en el que las sociedades coloniales blancas del pasado reciente son imaginadas como 'decorosas y ordenadas', en contraste implícito con el conflicto y el caos de nuestros tiempos. Estas fantasías históricas, escribió Rosaldo, invitan al público a disfrutar "la elegancia de los modales [que una vez gobernaron] las relaciones de dominación y subordinación entre las razas" (Rosaldo 1988: 68).

Roland Barthes señaló que actualmente el mito está al servicio de la burguesía: naturaliza su punto de vista distintivo. Las cholas han sido frecuentemente asociadas con la militancia política de la clase obrera, como en la huelga de cocineras en La Paz en 1935, cuando el edificio municipal "estaba lleno de cocineras y cholas" (Gill 1994: 32) que luchaban por su derecho a vender frutas y verduras en los buses de la ciudad. Pero la chola del mito, como la chola cuencana de Darquea, es una figura vaciada de cualquier historia personal o política. Esta chola ha sido exotizada en un intento por producir "un objeto puro, un espectáculo [...] [que] ya no pone en peligro la seguridad del hogar" (Barthes 1973: 152). Al contemplar una imagen de este tipo, "todo lo que queda por hacer es disfrutar este hermoso objeto sin preguntar de dónde viene. O, mejor aún, sólo puede venir de la eternidad: desde el principio de los tiempos ha sido hecho para el hombre burgués [...] para el turista" (Barthes 1973: 151).

Estas cholas míticas tienen sus raíces en los siglos XVIII y XIX, cuando las imágenes pintadas y escritas de las cholas, los indígenas y los negros expresaban fantasías similares de un mundo en el que las clases bajas —y las razas— mantenían sus lugares. Pero la imagen romántica de la chola también se ha utilizado para fines políticos radicalmente diferentes. Los movimientos indigenista y neo-indigenista que fueron populares en América Latina desde la década de los veinte hasta la de los sesenta crearon sus propias cholas no para escapar del dilema político de la modernidad sino como una intervención radical que podría resolverlo. Un artista, el fotógrafo de Cusco Martín Chambi, dijo a un periodista en 1936 que él hizo sus fotos de latinoamericanos no blancos para invalidar las creencias prevalecientes

de que “los indios no tienen cultura, que son incivilizados, que son intelectual y artísticamente inferiores en comparación con los blancos y los europeos”⁴⁹.

Chicheras y chicherías



Fotografía 5. *Damas arequipeñas en la chichería* (1927).
Foto de Martín Chambi. Derechos reservados.

En 1927 Martín Chambi tomó una foto que muestra a cuatro mujeres sentadas en una mesa de madera; la tituló *Las señoritas en la chichería* o *Damas arequipeñas en la chichería*.⁵⁰ Ambos títulos expresan la incongruencia de la escena: las damas están vestidas con ropas caras y a la moda mientras el lugar, una chichería, es un establecimiento de bebidas para la clase obrera. Cuando la foto fue tomada las chicherías rodeaban las plazas de mercado. Estos negocios eran operados por

49 “El alma quechua alienta en los cuadros de un artista vernáculo”, entrevista con Martín Chambi publicada en *Hoy* (Santiago), el 4 de marzo de 1936 (citado en López 1993: 124).

50 El primer título se encuentra en Ranney y López (1993:52); el segundo en un sitio web de 1998 sobre Martín Chambi (socrates.berkeley.edu/~dolorier/Chambidoc.html). Todas las fotografías que analizo están ilustradas en Ranney y López (1993).

mujeres llamadas chicheras que vendían chicha (todavía hay chicherías en algunas partes de los Andes pero la mayor parte ha sido reemplazada por establecimientos igualmente pequeños y sucios que venden aguardiente).⁵¹

Las chicherías son lugares humildes; a veces están en un edificio permanente con un patio pero a menudo solo ocupan una pequeña habitación sin ventanas equipada con el mínimo de muebles. En lugar de letrero la chichera cuelga una pequeña bandera en la puerta que indica un lote recién preparado de chicha listo para beber. La facilidad con que esta tira de tela se puede quitar permite a la chichera convertir su sala temporalmente en un bar y rechazar nuevos clientes cuando se acaba la chicha. La simplicidad del ícono también dice algo acerca de los clientes de estos establecimientos que, en su apogeo a principios del siglo XX, casi seguramente habrían sido analfabetas.

Las mujeres jóvenes bien vestidas en la fotografía de Chambi se parecen poco a los obreros que uno podría esperar encontrar en un lugar así. Sin embargo, están sentadas allí, con sus cuidadas manos que agarran los enormes vasos gruesos en los que era habitualmente servida la chicha. Sus cortes de pelo dan una pizca de moda al cuarto con paredes de barro pero sus pies están colocados con torpeza, como si estuvieran preocupadas por ensuciar sus medias blancas o sus zapatos elegantes. No obstante, remedan una actitud festiva: dos de ellas levantan sus vasos para brindar mientras que la tercera —con su boca cerrada con fuerza, como si estuviera evitando estallar en una risotada— ofrece una lata de sardinas al espectador.⁵² Los objetos a su alrededor solo aumentan la sensación de torpeza: una jarra de cerámica y un pollo parecen perfectamente cómodos en el piso de tierra pero los sombreros de seda de las mujeres, que han dejado a su lado, se posan incongruentemente en el banco de adobe.

En esta fotografía, como en otras partes, Chambi muestra una sensibilidad aguda de clase y cultura. Antes de llegar a Cusco había trabajado para el fotógrafo de moda Max Vargas en Arequipa, donde hizo fotografías de estudio de las familias de clase media y alta de la ciudad (López 1993: 16) —las jóvenes de la foto eran, tal vez, conocidas suyas de esa época que habían venido a visitarlo a su nuevo hogar—. En Cusco continuó trabajando como fotógrafo de estudio, registrando a los jóvenes burgueses de la ciudad en sus poses habituales: en grupo, sosteniendo sus raquetas de tenis, vestidos con elaborados trajes dorados para carnaval o usando galas

51 Para una visión general de la cambiante cultura de la bebida en los Andes véase a Orlove y Schmidt (1995).

52 Actualmente en las comunidades andinas las latas de sardinas en salsa de tomate (que se capturan y enlatan en Perú) son un alimento de lujo asequible para la población rural, es decir, no algo que se pueda comer todos los días sino un alimento para ocasiones especiales que puede repartirse en cucharadas sobre platos de papas, arroz o fideos (o una combinación de ellos), como si fuese una buena salsa.

importadas para un baile social. También tomó otro tipo de fotografías. Sus tarjetas postales, una parte importante de su negocio, ayudaron a establecer el canon de las imágenes turísticas de los Andes —las ruinas incaicas, las montañas taciturnas, el indio solitario tocando una flauta—. Hizo muchas otras fotografías sin intención comercial; creía que su legado más importante sería el registro fotográfico que hizo de la herencia arquitectónica de Cusco (Ranney 1993: 11). Pero las fotografías que ahora más llaman nuestra atención son los miles de retratos que hizo de cuzqueños ordinarios. Junto con sus fotografías de la sociedad constituyen una historia fotográfica integral de la sociedad de Cusco entre 1920 y 1950.

La obra de Chambi invita a la comparación con dos fotógrafos europeos más conocidos, un poco mayores que él, Eugène Atget y August Sander, quienes dejaron retratos fotográficos distintivos de los lugares donde vivían —Atget en París y Sander en la Alemania de Weimar—. Chambi, al igual que ellos, capturó la vida de la ciudad al fotografiar personas de todos los ámbitos de la vida. Su obra no solo incluye a los miembros más ricos y más pobres de la sociedad de Cusco sino a todo el mundo en el medio, como los colegiales que juegan a las cartas en las afueras de la ciudad (1928) o el policía uniformado que lleva a un mendigo joven de la oreja (1924).

En los retratos de Chambi las cosas que rodean a una persona —los detalles de su ropa o el objeto que sostiene en la mano, el diseño de un mueble o el tratamiento de un piso o una pared— evocan una forma de vida en su especificidad cultural e histórica. La ropa representada en *Músicos populares*, fotografiados en 1934, por ejemplo, expresa sus aspiraciones insatisfechas y su asimilación incompleta. Tres de los hombres llevan trajes idénticos, zapatos de cuero y corbatas mientras que el cuarto solo lleva sandalias, un suéter andrajoso y unos pantalones mal ajustados con agujeros en las rodillas. Incluso los hombres con traje no pueden ocultar su pertenencia a las clases ‘populares’ más que a las clases educadas: sus ropas están gastadas y el hombre en el extremo izquierdo tiene desabrochada la chaqueta y revela un chumbe indígena, no un cinturón de cuero, que sostiene su pantalón.

Estas fotografías incrementan la conciencia del espectador sobre los accesorios de clase y raza que demarcaban la sociedad de Cusco en la primera mitad del siglo XX. El ojo, educado para percibir congruencias entre traje y entorno, queda doblemente confundido al encontrarlas tan desajustadas en *Las señoritas en la chichería*. Podríamos estar tentados a descartar esta fotografía como una simple travesura: un astuto sentido del humor se manifiesta en gran parte de la obra de Chambi y, frecuentemente, se expresa a través de incongruencias inesperadas y dobles sentidos, como en la fotografía de 1932 *La torera* (un torero joven y apuesto que es, en realidad, una mujer) o en el retrato *Hermanos*, de 1933 (tres de los cuales están vestidos idénticamente como campesinos mientras que el cuarto lleva la capucha y el rosario de un monje).

Aunque *Las señoritas en la chichería* no carece de humor no registra una broma tonta sino más bien un aspecto de un movimiento político del que Chambi fue parte. Cuando el grupo de damas de Arequipa eligió visitar una chichería de Cusco en la década de los veinte estaba comprometido con más que una audaz escapada fuera de su entorno habitual de clase. Al saludar a la cámara de Chambi con un vaso de chicha estas jóvenes anunciaron su alianza con el movimiento indigenista que recorría los Andes y su disposición a absorber el verdadero espíritu de Cusco, un espíritu que, de acuerdo con los preceptos del movimiento, solo podía ser encontrado entre los residentes de clase obrera y no blancos de la ciudad.



Fotografía 6. Brindis: dos mujeres indígenas de Quiguijani, Quispicanchis (sin fecha). Foto de Martin Chambi. Derechos reservados.

Cuando el indigenismo, uno de los movimientos intelectuales más importantes de la América Latina moderna, estaba en su apogeo Cusco fue uno de sus núcleos más activos. Allí se reunían grupos de artistas e intelectuales para realizar discusiones fervientes en las que la afirmación de la cultura autóctona, la defensa del indígena contra la injusticia y la glorificación del pasado precolombino encontraban audiencias ansiosas. En ese momento parecía posible, al igual que en México, imaginar una nueva sociedad basada en una fusión del internacionalismo socialista y la cultura regional. El famoso libro de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, fue la

guía de estas ideas. En Cusco el escritor José Uriel García llevó el estandarte de Mariátegui. Martín Chambi, aunque escasamente educado —y, a diferencia de los otros indigenistas, nacido indígena—, era íntimo de los círculos en los que se discutieron estas ideas. Uno de los participantes recordó más tarde el estudio de Chambi como “una auténtica embajada bohemia” donde se reunían, regularmente, escritores, pintores, periodistas y músicos (López 1993: 22).

La chicha fue un símbolo importante para el indigenismo andino y no solo porque su rica historia ofreció significados que podían suavizar las fisuras internas del movimiento. Esta bebida a base de maíz, originaria de los Andes, tenía un atractivo nacionalista y antiimperialista: como bebida de importancia sagrada para los incas, que la utilizaron en rituales religiosos y políticos, era uno de los pocos vínculos directos entre el presente y el pasado precolombino; como bebida del trabajador era un emblema natural de la solidaridad de clase. Tal vez más importante, el significado social y ceremonial que tenían los puestos de chicha en las comunidades indígenas les permitió representar un comunismo indígena putativo, cuya existencia sería una piedra angular de la creencia política de la izquierda en gran parte del siglo XX.

Si la chicha fue significativa también la chichería fue de vital importancia para el pensamiento indigenista y, sobre todo, neo-indigenista. La chichería, un puesto de avanzada de la cultura campesina e indígena en la ciudad, era un lugar donde los habitantes urbanos de los Andes —y, por extensión, el Estado-nación moderno que representaban— podían buscar renovación espiritual y cultural. Uriel García, un colaborador cercano de Mariátegui, se refirió a las chicherías, evocativamente, como “las cuevas de la nación” (citado en Vargas Llosa 1993a: 7).⁵³ Junto con la chicha y la chichería llegó el simbolismo de la chichera. Cuando el indigenista mexicano Moisés Sáenz visitó Cusco llamó a la chola andina “el símbolo literal del nacionalismo” (1933: 175 citado en de la Cadena 1996: 140). El indigenismo encontró en la chichera el nuevo ideal de la chola, más que en las proveedoras de frutas y verduras frescas, las carniceras, las pescaderas o las mujeres que vendían alimentos cocinados.⁵⁴ Si la chichería fue la cuna de la nación la chichera fue su madre.

53 Chambi compartió el amor de los indigenistas por las chicherías. De las decenas de miles de fotografías que hizo entre 1919 y 1940 una de las que más apreciaba era una única toma que hizo en el patio de una chichería: *Sapo y chicha* (1931) (Ranney 1993: 11). Esa foto, parte de una serie de fotografías que documentan la vida en la taberna, revela sus vínculos con la pintura indigenista de la época por la similitud en el tema y el título y demuestra su independencia artística por su alejamiento del sentimentalismo empalagoso y la previsibilidad que han enviado la mayor parte de las pinturas indigenistas al olvido.

54 El hecho de que las chicheras sirven clientes masculinos mientras que las vendedoras de frutas y verduras del mercado venden, sobre todo, a mujeres explica gran parte del atractivo especial de la chichera; véase el Capítulo 2.



Fotografía 7. *Mestiza de Cusco con vaso de chicha* (1931).
Foto de Martin Chambi. Derechos reservados.

Mariátegui denigró de la tradición decimonónica literaria que llamó ‘indianista’, en la que el motivo del indígena —y de la chola— fue explotado como una idealización nostálgica del pasado colonial de Perú (Kristal 1987: 4). El nuevo indigenismo que defendió recuperaría estas imágenes al servicio de una visión verdaderamente democrática de la nación. Sin embargo, al final del siglo XX la historia de la chola no reveló una progresión tan clara; más bien, una gran cantidad de cholas diferentes compite en la imaginación andina contemporánea. Su imagen es empleada por la nostalgia colonialista con la misma frecuencia que hace cien años; también lo son las variaciones de la apropiación neo-indigenista de la chola como símbolo de la nación.

Al ir a las tabernas y beber chicha las jóvenes educadas a quienes Martín Chambi conocía declararon su voluntad de considerarse hijas simbólicas de la chichera, abrazando una noción de parentesco nacional que podía cruzar fronteras raciales y de clase. Los movimientos indigenistas y socialistas que las inspiraron han caído en desgracia pero la chola conserva su poder como símbolo populista. En Bolivia los partidos políticos incipientes, ambiguos en sus ideologías pero ansiosos por jugar con las tradiciones nacionalistas y socialistas en sus ofertas para representar ‘al boliviano común’ han hecho gran parte de la imagería de la chicha. Sus carteles muestran cholas sonrientes y enormes *puños* (las vasijas usadas, tradicionalmente, para hacer chicha); organizan sus mítines en chicherías y contratan mujeres jóvenes vestidas como ‘cholitas’ para que aparezcan en cada evento político (Albro 2000).

La omnipresencia de la chola como un cliché de la identidad andina está garantizada por los gobiernos comprometidos con la promulgación implacable de las lealtades nacionales y regionales. En Bolivia *La chaskañawi*, la novela publicada por Carlos Medinaceli en 1947⁵⁵ sobre un romance malogrado entre un estudiante universitario y una chola, ha sido lectura obligada durante muchos años en las escuelas secundarias públicas (Abercrombie 1992: 299-301). En Ecuador la imprenta de la Casa de la Cultura de Cuenca, patrocinada por el Estado, publicó muchos poemas de Darquea sobre el tema en fecha tan tardía como 1970, mucho después de que los poetas más jóvenes de Cuenca habían abandonado su estilo florido para adoptar los rigores del modernismo (Lloret 1982: 277). El estilo anacrónico de Darquea creó un vehículo perfecto para la imagen sentimental y nostálgica de la Cuenca tradicional.

En 1997 un expatriado solitario estalló en un largo y entusiasta correo electrónico en una lista ecuatoriana, expresando su asombro al haber entrado en un parque en Estados Unidos y escuchado las conocidas variantes de *La chola cuencana*. “¡Vengan a Nueva Jersey!”, exhortó a sus compañeros de exilio, “Aquí se sentirán como en casa”. Esto puede parecer lo último en geografía posmoderna pero este tipo de desplazamiento es esencial para el funcionamiento del mito. Caminando por el parque este exiliado suramericano puede ver a los jóvenes jugando voleibol

55 Robert Albro (1997: 14) señala que partes de la novela fueron publicadas en 1929.

y a las vendedoras de comida que cocinan platos tradicionales. Pero él no puede localizar la fuente de la canción o, incluso, no estar exactamente seguro de lo que oye. Llega a él “de repente, remotamente... Los compases de una vieja melodía nuestra... ¿chola cuencana?”⁵⁶.

También para los románticos andinos de décadas anteriores la distancia era parte del encanto de la chola. Las visiones más conservadoras, como la de Darquea, la sitúan en su propia esfera mítica, lejos del espectador blanco. En cambio, las jóvenes radicales ‘damas arequipeñas’ estaban ansiosas por abandonar el mundo blanco y entrar en el de la chichería, donde bebían chicha en una atmósfera llena de humo. No obstante, al registrar su aventura Chambi la representa como una inmersión incompleta en la vida de la clase obrera. La naturaleza provisional y parcial del compromiso de las damas con la escena es obvia si la comparamos con la de otra mujer, la *Mestiza de Cusco con vaso de chicha* (1931). La ‘mestiza de Cusco’ es una mujer grande con una pollera enorme que se enfrenta a la cámara con calma; sus dedos gruesos sostienen un vaso de chicha. Está sentada al aire libre, tal vez en el patio de la chichería o en la calle. A diferencia de la primera fotografía, que hace hincapié en las incongruencias entre la ropa y el lugar, en esta foto la cámara de Chambi busca resonancias entre las superficies del cuerpo y el lugar. La pesada tela de la pollera de la mujer tiene una textura tan densa como los muros de adobe gastados que están a su espalda; las hebras de lana rizadas que escapan de la tela áspera hacen eco a la paja esparcida sobre los adoquines bajo sus pies. Chambi representa a esta mujer como parte integral de la escena, independientemente de si se trata de la chichera o de una cliente.

No solo las superficies sino las formas y los gestos de los cuerpos de las mujeres en las dos fotos crean diferentes relaciones con el entorno. El cuerpo con la pollera está en reposo; la gravedad lo empuja hacia abajo sin resistencia en el lugar donde se sienta. Los pliegues de la falda fluyen ininterrumpidamente sobre sus piernas y hacia el suelo. La ropa de las señoritas, por el contrario, evita que estén a gusto, a pesar de su intento de jocosidad. Sus cuerpos se mantienen erguidos, las extremidades dispuestas a resistir el contacto con las superficies que las rodean; la muchacha que mantiene abierta la lata utiliza solo la punta de sus dedos. Su ropa dicta los términos de su relación con el mundo que las rodea, como el crítico inglés John Berger observó sobre la ropa burguesa en las fotografías de August Sander. El traje bien cortado, señaló Berger, es un disfraz “hecho para los gestos de hablar y calcular de forma abstracta” (1980: 38). También en la fotografía de Chambi la ropa de las mujeres les permite hablar “en abstracto” de su entusiasmo por la chichería pero no les permite sentirse cómodas.

56 Estas citas son de un precioso mensaje titulado *Desde Flushing, NY*, escrito por Luis Franco y publicado el viernes 30 de mayo de 1997 en la lista de Internet *echarla*, que sirve a los ecuatorianos expatriados.



Fotografía 8. Vendedoras de cebolla, limón, ajo y ají, en la década de 1980.
Foto de la autora.

Las damas de Arequipa son turistas en la chichería en busca de una experiencia momentánea de autenticidad cultural que puedan llevar de regreso —como recuerdo o, tal vez, como fotografía— a los barrios blancos donde viven. En la visión indigenista las chicherías, como los mercados, están separadas, racial y temporalmente, del resto de la ciudad. Son enclaves aislados de indianidad rodeados de un espacio urbano que sigue siendo correspondientemente blanco. Su condición de locales míticos también los extraña de la ciudad que está alrededor de ellos: son ‘cuevas’ oscuras en el pasado precolombino en las que el blanco cosmopolita puede buscar una tregua fugaz de un presente opresivo. El deseo de la izquierda por crear una modernidad que fuera tanto indígena como blanca, suplantado por esta geografía racial insidiosa, no echó raíces.

Actualmente en Cuenca la imagen de la chola sirve a visiones marcadamente conservadoras de la historia andina que no miran a un futuro multirracial imperfectamente imaginado sino hacia atrás, a las jerarquías sociales más rígidas del pasado. Dentro de estas geografías imaginadas las distinciones espaciales y temporales entre las cholas y los blancos están claramente demarcadas. Mientras los extranjeros y los expatriados no tienen problema con asociar las mujeres del mercado con Cuenca, una ciudad que localizan lejos, en el mundo retrógrado de las tierras altas de Suramérica, los cuencanos ricos, conocidos localmente como ‘los nobles’, prefieren desplazarlas hacia el campo. Cuando di una conferencia pública en la Universidad de Cuenca asistieron unos cuantos miembros de la élite de la ciudad, vestidos a la moda francesa importada pero presentes allí para representar a la Cuenca tradicional. Después de la conferencia se pusieron de pie para ofrecer una serie de discursos cortos improvisados sobre la naturaleza de la chola cuencana —algunos de los cuales produjeron una mueca de consternación en los académicos jóvenes de Cuenca que compartían la tarima conmigo—. La audiencia de estudiantes, muchos de ellos hijas o nietas de mujeres que habían vestido la pollera, escuchaba en silencio. Antonio Lloret, el historiador de la ciudad —el más anciano y distinguido de ellos—, habló primero. Me dio las gracias amablemente por mi charla pero me rogó que corrigiera algunos errores, entre ellos la idea de que la chola cuencana era, en realidad, de Cuenca. Todas las mujeres que usaban pollera en las calles de la ciudad eran del campo, insistió, y solo venían a la ciudad para vender algunos productos agrícolas o para hacer algunas compras. Estaba claro que para él los orígenes campesinos eran cruciales para el encanto folclórico de la chola e, irónicamente, para su capacidad de representar a la ciudad. La mujer vestida con pollera que vende los frutos de su propia tierra refresca el alma de un lugar que, de otro modo, podría no tenerla. A principios del siglo XX y por algunas décadas la economía exportadora de Cuenca se expandió, impulsada por la demanda internacional de sombreros ‘Panamá’. Las élites de la ciudad estaban justamente orgullosas de habitar una ciudad verdaderamente moderna, con hermosos edificios nuevos que podían competir con los de Europa o Estados Unidos; al mismo tiempo, también celebraron la existencia de una cultura local rica y altamente visible. Para Lloret esta doble

identidad tenía su propia geografía, en la que los distritos de moda en el corazón de la ciudad eran el hogar de una vida metropolitana sofisticada, mientras que las zonas campesinas del interior eran los bastiones de las tradiciones regionales de Cuenca. Las cholas cuencanas se movían entre los dos, adornando y enriqueciendo la ciudad moderna con los frutos del campo: no solo productos agrícolas sino, también, su rústica feminidad.⁵⁷

Las dos mujeres que lo acompañaban, a pesar de ser de su generación, no estuvieron de acuerdo con este punto de vista masculino. Muchas criadas y mujeres del mercado, le recordaron, habían vivido en la ciudad toda su vida sin nunca haber soñado con usar nada distinto del sombrero y la pollera de una chola. El cuarto miembro del grupo, un hombre de mediana edad, trató de mediar en la disputa entre sus parientes mayores sugiriendo que aunque algunas cholas pueden haber establecido su residencia en la ciudad como adultas todas habían nacido y crecido en el campo. Inmediatamente las mujeres se burlaron de esta idea, recordando con gusto los nombres de casas en el centro de la ciudad habitadas por cholas ricas de la generación anterior. Estos ‘matriarcados’ de madres, hermanas e hijas habían sido reconocidos por sus zapatos de tacón alto, macanas y aretes de filigrana de plata y también por su habilidad comercial.

Cuando hablé con las mujeres del mercado también contradijeron la interpretación de Lloret. Dentro del mercado 10 de Agosto, un mercado municipal en el centro de la ciudad, cada mujer se identificó, de manera inmediata y enfática, como cuencana: “Nosotras somos de aquí, de la ciudad, por supuesto”; “Soy cuencana, como me ves”; “Aquí nació la chola cuencana”. La mayoría heredó su profesión (y, en ocasiones, incluso su puesto) de las madres, tías o abuelas que también nacieron en la ciudad. Rosa Loja, por ejemplo, que vende ajo, cebolla y rocoto, ha sido vendedora del mercado durante 44 años. Su madre vendía frutas en el extinto mercado San Francisco. Ella y las otras vendedoras del 10 de Agosto manifiestan un desprecio rayano en el odio por las mujeres que vienen de las comunidades campesinas alejadas para vender. Para las vendedoras cuencanas estas mujeres, sin puesto ni licencia, son intrusas no deseadas y esta ilegitimidad está ligada, indiscutiblemente, a sus orígenes campesinos. Cuando tomé una foto de una de estas vendedoras itinerantes (una mujer que llevaba una llamativa y hermosa versión campesina de la pollera y el chal) las cuencanas quedaron visiblemente ofendidas. En Cusco Martín Chambi, inmigrante de la pequeña aldea campesina de Acopia, entendió bien estas distinciones. Identificó a la mujer que llevaba pollera como ‘de Cusco’ y, al igual que las mujeres del mercado de Cusco entrevistadas por de la Cadena, evitó la palabra chola, describiéndola como mestiza.

57 Para una discusión de temas comparables en Bolivia véase a Robert Albro (2000).

La idea de la chola como de otro lugar sirve necesidades que son específicas de la élite racial. Este desplazamiento permite a los residentes conservadores y ricos de Cuenca negociar una identidad a la vez metropolitana (significada por sus elegantes ropas importadas) y local (significada por su conocimiento detallado de la ropa tradicional de las cholas, que las mujeres de más edad de la élite me recitaron con gran experiencia y disfrute). En las frecuentes y lamentables referencias a un cosmopolitismo creciente por parte de las hijas de las cholas, que se están incorporando a la diáspora de los jóvenes de Cuenca hacia Estados Unidos, los ‘nobles’ de la ciudad culpan a este nuevo transnacionalismo de la clase obrera del colapso de su hegemonía local. Al evitar las jerarquías espaciales entre rural y urbano, periferia y metrópolis, los jóvenes migrantes también repelen las estructuras tradicionales de privilegio.

Si las élites conservadoras denuncian la desaparición de las mujeres con polleras, otros de su clase están más molestos por su persistencia. Como imagen del pasado viviente la visión de una mujer con un sombrero de paja toquilla puede servir como un catalizador para la desilusión con la nación. En los sitios web, salas de chat y listas de correo que atienden a la diáspora de los ecuatorianos con cultura informática a veces se encuentran deseos nostálgicos de cantar canciones sobre las cholas o comer alimentos tradicionales del mercado, como los cuyes asados. Sin embargo, estos son interludios raros en un flujo casi constante de análisis críticos de la corrupción política endémica, las ineficiencias económicas y los bloqueos culturales que impiden a los jóvenes profesionales regresar a casa. Para quienes tienen niveles de educación altos, cuyas ambiciones para ellos y sus naciones se han visto frustradas por los problemas financieros aparentemente insuperables de la región, la existencia continua de los mercados al aire libre y de las mujeres que se visten como cholas puede parecer, simplemente, otro indicador de una incapacidad colectiva para progresar.

Para los residentes de clase obrera de Cuenca la ropa tradicional de la chola también provoca amargas meditaciones sobre los problemas económicos de la región. “Nos estamos olvidando de la pollera”, dijo una joven que usaba bluyines en su trabajo como camarera de hotel. “Todo el mundo piensa en comprar un pasaje de avión para Estados Unidos. Ahora no hay nada aquí para nosotros”.⁵⁸ Para ella, lejos de representar una cultura atrasada o una pobreza embrutecedora, las gruesas faldas de lana de las cholas, sus sombreros hechos a mano y sus joyas de plata simbolizan una prosperidad desaparecida y el amor propio que antes tenían las clases trabajadoras. Una mujer que vende máscaras para la víspera de Año Nuevo, por ejemplo, estaba encantada de hablar sobre las cholas. Dio muestra de un gran placer al señalar a las mujeres vestidas con polleras y sombreros de paja toquilla; además, localizó ciertos barrios de la ciudad de donde provienen estas mujeres y discutió las muchas

58 Miles (1989: 55) registró sentimientos similares en mujeres cuyos maridos habían emigrado a Estados Unidos.

asociaciones positivas que esas prendas producen en la clase obrera cuencana. Pero cuando le pregunté por qué no usaba pollera surgió una profunda amargura. “No la puedo pagar”, dijo, y me empezó a inundar con cifras.⁵⁹ Sabía, exactamente, lo que costaba cada elemento en un traje tradicional de chola y contrastó con rabia estas grandes sumas con los ingresos que obtenía vendiendo artículos de temporada, como las máscaras, o la ropa interior que vendía el resto del año. Su abuela había usado pollera con orgullo toda su vida pero ella nunca podría hacerlo.

Si las clases profesionales y los cuencanos comunes están desilusionados con su ciudad difieren, considerablemente, en su comprensión del problema y los efectos de sus acciones. Los prejuicios raciales profundamente arraigados de las clases profesionales distorsionan la política y la economía en los Andes. La teoría del desarrollo peruano sostiene que las vendedoras del mercado y la llamada economía informal en la que actúan constituyen un impedimento para el bienestar nacional (Babb 1989: 178-181). Los Buechler señalaron la frecuente descripción sociológica de las vendedoras del mercado como ‘informales’ o, incluso, ‘ilegales’ cuando en realidad “en Bolivia y Perú la venta en el mercado es una de las actividades económicas más reguladas” (Buechler y Buechler 1996: 223). Marisol de la Cadena (1996: 128) encontró que las acusaciones retóricas de manipulación de precios a principios y mediados del siglo XX en Perú condujeron a controlar los precios de las vendedoras del mercado de manera mucho más severa que en otros sectores de la economía, una observación repetida por Florence Babb (1979: 177-181) para finales del siglo XX. Babb señaló, además, la forma como estos controles limitan la capacidad de las mujeres del mercado para sostenerse económicamente. Este segmento de la población, percibido como no blanco y, por lo tanto, como una amenaza especial para la nación, ha sufrido por la intervención del Estado durante mucho tiempo y de manera desproporcionada, incluso mientras era percibido como peligrosamente fuera de control y operando más allá del alcance del Estado.

Este deseo por culpar a las mujeres del mercado de los fracasos de la economía nacional se agrava en los períodos de crisis económica. Los relatos sobre el aumento del precio de la canasta familiar son frecuentes en los diarios y noticieros de televisión en Cuenca. Aunque los periodistas a veces hablan con las mujeres del mercado es más probable que muestren clientes indignados haciendo acusaciones de especulación de precios. En 1998 los periódicos y la televisión presentaron entrevistas de ‘ciudadanos de a pie’ o ‘madres’ que culparon a las vendedoras del mercado por el aumento de precios.

La arraigada —y a veces bien fundada— sospecha de los clientes de que están siendo engañados en los mercados hace que las vendedoras sean blancos útiles

59 Para cifras comparables de Bolivia véase a Buechler y Buechler (1996: 173-175), a quienes cito extensamente en el Capítulo 6.

para los gobiernos ansiosos por evitar un examen detenido de sus políticas. El general Hugo Banzer, notorio presidente de Bolivia, después de haber adoptado políticas económicas que redistribuyeron los ingresos hacia arriba durante la mayor parte de la década de los setenta fue hábil para dirigir la hostilidad pública hacia las vendedoras de alimentos, usando los temores populares y de la clase media en discursos que caracterizaban a las cholas como explotadoras ricas (Buechler y Buechler 1996: 49 y 183).⁶⁰ Marisol de la Cadena señaló que los períodos de rápido pero desigual crecimiento económico también fomentan resentimientos populistas contra las mujeres del mercado:

A partir de la década de 1940 la economía de la ciudad de Cusco presenció un crecimiento comercial sin precedentes debido a su transformación gradual en un centro turístico internacional [...] [Este período] estuvo dominado por una retórica populista oficial generalmente formulada como la necesidad de “reducir el costo de vivir para beneficiar a los sectores menos privilegiados” [...] [Las mujeres del mercado] se convirtieron en los principales objetivos de los esfuerzos para controlar los precios y fueron constantemente acusadas de “elevar los precios de los artículos de mayor necesidad (de la Cadena 1996: 128).

Irónicamente, estas creencias sobre los mercados y las mujeres que trabajan allí son una fuerza que evita el desarrollo; al menos esta es la conclusión a la que llegaron los autores de un estudio de políticas del Ecuador patrocinado por USAID. Ellos estaban desconcertados por la negativa del Estado de proveer infraestructura básica y saneamiento para los mercados de frutas, verduras y carne que alimentan a la mayoría de los residentes del país. Esta política, junto con administraciones y legislaciones uniformemente represivas, llevó a los autores a concluir que una estrategia tan perversa solo podría explicarse por “un prejuicio muy arraigado” hacia los mercados y a quienes trabajaban allí (Tschirley y Riley 1990: 193 ss.). En los registros municipales conservados en Cusco los padres de la ciudad describen su tarea auto-designada de controlar a las mujeres del mercado como una obligación moral más que profiláctica. De la Cadena señaló algunos ejemplos dicentes de los años 1940-1960:

Benedicta Alvarez, ‘que vendía chicha a un precio prohibitivo’, fue multada porque “era necesario moralizar usando sanciones” [...] Un tratamiento similar fue dado a una mujer que vendía truchas “para que aprenda a no ofender a la policía municipal, los compradores y el barrio” (de la Cadena 1996: 128).

60 Este asunto está citado parcialmente en el Capítulo 6.

Por último, esta antipatía a los mercados ha inspirado su destrucción física. El mercado central de Huaraz, objeto de la investigación de Florence Babb entre 1977 y 1987, fue abruptamente demolido por el gobierno municipal sin previo aviso y ‘dejado’, como la ahijada de Babb le escribió en una carta angustiada, “como si hubiera habido otro terremoto” (Babb 1989: ix). Esta no es una estrategia nueva; en los archivos del Museo Crespo Toral en Cuenca encontré correspondencia de 1917 y 1918 que proponía soluciones similares a los problemas creados por las vendedoras del mercado. Los propietarios de una hilera de puestos que ofrecían carne fresca y granos cocidos habían pedido ayuda al Concejo Cantonal para reducir las dificultades que enfrentaban para mantener sus productos limpios y protegidos de los elementos. El consejo envió un diputado para investigar sus quejas, quien informó que las condiciones eran realmente horribles —de acuerdo con las teorías de higiene de la época expresó su preocupación porque las miasmas de un acueducto lleno de basura podrían estar contaminando la carne ofrecida para la venta—. ¿Su recomendación? Las vendedoras debían ser obligadas a abandonar estos puestos, recién construidos para satisfacer las demandas crecientes de una ciudad próspera y creciente, y volver a los sitios que habían ocupado con anterioridad.⁶¹

En estos ejemplos el extrañamiento de la raza equivale a una especie de engaño. Las ansiedades raciales impulsan un deseo por controlar los mercados, en lugar de desarrollarlos. Este movimiento, tan antitético de las teorías económicas profesadas por las clases profesionales, inhibe el crecimiento de un sector animado de la economía y obstaculiza el desarrollo que esas clases desean tan fervientemente.

Desplazamientos

El simbolismo de la chola como ícono de un subdesarrollo desesperado coloreó la experiencia de Cortázar al ver las fotos del Perú que mencioné antes. La enorme distancia entre su cómoda vida de expatriado y las polvorientas vías del tren donde las mujeres estaban sentadas con sus mercancías le produjeron un sentido de diferencia frente a los pobres de América imposible de erradicar y que minó su voluntad política. Vio debilidad, vergüenza, tristeza y hambre emanando de las mujeres fotografiadas, a las que describió como ‘inmovilizadas’ por la cámara y por la desesperanza de sus vidas.

La raza nos distancia de las mujeres representadas de esta forma; mirarlas realiza nuestra blancura, incluso si vacía la de ellas. En última instancia el espectador se auto-distancia, sintiendo, como Cortázar, que una sensación de irrealidad se filtra en el cuarto de clase media que era cómodo y seguro solo unos momentos antes:

61 Archivo del Museo Remigio Crespo Toral. Oficios a varias autoridades y particulares. Años 1917-1918, p 307.

heimlich vuelto *unheimlich* por la historia secreta de la raza. El fotógrafo, Cortázar creía, le había traído estas fotos ya vaciadas de historia, listas para ser escritas como mitos. Sin embargo, cuanto más describió su silencio más se descubrió como víctima de emociones mórbidas, lo que sugirió un temor reprimido de que estas mujeres desconocidas pudieran retener el poder del habla, después de todo. Vargas Llosa (1993b) teme que los indios en la ciudad estrangulen, poco a poco, sus barrios blancos; los turistas como Shukman a veces huyen de los mercados que amenazan con abrumarlos. ¿Cuánto más aterrador cuando un hombre rico y exitoso descubre que, después de abandonar Suramérica para sumergirse en la modernidad europea de París (con nieve afuera de la ventana y música cosmopolita en el estéreo), un puñado de mujeres pobres de un continente lejano todavía tiene el poder de rondarlo? Cuando estas mujeres, a pesar de ser ‘inmovilizadas’ por la cámara de una francesa y después sometidas a los esfuerzos de un escritor magistral que las presentó como ‘débiles’, ‘tristes’ y ‘avergonzadas’, no obstante muestran signos de animación —de una voluntad y de una vida no tenidas en cuenta por la visión de Cortázar— el efecto no solo es alarmante, sino siniestro.

La chola como imagen silenciosa, vista desde lejos, siempre desvaneciéndose en el pasado: la cualidad extrañada de esta visión es aún más obvia si la contrastamos con los animados retratos verbales de las mujeres del mercado y de las chicherías proporcionados por un indígena. Gregorio Condori era cargador en el mercado de Cusco; su ‘autobiografía’, basada en entrevistas, fue publicada en 1977 (Valderrama y Escalante 1977). Al igual que Martín Chambi Condori nació en un pequeño pueblo de la sierra del Perú (el primero en 1891, el segundo en 1908); ambos viajaron extensamente por las tierras altas antes de establecerse en Cusco.

Gregorio, a diferencia del famoso fotógrafo, siguió siendo mano de obra no calificada, analfabeto y pobre. Desde su punto de vista las mujeres que tenían las chicherías o que vendían alimentos cocinados en sus puestos en el mercado eran aliadas poderosas en un mundo hostil y peligroso debido a la raza. En contraste con las cholas anónimas que pueblan los escritos de las élites cuando Condori recuerda una mujer que lo ayudó muchos años antes insiste en que se escriba su nombre: “La señora Teodolinda Baca. Hasta ahora recuerdo su nombre. Era muy buena, dueña de una chichería en Pampa del Castillo” (Valderrama y Escalante 1977: 48; 1996: 55).

Gregorio, huérfano y vagabundo, a menudo se encontró sin dinero y solo en una ciudad extraña; en estas situaciones invariablemente buscó un mercado o una chichería. Esos eran los puntos fijos con los que podía orientarse, obteniendo su porte en el confuso laberinto de la vida urbana. Liberado de la necesidad blanca de descentrar estos lugares ‘indios’ Condori los ubica como el corazón de la ciudad. La chichera y la vivandera conocen a todos, de todas las razas y clases; pueden conseguir trabajo a un recién llegado, un lugar para vivir o un compañero de viaje, usando sus conexiones con la ciudad y su periferia rural para reunir a los extraños.

En cierto momento, después de salir de la cárcel tras cumplir nueve meses de prisión por el robo de una oveja que él no hurtó, Condori se encuentra en una ciudad extraña:

Allí en Urcos yo era un desconocido, nadie me conocía y para averiguar si había viajeros al Cusco entré a una casa donde había una banderita colgada, indicando venta de chicha. Aquí compré cinco centavos de chicha. Era hartó, dos jarritas llenas.. Una de estas jarras le invité a la dueña de la chichería y la otra tomé yo. Como aceptó mi invitación le conté que yo era forastero y que acababa de salir de la cárcel, que quería saber si iban viajeros al Cusco para poder pasar en compañía de ellos la apacheta de Rumiccolcca (Valderrama y Escalante 1977: 61; 1996: 68).

La chichera le ayudó a encontrar a otros campesinos que también necesitaban compañeros para enfrentar los puertos de montaña infestados de bandidos; así Condori pudo ir a su casa con seguridad.

En este cuento vislumbramos un mapa racial radicalmente diferente de los Andes. Aquí la chichera está colocada, firmemente, en el centro de la vida urbana; su taberna es un centro de actividad donde la alienación y el extrañamiento dan paso a la seguridad y la amistad. Ver y ser visto son importantes aquí pero las miradas se intercambian en vez de moverse, unilateralmente, del hombre blanco que mira a la mujer no blanca que es vista. La chichera atrae la atención pero, también, mira y cuida a los hombres que la buscan. Los hombres blancos contemplan a la chola y juzgan si su apariencia les place o, como Cortázar, meditan sobre las emociones que esa visión les despierta. Condori buscó a las chicheras no tanto para mirarlas sino con la esperanza de ver la ciudad a través de sus ojos conocedores.

En la foto de Martín Chambi de la ‘mestiza de Cusco’ también somos conscientes de la mujer de la chichería como alguien con una mirada activa e inteligente. Está sentada; su mano libre está a su lado, los dedos juntos; su boca está cerrada; sus ojos están medio cerrados contra la luz brillante del sol. Sin embargo, su cuerpo y su cara atraen al espectador. A diferencia de la mayoría de las personas que posan para una fotografía en los Andes —incluyendo muchos de los personajes de Chambi— su postura no es formalmente rígida y su cara no tiene un aire solemne. Mira directamente al fotógrafo con expresión tranquila pero vagamente burlona; su mirada no proyecta ansiedad o modestia sobre su apariencia sino una franca curiosidad sobre la apariencia y la intención de quienes van a mirarla. De hecho, Chambi vio sus sujetos, explícitamente, como testigos de la historia andina. En una fuerte inversión de la relación entre los sujetos mudos y los hablantes en el ensayo de Cortázar Chambi describió sus fotografías como ‘testimonios gráficos’ que tenían el poder de callar a él, su fabricante, puesto que las imágenes eran más ‘elocuentes’ que sus palabras. Sus exposiciones, como si fueran juicios, iban a ser una exhibición pública de ‘evidencia’ que podría transformar a los

espectadores en 'testigos imparciales y objetivos', cuyo 'examen' de la evidencia les llevaría a descubrir nuevas formas de pensar sobre los indígenas (Whitten 1976: 10-12; *cfr.* Stutzman 1981:145). Cortázar, por el contrario, necesitó que las mujeres de las fotografías de Offerhaus permanecieran mudas para que él pudiera hablar en nombre de y acerca de ellas. Señaló los ojos desviados, las cabezas inclinadas con las que las mujeres saludaban a la cámara; de hecho, solo en el pezón inadvertidamente revelado de una madre adormilada encuentra un 'ojo' mirándolo fijamente, aunque fuera 'ciego' (Offerhaus y Cortázar 1984: 21).

Barthes dice que al presentar una persona real en una forma vacía el mito nunca suprime, completamente, sus significados anteriores, que siguen funcionando como "una reserva instantánea de historia, una riqueza domesticada, que es posible convocar y descartar en una especie de alternancia rápida [...] Es este juego constante de escondites entre el significado y la forma el que define el mito" (Barthes 1973: 118).

También Cortázar quiso creer que los mitos raciales pueden controlar las historias que han apropiado, "convocándolas y descartándolas" a voluntad. Pero, al igual que Shukman (un ávido consumidor de los mitos raciales sobre las cholas pero para quien, sin embargo, su realidad era profundamente inquietante), encuentra que 'el juego de escondites' no se gana tan fácilmente. El efecto inquietante de estas cholas míticas arroja dudas sobre otro aspecto de la interpretación de Barthes: su supuesto de que la operación de los mitos y los sueños es la misma. Debido a que apropian imágenes de la experiencia real, liberándolas de sus amarres originales para re TRABAJARLAS dentro de un sistema completamente nuevo de significación, los mitos actúan como sueños o neurosis dentro de una semiología freudiana (Barthes 1973: 119-120), una analogía también hecha por Lévi-Strauss (1963). Sin embargo, en el ensayo de Freud sobre lo siniestro vemos sueños y fantasías que trabajan contra la función de propaganda del mito. Estas visiones inquietantes intentan restablecer significados a nivel individual que el mito no permitirá en el inconsciente colectivo. En el relato del hombre de arena Nathanael presencié escenas aterradoras que involucraban a su padre pero la mitología del patriarcado alemán le dijo que las únicas emociones que podía sentir por ese hombre eran el amor, la confianza y el respeto. La imagen inquietante de sus sueños destrona al padre como una figura mítica del bien y permite que emerjan otros significados, derivados de la historia real de la familia del niño. El efecto siniestro es producto de la fuerza feroz de la represión, la cual impide la libre expresión de estos significados sociales. Ellos solo se revelan en las pesadillas, como cosas que están muertas (asesinadas por el mito del amor del padre) y vivas (nacidas de los recuerdos del niño).

El mito, dice Barthes, es un caníbal que se alimenta de la historia como un vampiro de un cadáver medio muerto: "Uno cree que el significado va a morir pero es una muerte con indulto; el significado pierde su valor pero mantiene su vida, de la que la forma del mito extraerá su alimento" (Barthes 1973: 118). Esta metáfora es

sorprendentemente evocadora de los relatos sobre lo siniestro, que se deleitan con las imágenes de muertos vivientes: el cadáver que abre sus ojos, la lengua silenciada que, de repente, empieza a hablar. Cuanto más nos esforzamos para reprimir a los otros significados que acechan detrás de símbolos como la chola más prontamente vuelven a perseguirnos, sin sangre pero tratando, desesperadamente, de decirnos algo. La chola perturba a los blancos allí donde deberían sentirse como en casa, como el pishtaco perturba a los indígenas campesinos. Estas figuras se usan en los mitos sobre la distancia entre las razas pero ciertas intimidades secretas roen los límites que hemos erigido con tanto cuidado.

2. Ciudad de mujeres

Loret, el historiador, me preguntó: “¿Por qué insiste en escribir sobre las cholas del mercado? Las cholas del campo eran muy inocentes y muy bonitas en mi juventud y las cholas que trabajaban como criadas en las grandes casas de Cuenca eran absolutamente deliciosas. Pero las cholas del mercado, estas mujeres son groserías”. También en Cusco las clases educadas llaman a las mujeres del mercado ‘vulgares’ y ‘grotescas’; en las décadas de 1940 y 1950 su presencia en la ciudad fue descrita como un ‘escándalo’ público (de la Cadena 1996: 131). Las mujeres que venden en los mercados, a diferencia de las muchachas campesinas que se quedan en sus casas de campo o las criadas de las casas que se someten a los deseos de sus empleadores, experimentan una transformación preocupante a los ojos de los hombres.

Siguiendo a Mary Douglas podemos leer una especie de higiene moral en esta reacción. Para las élites las condiciones insalubres en las que trabajan las mujeres del mercado aparecen como los signos ostensibles de una suciedad —¿grosería?— que se origina en ellas y cuya existencia viola “el orden ideal de la sociedad” (Douglas 1966: 3). Una fuente del carácter ofensivo de las cholas es su identidad racial inestable: indias cuando son visibles en la ciudad pero blancas entre los indios, parecen tan anómalas como los enjambres de anguilas y los cuadrúpedos voladores condenados por el Levítico (Douglas 1966: 41-57). Como dijo Seligmann de las cholas de Cusco los “límites de esta categoría social no están bien definidos en términos de raza, clase, etnicidad o lugar geográfico” (Seligmann 1989: 695) pero sí en términos de sexo: el género de la palabra chola es claro e inequívoco. Sin embargo, el “delito contra el orden” (Douglas 1966: 2) cometido por las mujeres de la plaza —las placeras— tiene tanto que ver con el sexo como con la raza.

El mercado sexualizado

El mercado andino tiene una sexualización femenina. Los hombres conducen los camiones, buses y taxis que mueven a los vendedores y a los productos dentro y fuera del mercado y controlan la parte mayorista del negocio, donde se hace la mayor parte del dinero. Sin embargo, el mayor número de personas que trabaja en el mercado corresponde a vendedores y casi todos ellos son mujeres. En las décadas de los ochenta y noventa en los mercados centrales de Cuenca y de los

pueblos de los alrededores más pequeños, como Gualaceo y Chordeleg, al menos 90% de los vendedores de alimentos frescos y cocinados era femenino, mientras que la propiedad femenina de los preciaados puestos interiores se acercaba al 100%. En toda la sierra hay patrones similares. Bromley (1981) encontró que 85% a 95% de los comerciantes de frutas frescas, verduras, carne y pescado en los mercados ecuatorianos de las tierras altas a comienzos de la década de los setenta correspondía a mujeres. Blumberg y Colyer (1990: 255) dieron una cifra similar (85%) para las vendedoras del principal mercado de Saquisilí a fines de la década de los ochenta. Pude confirmar esas cifras en los principales mercados de la provincia de Cotopaxi en las décadas de los ochenta y noventa. En Perú las mujeres constituían 70% de los proveedores en el área metropolitana de Lima en 1976 (Bunster y Chaney 1985) y 80% de las ventas en el mercado de Huaraz en la década de los ochenta (Babb 1989: 3). En Bolivia esta ocupación ha sido femenina ‘casi exclusivamente’ en el último medio siglo (Buechler y Buechler 1996: 223).

El sexo del mercado no ofende porque difumine las categorías sino porque las viola. Como los “zapatos [...] en la mesa del comedor” de Douglas o sus “utensilios de cocina en el dormitorio” las mujeres que trabajan en la plaza, a pesar de ser un espectáculo tan familiar en las ciudades andinas, todavía son “materia fuera de lugar” para las ideologías sexuales blancas. La “suciedad”, señaló Douglas, “es el subproducto de una ordenación y clasificación sistemáticas de la materia en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados” (Douglas 1996: 35). Los mercados, por supuesto, son notablemente sucios pero, como Douglas observó sobre los sistemas de higiene, la percepción de la falta de limpieza implica juicios simbólicos y prácticos. Los niños sin lavar, los pequeños montones de basura, las aceras fangosas, los utensilios sucios, las manos apelmazadas de tierra de las mujeres despiertan sensaciones que superan y explican lo que vemos. La suciedad de los mercados —y su excitación— surge, en parte, debido a que viola un orden cultural en el que la esfera pública es masculina mientras que los dominios femeninos están encerrados y escondidos lejos de las miradas indiscretas de los extraños. La mujer del mercado es una figura indecente que despierta rumores de anomalía sexual: la visión de su torso musculoso o de las piernas desnudas bajo la falda grande está investida de un significado inquietante. El sexo, como la raza, crea una geografía de extrañamiento cuyos límites requieren sus propias formas de actuación policial, retadas de inmediato por los cuerpos que se empujan en el mercado de frutas y verduras. Para las mujeres la seguridad es siempre una cuestión de sexo.

Los maestros y administradores que dan la bienvenida a los estudiantes extranjeros de intercambio a las ciudades andinas inevitablemente incluyen conferencias sobre protocolos de género entre sus materiales de orientación: las mujeres no deben vestirse provocativamente, ir a cualquier parte con hombres extraños o ser vistas fuera sin escolta por la noche. Las mujeres jóvenes de Europa o Estados Unidos que son los objetivos de estas advertencias se consternan al encontrar que sus vidas están más limitadas que la de sus compañeros varones. Ninguna de las estudiantes, por

supuesto, oye nada en estas conferencias que no haya escuchado antes: el temor y la vergüenza restringen las libertades de las mujeres en todas partes. Pero a medida que comienzan a circular por las ciudades andinas a menudo son sorprendidas por la rapidez con que las lecciones sobre protocolo sexual son impuestas por los machos callejeros que están al acecho. A pie o en carros los hombres ociosos se entretienen burlándose y acosando a las mujeres solas que pasan por allí; si nadie más está a la vista su comportamiento puede volverse rápidamente amenazante. Las mujeres extranjeras llevan el estigma del desenfreno sexual y son, por lo tanto, blancos probables; pero otras mujeres también están en riesgo.

Rudicindo Masaquiza, un comerciante de arte popular de Salasaca, me contó hace años sobre el hostigamiento constante que sufren las mujeres de su comunidad cuando se suben a los buses repletos de Ambato, la cercana capital provincial. En los Andes los viajeros que son considerados indígenas son obligados —como ocurrió en Estados Unidos con los negros— a sentarse en la parte trasera de los buses y cuando esos asientos se llenan a pararse en los pasillos. Los hombres y mujeres de Salasaca a menudo se ven obligados a estar de pie porque su vestido es tan inconfundible como hermoso: paneles planos de lana fieltada, en negro o blanco, rodeados por rectángulos brillantes de color magenta o púrpura teñidos con cochinilla.⁶² Para las mujeres la indignidad de que les nieguen un asiento lleva una carga adicional puesto que estar de pie las expone a tocadas incesantes, el pasatiempo favorito de los pasajeros varones mestizos. La ex-esposa de Rudi, Francisca Jerez, ahora tiene una pequeña camioneta que la lleva a su trabajo como profesora de secundaria pero no olvida el acoso que tuvo que soportar como estudiante de posgrado en el bus de la Universidad de Ambato.

Como Rudi me explicó los hombres mestizos suelen dar un giro racial especialmente desagradable a esta forma de acoso. Un juego favorito es tratar de poner las manos en el interior de la ropa de una indígena, incluso desgarrando su blusa, si es posible. Pero aquellos que se entregan a este pasatiempo se dicen entre ellos —para que los oigan los otros pasajeros— que su intención no era el acoso sexual sino, simplemente, el robo: solo estaban “buscando si allí hay algún dinero”.⁶³ Esta insinuación de que la indianidad de los cuerpos de las mujeres de Salasaca las vuelve repugnantes al tacto no es creíble pero es un insulto eficaz. Los hombres que viajan en estos buses —campesinos pobres con ropas andrajosas y con acentos que revelan sus abuelas quichua-hablantes— son tratados como indígenas cuando llegan a la ciudad. En el camino aprovechan esta oportunidad fugaz para humillar a las mujeres menos blancas que ellos.

62 Para una discusión ilustrada de los trajes de Salasaca véase a Miller (1998:126-144).

63 Las mujeres vestidas a la manera indígena, con una falda envuelta conocida como *anacu* y una faja ancha tejida llamada *chumbi*, suelen llevar objetos de valor escondidos dentro de sus blusas o fajas, en lugar de llevarlos en un bolso.

Casi todas las mujeres son vulnerables a alguna variación de estas vergüenzas, sea cual sea su raza. Las niñas de la ciudad son enseñadas a culparse porque las mujeres 'buenas' pertenecen al hogar; en la calle y en la plaza se sienten fuera de lugar e incómodas. Se mueven por los espacios públicos como objetivos en movimiento, a veces esperando ser admiradas por los hombres pero siempre temerosas de que se burlen de ellas o las abusen. Las mujeres, a diferencia de los hombres, rara vez holgazanean en público. Se mueven rápidamente, con determinación, como los hombres negros en los barrios blancos. Solo estoy aquí temporalmente, dice su lenguaje corporal; voy a un lugar apropiado en términos de género.

La incompatibilidad entre la feminidad y el espacio público está, por supuesto, modulado por la raza y la clase. La mayoría de las mujeres de clase obrera no ha tenido la protección —o sufrido la prisión— de la reclusión en el dominio privado en la misma medida que las mujeres de la élite y de la clase media. La etnicidad también cambia la forma como los suramericanos piensan la movilidad de las mujeres. El contraste entre las actitudes de los indígenas y los blancos fue evidente para mí en las comunidades pesqueras hispanas de la costa de Ecuador en 1983 y 1984. En esa época yo estaba viviendo en Zumbagua pero de vez en cuando salía de los altos páramos de los Andes para visitar al arqueólogo Tom Aleto y a su esposa Karen Elwell en la isla de Puná. Allí me sorprendí al descubrir que las mujeres rara vez salían de sus casas. Acostumbrada a las campesinas quemadas por el sol de Zumbagua, que pasan la mayor parte de sus horas despiertas entre las ovejas y los campos de cebada, no podía comprender la vida de las mujeres que utilizan orinales portátiles dentro de sus casas de caña en vez de arriesgarse a ser vistas afuera de sus casas sin la compañía de un hombre.⁶⁴

Los antropólogos, conscientes de estas diferencias, ya no afirman la universalidad del paradigma mujeres-hombres/privado-público pero esto no significa que sea irrelevante en todas partes. Entre sus primeros proponentes estaban los antropólogos que estudiaban en términos de género las geografías sociales del Mediterráneo, donde la asociación de larga data de las mujeres con la domesticidad sigue siendo objeto de contestación y reafirmación (*cfr.* Denich 1974; Friedl 1967; Harding 1975; Reiter 1975; Silverman 1967). En América Latina, donde las culturas dominantes son de origen mediterráneo, las feministas continúan luchando con este aspecto de su legado porque es una fuente de fuerza tanto como de opresión. En su influyente ensayo *Democracy for a small two-gender planet* (*Democracia para un pequeño planeta de dos géneros*) la antropóloga mexicana Lourdes Arizpe examinó una amplia gama de mujeres políticamente activas, incluyendo "campesinas bolivianas [...] sindicalistas chilenas, madres [...] en Argentina [...] y

64 En Zumbagua las mujeres que trabajan o que caminan en lugares públicos se acuchillan sin vergüenza para orinar al lado del camino, como los hombres que dan la espalda para hacer lo mismo. Es un acto sorprendentemente modesto para quienes usan ropa indígena: las faldas de las mujeres las cubren de las miradas, tal como sucede con los largos ponchos de los hombres.

las mujeres líderes de los barrios pobres y de los tugurios de São Paulo, Lima y otras ciudades de América Latina” (Arizpe 1990: xvi). En su investigación encontró algo en común subyacente: todas estas mujeres luchaban para tener acceso a la vida pública de sus sociedades. Independientemente de la clase, la raza o la nacionalidad, señaló Arizpe, la oposición entre un dominio privado femenino y el mundo exterior masculino es fundamental en la geografía social del continente.

Arizpe hizo un análisis esclarecedor del activismo político a finales del siglo XX pero la geografía de género con la que comenzó no es tan universal como suponía. Su Latinoamérica no incluyó el antiguo dominio de las vendedoras en miles de mercados de frutas y verduras en los Andes, así como en algunas regiones indígenas de su país, México (*cf.* Cook y Diskin 1976). Que una institución tan grande, vieja y bien establecida sea invisible a mujeres educadas como Arizpe (lo que le permitió hablar, sin condiciones, de América Latina como una sociedad sin esferas públicas para las mujeres) ilustra lo anómalo que resulta el mercado en las geografías sexuales dominantes.

Las dos plazas

El género está profundamente inscrito en el plano de la ciudad latina, que exalta la diferencia entre lo público y lo privado. Usualmente las casas tradicionales son amuralladas, vueltas hacia el interior para proteger la vida familiar en un espacio generoso pero totalmente cerrado. La vida pública ocurre en un plano urbano dominado por una plaza central que, por lo general, tiene un nombre como ‘plaza de Armas’, ‘plaza de la República’ o ‘plaza de la Independencia’. Este espacio central, rodeado por las salas palaciegas del gobierno, habla de una herencia mediterránea que se remonta a Atenas en el siglo VI a.C., donde el ágora fue celebrada como el corazón de la polis. La plaza de la ciudad latinoamericana recuerda la tradición clásica Occidental deliberada y conscientemente pero, también, de manera idiosincrática: la plaza de Armas es típicamente americana incluso en su uso de antecedentes europeos.

La evocación de la antigua Atenas es una capa en un palimpsesto de historias; cada una consolida una imagen de la masculinidad europea gloriosamente triunfante. Además de las historias locales la forma de la plaza reinscribe dos victorias militares particulares en todas las ciudades de América: la conquista originaria de España y la posterior fundación de las repúblicas modernas. Para la España imperial el establecimiento de la plaza central fue crucial para la nueva geografía del poder, ya fuera que estaba fundando una nueva ciudad o simplemente volviendo a consagrar la arquitectura existente al servicio de Europa.⁶⁵ En el siglo XIX los

⁶⁵ Véase a Setha Low (1997) para una discusión perspicaz de la reapropiación española de las plazas nativas de Mesoamérica y el Caribe.

fundadores criollos de los nuevos Estados andinos no borraron esta primera conquista; más bien, la consolidaron y la americanizaron aún más. Lo hicieron con la ayuda de dos herramientas ideológicas recién forjadas: una forma de patriarcado reforzada y modernizada y la consolidación triunfante del racismo científico (*cfr.* Weismantel y Eisenman 1998). La plaza de Armas, como representación física de estas victorias por y para los hombres europeos, se define en contra de quienes excluye: líderes indígenas destronados y desterrados a la periferia del imperio, africanos desarraigados y forzados a la esclavitud y mujeres de todas las razas, privadas de sus derechos y confinadas a las casas y a los conventos.

La plaza central está diseñada para presentar una imagen visualmente abrumadora del poder del Estado, la gloria de los ricos y el honor de los hombres. Es limpia y desolada y masculina, un espacio abierto rodeado por la arquitectura cerrada e imponente del poder del Estado. Pero la plaza de Armas no es la única plaza que se encuentra en las ciudades andinas. También cuentan con otra plaza: el espacio desordenado y femenino donde se realizan los mercados de frutas y verduras. Allí, en lugar de la formalidad vacía de la plaza masculina, cada espacio disponible está lleno de construcciones improvisadas y cruzado por pasadizos efímeros. Con su funcionalidad casual y sus intimidades forzadas este es un lugar público que imita los espacios informales de la vida doméstica. Allí la arquitectura es decididamente vernácula: estas estructuras, pequeñas en escala y de paredes abiertas, invitan al transeúnte a mirar, tocar y probar.

En los pueblos estas dos plazas diferentes ocupan el mismo espacio: una vez a la semana el mercado se hace cargo de la plaza cívica, redefiniendo temporalmente su propósito. Las ciudades más grandes tratan de mantener los dos espacios separados, designando como mercados oficiales plazas, calles y edificios específicos en la periferia de la ciudad y enviando a la policía para limpiar la plaza principal de vendedores ambulantes. En todas partes las autoridades públicas están dedicadas a contener el constante crecimiento orgánico de los mercados dentro de límites espaciales y temporales y así proteger el carácter público de la ciudad.

La vida pública deriva su aire de importancia masculino, su sentido de celebración de la exhibición dignificada, a partir de su contraste con el mundo aislado de la familia. Las mujeres del mercado causan estragos al género de la ciudad, rompiendo esta oposición con actividades que socavan la importancia de la plaza, volviendo el gran drama una comedia inferior. En esta plaza la atmósfera está impregnada de los olores de la comida y la cocina, así como del montón de basura y del matadero. La visión de cadáveres ensangrentados y papas sucias, los altavoces que ensalzan a Jesús o al papel higiénico, el bullicio de mujeres cocinando, lavando platos, vaciando los baldes con agua sucia, todo esto saca a la luz lo mundano e, incluso, lo innombrable.



Fotografía 9. Vendedora de cerdo asado, en la década de 1980.
Foto de la autora.

Los mercados están llenos de mujeres y del trabajo de las mujeres; al mismo tiempo, su colonización agresiva del espacio público los hace poco femeninos. Entrar en un espacio cuyo género es tan contradictorio aumenta nuestra conciencia de nuestro sexo; es un lugar diferente para los hombres y para las mujeres.

Hombres en el mercado

El mercado se compone de puestos individuales llenos de alimentos frescos. En el centro de la exhibición de frutas y verduras, ya sea simple o elaborada, se encuentra la mujer del mercado, una forma vertical redondeada que surge de los rectángulos planos apilados con mercancías. Estos cuerpos femeninos, repetidos una y otra vez en la extensión abierta de la plaza o bajo los enormes techos de metal del edificio del mercado municipal, asumen una función casi arquitectónica. Seligmann escribió sobre las vendedoras de los mercados al aire libre en Cusco:

Ocupan un espacio crucial en más de un sentido. Extienden sus numerosas faldas de algodón o de pana y sus productos alrededor de ellas y se sientan, ignorando el clamor del hacinamiento, a menudo cubriendo sus ojos del sol con sus sombreros, que tienen copas altas y blancas, como tubos de estufa, y anchas bandas negras o de colores (1993: 194).

Estas figuras centrales, inmóviles en medio del tumulto, dan al mercado su forma y propósito.

La escritura de los hombres sobre los mercados, así como sus representaciones de las mujeres del mercado, revela una variedad de respuestas a la experiencia de un espacio no blanco y femenino. En 1949 el antropólogo estadounidense George Collier y su colega ecuatoriano Aníbal Buitrón hicieron un hermoso libro de fotografías en blanco y negro de la ciudad andina de Otavalo. El ensayo que lo acompaña fue escrito en un intento consciente por crear una identidad internacional para la ciudad como un destino turístico que, de hecho, llegó a ser. Su descripción del mercado es superficialmente atractiva:

Con las primeras luces del sol cada mercado es un remolino de color, un patrón sin forma que llena la plaza como la marea matutina. Ponchos de color rojo oscuro, vino-púrpura, azul profundo, se mezclan con chales magenta, rojo cereza... chales de color azul eléctrico y verde esmeralda, sombreros blancos... blusas bordadas con colores brillantes... el rojo intermitente de cuentas de coral y doradas (Collier y Buitrón 1949: 19).

Tras reflexionar un poco, sin embargo, el lector puede detectar un vacío curioso en este texto. El mercado de los autores es extrañamente incorpóreo, lleno de coloridas prendas de vestir pero, al parecer, sin las mujeres y los hombres reales

que habitan los ponchos, chales, blusas y cuentas que describen tan amorosamente. Al igual que Cortázar en el Capítulo 1 hablaron desde la distancia: no solamente crearon esta imagen del mercado para una audiencia de habla inglesa imaginada que vendría de lejos sino que describieron el mercado como si se viera desde arriba, en una fotografía aérea. A pesar de su pretensión de un conocimiento profundo de las personas y el lugar esta es la voz distante de una autoridad blanca y masculina, no la familiaridad de un conocido.

El encuentro de un periodista con mujeres bolivianas del mercado muestra lo que puede pasar al viajero masculino que se aventura más de cerca. Cuando una amiga llevó a Eric Lawlor, autor de *In Bolivia: an adventurous odyssey through the Americas' least-known nation* (*En Bolivia: una odisea de aventuras a través de la nación menos conocida de América*), a los mercados de La Paz ocurrieron encuentros alarmantes. Su creciente sensación de pánico culminó cuando tumbó, accidentalmente, un balde de refresco que pertenecía a una vendedora. “La mujer miró con tal ferocidad”, escribió, “que antes de que yo supiera bien lo que estaba haciendo puse todo mi dinero en su mano y salí huyendo” (Lawlor 1989: 31-32).

Las figuras más intimidantes son las de las vivanderas bien establecidas, que hacen evidente un equilibrio total, incluso cuando se enfrentan a los extranjeros ricos. A diferencia de los migrantes recientes y de los pobres perennes —que caminan penosamente por las calles con su mercancía atada a sus espaldas, sobre sus cabezas o en sus brazos— estas comerciantes se sientan cómodamente en un solo lugar. En los mercados campesinos o en las plazas de mercado a las afueras de la ciudad que atienden clientes campesinos las vendedoras se sientan en largas filas en el suelo con sus productos extendidos sobre mantas delante de ellas. Las plazas localizadas más centralmente, más finas, tienen mesas y puestos. Dentro de los edificios cívicos los puestos son aún más elaborados; muchos parecen pequeñas tiendas con sus mercancías exhibidas en estantes altos. Las vendedoras más exitosas se mueven fuera del mercado, a los edificios adyacentes, y alquilan cuartos que convierten en tiendas, restaurantes y bares. La mayoría de las pequeñas empresas que hacían las calles alrededor del mercado pertenece a empresarias que empezaron vendiendo en los mercados y que todavía dependen de la costumbre de los clientes que hacen negocios allí.

Las vendedoras establecidas rara vez ofrecen a los transeúntes extraños; esperan a sus compradores porque venden a una base regular de clientes. El escritor de viajes Henry Shukman se sintió más incómodo con estas mujeres mayores que cuando fue abordado por vendedoras agresivas más jóvenes en las calles exteriores. Cuando entró en el edificio del mercado municipal de un pequeño pueblo en el altiplano peruano fue sorprendido por las miradas silenciosas de las vendedoras. Parecían indiferentes a él; incluso su ropa —“faldas absurdas, anchas, como de bailarina y sombreros de derbi”— expresaban una despreocupación aparente por despetar el deseo masculino que encontró francamente aterradora.

Molesto con sus expresiones ilegibles mientras lo miraban, horrorizado por la ausencia de otros hombres, se apresuró a salir. “No me querían allí”, escribió, aparentemente asombrado por la idea (Shukman 1989: 53).

Al principio me sorprendió la calidad hiperbólica de la prosa de Shukman: al describir esta escena llamó a las mujeres “brujas, guardianas de una religión arcana, un culto cruel a la luna” (Shukman 1989: 53). Sin embargo, al leer los relatos de viaje de otros autores me di cuenta de que no era el único que describía las escenas diurnas del mercado en términos generalmente reservados para los horrores de la medianoche. También Eric Lawlor ejerció una venganza infantil sobre las mujeres de La Paz que lo trastornaron, representándolas como villanas de guardería. Ellas eran:

[...] una fila de viejas brujas agachadas sobre calderos humeantes [...] En uno de los calderos la dueña había colocado un palo, que hacía girar hacia atrás y adelante entre sus manos como alguien que hace fuego. El brebaje en su olla comenzó a espumar. ¿Era mi imaginación o realmente cacareó? *Lo voy a alcanzar, mi precioso. Y a su pequeño perro también* (Lawlor 1989: 31-32).

Estos jóvenes buscaban aventuras placenteramente machistas y exotismo tropical y, en vez de ello, encontraron mujeres que les parecieron repulsivas y amenazadoras. En sus textos las mujeres del mercado llenan al inocente transeúnte masculino con una sensación de pavor inquietante, sobre todo porque sus orígenes exactos siguen siendo oscuros para el escritor. En pocas palabras, describen como siniestra la experiencia masculina de los mercados. Esta visibilidad pública de la forma femenina, exhibida no para el deleite masculino sino para otros fines, presenta una inversión simbólica del orden sexual dominante que algunos encuentran profundamente inquietante. La visión de tantas mujeres tan completamente a gusto en una esfera pública hecha por ellas mismas crea un malestar correspondiente en algunos visitantes masculinos. Restringidos por la mirada audaz de una miríada de mujeres se encuentran inesperadamente extrañados por la pérdida repentina de un privilegio hasta entonces incuestionable: la libertad de moverse en público con arrogancia.

Esos extranjeros entran a los mercados con vacilación y salen con la sensación incómoda de que las personas se ríen de ellos. Este malestar puede traducirse en la sospecha de que han sido esquilados: abundan las acusaciones de argucias financieras, incluso cuando, como suele ser el caso, los precios son fijos. En 1997, después de que Stephen, mi compañero de viaje, y yo habíamos estado en Cuenca algunas semanas él encontró a un norteamericano conocido que salía del mercado 10 de Agosto en la víspera de navidad. Mis compadres habían introducido a Stephen a los placeres de comer habas frescas en Zumbagua y él, a su vez, había alentado a este hombre, un ingeniero retirado con variados intereses, a probarlas. Cuando Stephen lo encontró el ingeniero lanzó una larga arenga sobre sus experiencias frustrantes en el mercado que su hija, que había pasado muchos años en América

Latina, trató en vano de detener. La vendedora, sin duda consciente de los controles de precios gubernamentales, se había negado a regatear con un extraño. “Pero acababa de verla dando un mejor precio a uno de sus clientes habituales”, dijo con furia. “Papá”, respondió su hija, sin esperanza, “fueron solo mil sures de diferencia”. “Eso no importa”, respondió él con los dientes apretados. “Son los principios los que cuentan. Ella pensaba que yo era un tonto y yo no iba a permitir que eso sucediera, no con todo el mundo mirándome para ver lo que iba a hacer después”.

Cuando este gringo alto y canoso se detuvo a comprar frijoles sin duda llamó la atención y creó especulación y comentarios. Los turistas van a menudo a los mercados de frutas y verduras para curiosear pero rara vez para comprar porque no tienen donde cocinar los productos crudos y temen comer los artículos cocinados. A los lugareños también les parece enervante comprar en los mercados. Cuando dije adiós a Rosa Loja, la vendedora de rocoto que mencioné en el Capítulo 1, interrumpió nuestra conversación para esperar a una mujer con sombrero y pollera que estaba haciendo algunas compras acompañada de su pequeña hija. Las dos empezaron una discusión sobre los méritos de la mercancía de la señora Loja, marcada por el intercambio ocasional de pequeñas cantidades de productos y dinero en efectivo. La señora Loja empezó a sacar pequeños alijos de artículos que no estaban exhibidos. “He estado cocinándolos”, dijo, mostrando a su cliente unos pequeños tubérculos. “Los cocino por la mañana —no toma tanto tiempo como parece— y como unos puñados calientes antes de tomar el bus que me trae aquí. Pruébelos, son realmente buenos”, habló con calidez a la mujer de la pollera, como igual e íntima, aunque no parecían conocerse bien.

Cerca de allí había un hombre con un traje muy gastado poniendo precio a las papas, con su esposa atrás suyo. Parecía poco familiarizado con el mercado y se mostró aliviado cuando escuchó que la señora Loja daba a su cliente un consejo tan cuidadoso. Pero cuando llegó a su puesto y le preguntó sobre las variedades de pimientos y cómo cocinarlos recibió un tratamiento muy diferente. La vendedora de rocoto lo miró con una expresión indescifrable, respondiendo a sus preguntas cortésmente, pero sin entrar en detalles. Incluso después de que hizo algunas compras no lo trató con gentileza, aunque detecté una tibia compasión como respuesta a su confuso intento por llamar su atención. Pero mientras ella observaba que se iba —con su esposa, todavía en silencio atrás suyo— me sorprendió discernir una mirada de desprecio palpable.

El problema pudo haber sido el atuendo respetable pero raído de la pareja —su chaqueta y su corbata, la falda recta y las medias—. Aunque desdeñaban una identidad de clase obrera carecían de riqueza suficiente para intimidar o impresionar. Los hombres que comparten la identidad de clase obrera de las vendedoras navegan los mercados con mayor facilidad. Unos pocos hombres trabajan como vendedores y venden al lado de las mujeres. Los camioneros y taxistas que transportan a las vendedoras y sus productos hacia y desde los mercados también se sienten bien

allí; comen y beben en los mercados todos los días y crean relaciones familiares con las mujeres, incluyendo amoríos. Lo mismo puede decirse de los mayoristas, de los panaderos, de los dueños de restaurantes y de otros hombres que hacen negocios con las mujeres del mercado de forma regular. Las actitudes de todos estos hombres hacia las mujeres entre quienes trabajan van de la camaradería relajada a la depredación sexual. De hecho, Condori buscó a las mujeres del mercado y a las chicheras no solo para que le ayudaran sino, también, cuando estaba buscando una esposa (Valderrama y Escalante 1977 y 1996).

En los mercados andinos a veces encontré una situación incómoda: una joven se encuentra en su puesto pero no puede vender porque su novio está sentado en su regazo. El tipo es desafiante y posesivo; le pasa el brazo por el cuello o junta las manos alrededor de su cintura. Ella parece alternativamente —o simultáneamente— miserable, avergonzada y enojada. El trabajo se detiene en los puestos vecinos porque las mujeres de edad miran con desaprobación y las amigas se ríen de la humillación pública de su colega. Su novio actúa de manera inapropiada pero ella es la que paga el precio: no puede vender hasta que se vaya y su reputación como vendedora sería se ha disminuido en gran medida ante las mujeres de más edad que anhela impresionar.

Si la alianza de clases puede hacer sentir a los hombres cómodos en el mercado la distinción de clases puede alienar a las mujeres una de la otra. Una ecuatoriana muy rica nos dijo que fuéramos a un mercado bien conocido a darnos una escapada. Ella y una amiga preguntaron a una mujer el precio de las manzanas que vendía pero la mujer se negó a venderles. “Bueno, al principio me iba a enojar pero luego me di cuenta; pobre mujer, era muy temprano y temía que compráramos todas las manzanas. Entonces, ¿qué habría hecho? No es que vayan a hacer dinero, usted sabe. Lo único que ella tiene para hacer es sentarse allí todo el día con sus manzanas”.

Nuestro taxista quiteño, Julio Padilla, escuchó con interés este relato cuando se lo conté. “Sé exactamente lo que pasó”, dijo. “A menudo lo he visto. Esas mujeres ricas llegan como si fueran las dueñas del lugar y comienzan exigiendo el precio de todo. Pero ni siquiera escuchan la respuesta. Solo arrojan algo de dinero, agarran lo que quieren y se van. Las mujeres que trabajan allí no las soportan; por eso no les hablan”.

La afiliación de clase, entonces, socava el poder del género. Un hombre como Julio es solidario con las mujeres que, como él, luchan por mantener su dignidad ante la arrogancia de la clase alta. Las mujeres del mercado están dispuestas a vender, a hablar con y ocasionalmente a dejarse seducir por los hombres de clase obrera cuyos trabajos los llevan al mercado. Pero hay límites. La reacción de las vendedoras a un hombre que molesta a una mujer mientras está vendiendo muestra que incluso los aliados de clase deben respetar las restricciones impuestas por el trabajo y el sexo.

En la sociedad global ocupada por las clases profesionales se ha vuelto un lugar común hablar del éxito de las mujeres cuando entran en los ámbitos

tradicionalmente masculinos de los negocios y de la política. Pero la inclusión de las mujeres —y no blancas— como miembros de pleno derecho de esas comunidades sigue siendo provisional e incompleta, dando lugar a un discurso popular sobre cómo romper la barrera de la desigualdad de género, llamado ‘techo de cristal’. Estas metáforas arquitectónicas son apropiadas: los edificios construidos por los gobiernos, los bancos y las corporaciones son espacios blancos masculinos en los que la feminidad y la no blancura son estigmas que marcan a la intrusa. Radcliffe y Westwood (1996: 112) no esperaban la especificidad geográfica de una respuesta frecuente que recibieron cuando pidieron a los residentes de Cotopaxi que describieran a los blancos: “Ah, sí, son los hombres en las oficinas”.

En los mercados de frutas y verduras son los hombres blancos acomodados quienes se sienten marginales. Shukman (1989: 138) se quejó, amargamente, de la falta de hospitalidad de un lugar que, a pesar de ser “el centro de la vida de los cholos”, condena a los hombres a “revolotear en la oscuridad exterior”. Las mujeres que trabajan allí, por supuesto, tienen un punto de vista muy diferente: para ellas el mercado no solo es un hogar —y un lugar de trabajo— sino, también, un refugio de la falta de hospitalidad del resto del espacio social andino, donde los hombres dominan y las mujeres obedecen. En la actualidad los mercados están, en buena parte, limitados y controlados por los hombres pero las oportunidades de independencia y homosocialidad que ofrecen, aunque pueden ser parciales, crean un ámbito social tan diferente del resto del mundo que ha dado lugar a rumores y mitos de que dentro del corazón patriarcal de los Andes yace un secreto: la sociedad ‘matriarcal’ de las cholas.

“Amistad entre mujeres”

“Para ser franco”, confesó Eric Lawlor en su diario de viaje, “las mujeres del mercado me enervan” (1989: 32). Sin embargo, uno se pregunta si estaba enervado o acobardado. Los observadores extranjeros de un género diferente reaccionan con entusiasmo a la experiencia de estar en un mundo predominantemente femenino. Linda Seligmann explicó su atracción inicial al mercado de Cusco como un tema de investigación y recordó:

Cuando hice mi primera investigación de campo en Perú en 1974 me llamaron la atención las mujeres del mercado conocidas como cholas: fuertes, enérgicas y, a veces, obscenas. Se destacaron porque parecían audaces, astutas, diferentes e impredecibles. No pude encontrar una contraparte entre los varones peruanos.

Incluso su manipulación brusca de las gringas como ella solo aumentó su entusiasmo: “Las cholas no fingen humildad hacia los extranjeros blancos y ricos ni admiración desmedida por sus maneras” (Seligman 1989: 694). Para la académica feminista, el

predominio de las mujeres en los lugares públicos andinos y la confianza con que abordan a los que llegan ofrecían un escape agradable de las calles más familiares de su ciudad natal, espacios masculinos en los que las mujeres se aventuran con temor.

Las impresiones de los viajeros sobre el mercado andino como una zona profundamente femenina, incluso antimasculina, son apoyadas por quienes lo conocen bien. Una historia de vida, *The world of Sofía Velásquez: the autobiography of a Bolivian market vendor* (*El mundo de Sofía Velásquez: la autobiografía de una vendedora boliviana del mercado*), publicada en 1996, fue producida a través de años de colaboración entre Sofía Velásquez y dos antropólogos, Hans y Judith-Maria Buechler. Hans Buechler creció en Bolivia y él y su esposa han pasado más de 30 años de investigación allí, a menudo con la ayuda de Sofía. En este texto, compuesto en gran parte por las palabras de Sofía como fueron dichas a los Buechlers en entrevistas entre 1964 y 1994, encontramos una mujer que ha construido su vida en los mercados de La Paz. En el libro de Sofía el mercado es un territorio ricamente heterogéneo, densamente entrelazado con significados sociales, emocionales y económicos, a diferencia del mar alienante de rostros femeninos idénticos descrito por los escritores masculinos. Ella habla con afecto, antagonismo, familiaridad e irritación de muchos tipos diferentes de mujeres: sus compañeras vendedoras, con quienes debe negociar un espacio para vender; las dueñas de restaurantes que compran su cerdo, huevos y quesos; las mujeres que le prestan dinero y las que están en deuda con ella.

Al igual que las mujeres del mercado 10 de Agosto de Cuenca (y a diferencia de las empobrecidas migrantes que recién llegan a las ciudades andinas y que tratan de vender en las calles) Sofía entró en el comercio con la ayuda de una mujer de su familia. Aunque los hombres —especialmente su hermano Pedro— nunca están totalmente ausentes del relato de su vida son eclipsados por las decenas, si no cientos, de socias, competidoras, clientas, familiares, vecinas, amigas y enemigas que pueblan el ajetreado mundo de Sofía.

La vida laboral de muchas mujeres profesionales se define, en gran parte, por sus relaciones con los hombres, como subordinadas o colegas. En cambio, cuando los Buechler preguntaron a Sofía sobre lo que significa ser una mujer hizo hincapié en la homosocialidad cotidiana del mercado de frutas y verduras:

Veo amistad entre las mujeres que se sientan una al lado de la otra. Se vuelven amigas o comadres. Con frecuencia las veo hablar o ir juntas a beber. Se prestan dinero entre ellas y están preocupadas por lo que sucede en la vida de las demás (Buechler y Buechler 1996: 168).

Para las mujeres que trabajan en tal intimidad con otras mujeres, el hogar tiene un significado diferente que el que tiene para quienes trabajan en contextos dominados por hombres —o que no trabajan fuera de la casa—. Desde la

perspectiva del mercado de frutas y verduras la casa no es el dominio femenino definitivo y sin ambigüedades donde las mujeres pueden sentirse seguras y en control; lejos de ello. En una inversión radical de este paradigma de género la vida doméstica con maridos, padres y hermanos aparece en los testimonios de las mujeres del mercado como un territorio ominosamente patriarcal, controlado y dominado —a menudo violentamente— por los hombres.

En el relato de Velásquez la domesticidad y el mercado son polos magnéticos gemelos que halan a las mujeres en direcciones opuestas, hacia los hombres y lejos de ellos, aunque para Sofía nunca hubo dudas sobre el polo que ejercía la atracción más fuerte. En su relato dos miembros de su familia representan estos mundos opuestos. Su madre representa una feliz vida femenina de compras y ventas mientras que su hermano Pedro emerge como una figura represiva, siempre tratando de dar forma a su comportamiento para que se ajuste a los ideales masculinos que Sofía no intenta refutar pero que, sin embargo, se niega a vivir. Cuando comenzó su carrera como vendedora ambulante en los mercados, con una bandeja de mercancías en las calles con su amiga Lola, el conflicto con Pedro estalló casi inmediatamente:

Una tarde mi hermano Pedro me vio vendiendo en la calle... [y] dijo: “Voy a decirle a mi hermana que ya no es mi hermana. Es vergonzoso para ella que venda en la calle”... Dijo que era indecoroso que me sentara en la calle y que sus amigos lo criticarían... Pero... me gustaba vender. Vender era agradable. Podía vender cada vez que quisiera y ganar dinero (Buechler y Buechler 1996: 20-21).

El giro de Sofía hacia los negocios en esta temprana edad le implicó replantear sus lealtades de género, rechazando la autoridad masculina y buscando ayuda en otras mujeres. “Yo no voy a parar, madre”, le dije. “Déjelo que diga que no soy su hermana. Me parece bien. Ellas (las otras vendedoras) me van a ayudar”. Y así seguí vendiendo” (Buechler y Buechler 1996: 21).

Para su hermano, y para los hombres de clase obrera de La Paz, es especialmente inapropiado que las mujeres casadas vendan. Sofía continuamente habló de las mujeres que abandonan el mercado a instancias de los maridos, especialmente las recién casadas. No obstante, a menudo reaparecen cuando las finanzas familiares lo exigen: uno de los mejores triunfos de Sofía sobre Pedro se produjo cuando sus finanzas se deterioran y se vio obligado a permitir que su esposa trabajara con su hermana en la calle (Buechler y Buechler 1996: 135).

Si a veces la vida familiar saca a las mujeres del mercado con la misma frecuencia las devuelve a él. Este lugar de trabajo femenino no solo proporciona un ingreso a las mujeres cuando los salarios masculinos son insuficientes; también sirve de refugio cuando una casa se cae a pedazos o cuando se vuelve demasiado peligrosa. En su estudio de 1985 sobre las mujeres de la clase obrera de Lima la antropóloga

chilena Ximena Bunster y la politóloga norteamericana Elsa Chaney escucharon muchos relatos de tragedias domésticas cuando entrevistaron a migrantes recientes de las tierras altas. Algunas mujeres habían sido abandonadas, como Alicia, quien dijo: “Me había separado de mi esposo porque se fue con otra mujer. Esa fue la razón por la que vine a Lima. En la sierra no me podía mantener... Vine sola”. O Edelmira, quien explicó: “No tenía nada; mi marido se fue con otra mujer. Vine aquí cuando tenía dos meses de embarazo”. Otra mujer huyó de “las insinuaciones sexuales de su padrastro después de la muerte de su madre” (Bunster y Chaney 1985: 40-41). La académica norteamericana Leslie Gill, quien escribió un estupendo trabajo sobre las trabajadoras domésticas en La Paz, también conoció a muchas migrantes jóvenes que escaparon de la violencia familiar: “Zenobia Flores, de seis años, huyó a La Paz con su madre en 1972 para escapar de las borracheras agresivas de su padre, quien golpeaba a su esposa e hijos con frecuencia” (Gill 1994: 65). La antropóloga boliviana Silvia Rivera (1996: 245) habló con una mujer que había sido abandonada por su madre cuando era niña.

El mercado proporciona a las mujeres una fuente de ingresos y también cierta independencia. Quizás tan importante, las coloca dentro de una colectividad de otras mujeres que está muy organizada en los mercados centrales. Hasta cierto punto esta posición les permite emitir un juicio colectivo sobre lo que sucede en el ámbito doméstico e, incluso, intervenir. Cuando las mujeres casadas trabajan en el mercado sus compañeras de trabajo se sienten con derecho a protestar por el abuso conyugal y hablan en nombre de las mujeres del mercado en general (*cfr.* Rivera 1996: 260). Al menos les pueden ofrecer apoyo emocional, como Sofía Velásquez comentó: “Si un hombre es malo pueden estar enojados con él. Si un hombre golpea a una mujer pueden compadecerla” (Buechler y Buechler 1996: 168).

Cuando se convirtió en secretaria general del sindicato del mercado Sofía intervino en matrimonios con problemas. “Mi secretaria de organización, Rosa Espinosa, fue golpeada por su marido. Un día llamé a su marido y le dije que no me gustaba el hecho de que él estaba golpeando a su esposa”. Hablando con la autoridad de su cargo le informó que su esposa no le era infiel: “Puesto que soy una líder veo con quién está bebiendo la mujer”. Le enumeró sus fracasos como esposo y como proveedor y lo regañó: “Nunca he visto a su esposa beber con hombres, sólo con la señora Nieves. Y usted debe ser consciente de por qué ella está bebiendo” (Buechler y Buechler 1996: 168).

En otro caso, que involucró a una mujer llamada Ventura, las dirigentes sindicales actuaron de forma menos agresiva en su defensa, encontrando mérito en la queja de su marido de que tenía algo con un cliente —un hombre que le compraba cabezas de cerdo—. Ellas respondieron a las quejas de compañeras de trabajo acerca de la brutalidad de los golpes que Ventura soportó pero el relato terminó trágicamente: “Nosotras [el sindicato de mujeres del mercado] tratamos el asunto pero el hombre la mató a golpes de todos modos”. Al final sus amigas fueron

tan indefensas como sus compañeras de trabajo en otros lugares. Solo pudieron lamentar: “Ventura tenía una amiga llamada Máxima [...] que lloró el día que Ventura murió” (Buechler y Buechler 1996: 169).

El aspecto superficial del mercado como una ciudad independiente de mujeres puede engañar. Las relaciones con los hombres y con las instituciones masculinas establecen fronteras invisibles en todas partes. En términos sociales las mujeres viven en barrios y familias extendidas dominados por hombres; en sus negocios las mujeres del mercado dependen de los mayoristas, camioneros y conductores que llevan sus mercancías. En términos políticos la intervención implacable del Estado tiene cara masculina y uniforme: el de la policía. Los policías están entre los intrusos masculinos más comunes —y más despreciados— en los reinos femeninos, como el de las fruterías. Los relatos de las vendedoras sobre la policía y los militares están llenos de referencias a violencia física y sexual que proporcionan un eco siniestro a sus cuentos de abuso doméstico. Las relaciones entre la policía y el mercado en Cusco, como las documentaron Seligmann y de la Cadena, parecen especialmente brutales. Seligmann quedó horrorizada con los cuentos de acoso y violencia policial que pudo escuchar de las vendedoras del mercado de Cusco, incluyendo humillaciones sexuales:

Si un agente municipal logra apoderarse de los productos de una vendedora es un riesgo terrible que ella los recupere mediante el pago de una multa porque, con frecuencia, pagar una multa no sólo implica pagar dinero sino, también, favores sexuales... algo que [para las mujeres] es moralmente censurable (Seligman 1993: 201).

Así como las mujeres del mercado intentan defenderse contra la violencia doméstica las mujeres del mercado de Cusco luchan contra el abuso policial. Una mujer, Eutrofia Qorihuaman, dijo a Seligmann: “Tratamos de defendernos cuando nos maltratan... Todas nos ayudamos” (1993: 201). Seligmann presenció estas acciones defensivas:

Las mujeres del mercado... forman un frente unido. Algunas, gritando y creando confusión, ayudan a la víctima a ocultar sus productos; otras corren adelante para advertir a las demás... Y otras saltan al camión y tratan de recuperar los productos, intentando evitar que los agentes se los lleven (1993: 201).

Los policías también aparecen con frecuencia en los relatos de Sofía Velásquez sobre el mercadeo en La Paz pero su relación con ellos, aunque siempre cargada de tensión, pasó del conflicto a la cooperación a medida que se movía a través de las jerarquías de su negocio. Velásquez y sus amigas huyeron constantemente de la policía porque eran mujeres jóvenes que vendían sin un lugar establecido en el mercado. Más tarde ella sobrevivió al régimen notoriamente represivo de Banzer en la década de los setenta a través de la connivencia con (o el engaño a) un

policía encargado de hacer cumplir el racionamiento impuesto por el gobierno. Por último, como miembro establecida de un mercado formal, con licencia municipal y conexiones oficiales bien aceptadas entre su sindicato y la policía, su relación con los policías volvió al punto de partida: ahora es ella quien los llama para que alejen a las competidoras jóvenes no deseadas.

Aunque Sofía pasó solo unos pocos años como una de las vendedoras ilegales, que son más vulnerables a la violencia policial, los policías figuran en sus relatos como una presencia masculina agresiva, individual y colectiva que debe mantenerse a raya a través de ofertas de dinero, alimentos o licor. Ella se siente capaz de evitar la manipulación sexual no deseada pero otras asumen que su trabajo las obliga a hacer favores sexuales a las autoridades masculinas de vez en cuando. Cuando su hermano Pedro descubrió que estaba contrabandeando productos desde Perú a principios de la década de los sesenta, por ejemplo, la acusó de prostituirse a la Policía de Fronteras como soborno (Buechler y Buechler 1996: 58).

Rechazando el patriarcado

Al abusar sexualmente a las mujeres del mercado la policía puede suponer que ya están degradadas por haber sufrido sexo forzado en el pasado pero no necesariamente en los hogares de clase obrera y campesinos pobres donde nacieron y se casaron. Más bien, es en los hogares de clase media y alta en los que son contratadas las mujeres indígenas para trabajar en el servicio doméstico (y que, a menudo, sirven como entrada a carreras como mujeres del mercado) donde se cree que el abuso sexual es una condición universal de empleo. “El acoso y abuso sexuales de las criadas son características perdurables del servicio doméstico femenino en La Paz”, señaló Leslie Gill (1994: 74).

En declaraciones a Bunster y Chaney en Perú (1985) y a Gill en Bolivia (1994) las mujeres del mercado explicaron la elección de su trabajo al describirse como psicológicamente incapaces de soportar las situaciones represivas y abusivas que habían encontrado previamente en el servicio doméstico. La esposa de Gregorio Condori, Asunta Quispe, vendedora de alimentos cocinados en el mercado de Cusco, recordó con disgusto su anterior empleo como criada. Ella dejó a su primera empleadora, que la maltrataba, solo para descubrir que el marido de la siguiente era “un diablo” que intentó violarla cada vez que la encontró sola en la casa (Valderrama y Escalante 1977: 96 y 1996: 113).

Los hombres de la élite creen que la chola está sexualmente disponible; las criadas del servicio doméstico cumplen estas expectativas, aunque bajo coacción. La noción de que los empleadores masculinos tienen acceso sexual a las trabajadoras domésticas se encuentra en todas partes, desde novelas a bromas que circulan

entre los hombres profesionales.⁶⁶ Cuando escapan de estos entornos las mujeres son redefinidas, en el vocabulario masculino de la élite, de cholas ‘deliciosas’ de fantasía a la ‘grosería’ de una vendedora ambulante.

El hecho de que una mujer que vende verduras pueda haber llegado a esta ocupación a través de su negativa a ser el juguete de un empleador o el saco de boxeo de un marido afecta la imagen de la mujer del mercado. La cultura popular andina está llena con indicaciones de un reconocimiento generalizado de que los mercados permiten a las mujeres no solo escapar de asuntos domésticos que encuentran insoportables sino, incluso, para reformar la política de la vida doméstica. En este sentido son relevantes las palabras de los hombres de clase obrera boliviana que, a principios de la década de los noventa, describieron las mujeres del mercado al antropólogo Robert Albro (1997, 2000) como hombrunas o varoniles. Aún más reveladores son los intercambios entre las vendedoras del mercado de Cusco y otras mujeres de la clase obrera registrados por Seligmann. En una discusión una mujer del mercado gritó a una cliente, “Tenga cuidado o le pego”. La otra mujer respondió: “¿Y quién eres tú para darme una bofetada? ¿No tengo ya un marido que lo hace? Quizás usted no tenga un marido que le pegue” (Seligmann 1993: 196). Esta clienta hizo alarde de su aceptación de una forma de matrimonio que incluye la violencia doméstica. Aunque estaba segura de que su situación doméstica era más aprobada socialmente no reconoció que el mercado hace posibles otras opciones.

Cuando Albro (1997: 16) pidió a un político populista en Quillacollo, Bolivia,⁶⁷ que le describiera una típica “chola valluna” rió y dijo: “Ella... ama fuertemente... ella lo mata si se atraviesa en su camino. Lo halará de su miembro” (1997: 16). En la novela *Los ríos profundos* Arguedas (1958: 214-215) dice que la chichera que lidera una protesta política tiene dos maridos, ambos “humildes” en contraste con su valiente esposa. Incluso Shukman, quien ignoró las historias específicas pero sintió un aire general de independencia, interpretó esta falta de sumisión como una inversión imaginada del orden patriarcal, en la que las mujeres del mercado “tienen un dominio aterrador sobre los hombres” de los Andes (Shukman 1989: 53).

La ‘hombría’ de la mujer del mercado radica en su reputada fuerza de voluntad y en sus grandes apetitos sexuales o puede encontrarse en la firmeza con la que rechaza el matrimonio heterosexual. En Zumbagua sentí curiosidad, por primera vez, por los arreglos domésticos de esas mujeres. Allí conocí dos mujeres que

66 Sobre las novelas véase a Ellis (1998). Esta es una broma que circuló entre los hombres profesionales en la década de los noventa: un niño pequeño está hablando con su mamá. Le pregunta: “Mami, mami, ¿los humanos podemos comer las luces, las que apagamos y prendemos?”, “Oohh, hijo, pero por supuesto que no, no podemos comer la luz. ¿Por qué me lo preguntas?”, “Porque cuando regresé de la escuela mi papá estaba hablando con nuestra criada, arriba en su habitación, y le dijo... Apague la luz y póngala en su boca”.

67 Una ciudad cerca a Cochabamba.

habían tenido éxito en abrir establecimientos, no en la plaza de mercado sino en su periferia. Una era dueña de una taberna —no era chichera porque en esta región del norte andino, situada muy por encima de los límites superiores del cultivo de maíz, las mujeres no hacen chicha para ganarse la vida—. Pero Heloisa Huanotuñu, la propietaria de un pequeño pero muy frecuentado establecimiento en el borde de la plaza donde se celebra el mercado semanal, se ajusta a la imagen tradicional de la chola como matriarca, tanto como cualquier chichera. Es una figura pública conocida en toda la parroquia, no un ama de casa privada; dentro de su familia extensa ejerce un poder e influencia que ha crecido de manera exponencial en los años transcurridos desde que la conocí.

Conocí a Heloisa en 1983 a través de Helena, mi primera casera en Zumbagua, una mujer blanca cuya familia había sido empleada de la hacienda hasta la reforma agraria de 1965. Helena se quedó en la parroquia mientras otros blancos huyeron y trabajó para la iglesia parroquial como sacristán —un papel que heredó de su padre—. Sentía desprecio por los indios pero un gran amor por su amiga Heloisa. Las dos eran inseparables. Heloisa, alta y vestida de negro, era un contrapeso de la pequeña y fornida Helena, que siempre llevaba uno de los chales con encajes que las monjas irlandesas enseñaron a las lugareñas a tejer en croché. Las dos eran empresarias muy respetadas de acuerdo con las normas de la ciudad y eran muy populares allí. La cocina de Helena, donde servían el almuerzo durante la semana a los profesores de la escuela y las enfermeras de la clínica, y el bar del Heloisa, donde los agricultores indígenas de las zonas periféricas se reunían para beber en los días de mercado, eran agencias de información para las noticias, así como los crisoles donde se forjaba la opinión pública.

Helena y Heloisa fueron las dos primeras mujeres que conocería bien en Zumbagua y, sin embargo, no se ajustaban en absoluto a la imagen de la mujer campesina de los Andes que estaba en los libros de texto de ciencias sociales, en los que el matrimonio heterosexual es descrito como obligatorio (Bolton y Mayer 1977).⁶⁸ Ninguna de ellas se había casado. A pesar de que mantenían hogares separados (pero adyacentes) era Helena quien acompañaba a Heloisa por la mañana temprano, en las comidas, en las lentas horas de la tarde y por la noche en la cama. En los fríos pueblos de montaña de los Andes compartir una cama en una habitación sin calefacción es una práctica común. Aunque crea una intimidad física inevitable no se asume, necesariamente, que implica contacto sexual. Puede, sin embargo, conducir a especulación y chismes, como sin duda ocurrió con los vecinos de Helena y Heloisa.

Nunca las oí expresar el más mínimo deseo de compañía masculina adulta; de hecho, todo lo contrario. Hablaron de las mujeres casadas que conocían en

68 Aún más, Rivera (1990: 181) sugirió que una supuesta cultura andina de la heterosexualidad es un reproche al "lesbianismo radical". Sin embargo, véase a Paulson (1996) sobre la prevalencia de hogares encabezados por mujeres en una región rural de Bolivia.

términos que mezclaban simpatía, compasión y un ligero desprecio. Helena hablaba de sus triunfos personales y de sus decepciones, de lo que quería para sus hermanos y sus hijos y de las glorias perdidas de la sociedad blanca de Zumbagua. Heloisa, hija de una mujer indígena local, tenía poca paciencia para este tema. Sus tácticas de conversación incluían largas disquisiciones sobre su apasionado amor por su madre, casi obsesivo; sobre la inteligencia y la compasión mostrada por su padrastro, Juanchu Chaluísa, a quien admiraba y respetaba; y sobre sus planes constantemente revisados para satisfacer las necesidades de su numerosa y empobrecida familia extensa.

Puedo recordarlas claramente, sentadas en pequeñas sillas de madera en la cocina sin calefacción, sin ventanas y con piso de tierra de Helena, hablando de los acontecimientos del día. Dos mujeres pobres y analfabetas, ya no jóvenes, vestidas con ropas aburridas y sucias, que, sin embargo, mostraban la misma confianza divertida de los empresarios ricos o de las matronas de la sociedad. En su entorno habían logrado el reconocimiento social y político, el éxito financiero que estaba disponible y amor y compañía. En esa época yo era estudiante de posgrado y solo podía desear un momento cuando yo también pudiera alcanzar una posición tan segura en mi propio mundo.

Mucho más al sur, en Bolivia, Sofía Velásquez vive en una capital bulliciosa y no en la periferia rural remota; allí creció conociendo mujeres como Heloisa y Helena. Cuando era niña a Sofía molestaba el control de sus hermanos mayores sobre ella y notó que algunas de sus amigas no tenían relaciones masculinas. Como prefigurando las relaciones adultas entre mujeres que serían tan importantes para ella más tarde, la primera página de la historia de vida de Sofía presenta a una amiga de la infancia, Yola, que vivía en un hogar exclusivamente femenino:

Ella no tiene padre. [La madre] vivía con una amiga llamada Agustina Quiñones. Vinieron juntas de Perú [...] Actualmente ninguna está casada y siguen viviendo juntas. Son amigas inseparables (Buechler y Buechler 1996: 1).

Al explicar su decisión de trabajar en el mercado Sofía comenzó afirmando que nunca había tenido ningún deseo de casarse o vivir con hombres. Cuando una de sus profesoras de la escuela primaria, la madre Chantal, la regañó por no haberse casado ella simplemente respondió: “No puedo, no me gusta” (Buechler y Buechler 1996: 172).⁶⁹ Al dibujar de manera tan explícita la conexión entre trabajar en el mercado y escapar de la vida doméstica con hombres Sofía hizo entendible, quizás accidentalmente, la implacable oposición de su hermano a su trabajo como

69 Como monja, desde luego, la madre Chantal también escogió una vocación que excluye el matrimonio.

vendedora. Pedro, como su hermana, veía el mercado como la antítesis de la domesticidad patriarcal y, por lo tanto, como una amenaza directa a sus intentos por controlar las mujeres en su vida, tanto hermanas como esposas.

La noción de que la chola del mercado ha escapado de una vida doméstica patriarcal también es dominante entre las élites andinas, aunque su contrario, la idea de que son rutinariamente abusadas por maridos bestiales, también es expresado. Las cholas de Cuenca, me dijeron repetidas veces, son ‘matriarcales’, tal y como se dice de las cholas de Cochabamba, Bolivia (Paulson 1996: 104). Marisol de la Cadena encontró en los escritos románticos la misma noción sobre las cholas de Cusco varias décadas antes. Citó a Vallarnos, quien escribió: “En casa la chola ejerce una especie de matriarcado. A diferencia de la mujer española [...] una figura decorativa [...] o la india que es la sierva sumisa del marido [...] la chola es la jefa de la casa” (Vallarnos, citado en de la Cadena 1996: 140).

En Cuenca la noción de la chola como epítome de la cultura cuencana vincula el supuesto matriarcado del hogar de la chola con las presumidas matriarcas de las élites. Las descendientes femeninas de famosas familias ‘nobles’ del pasado disfrutaron describiéndome sus familias ancestrales como ‘matriarcados’. La señora Crespo, quien a diferencia de la mayoría de sus contemporáneas, todavía vivía en una mansión en ruinas de estilo *beaux arts* en la calle Larga, con vista al río Tomebamba, me contó relatos que, como su casa, eran más románticos que confiables. Escuchando sus recuerdos sobre su madre, sobre un hogar de hermosas hermanas huérfanas por la muerte de su amado padre, un pulcro viudo, empecé a sentir como si hubiera bajado un libro de un estante de ficción. Era una familia tan femenina como la de García Lorca en *La casa de Bernarda Alba* y tan condenada como la desafortunada familia Buendía de García Márquez.⁷⁰ A medida que pasó a relatar las trágicas y misteriosas muertes de los pretendientes, prometidos y sobrinos de estas mujeres los relatos parecieron menos surrealistas que góticos, pero con una inversión sexual curiosa. En los relatos de la señora Crespo, al igual que en los de las heroínas de Edgar Allan Poe, eran los hombres quienes eran hermosos, adorados y muertos.

Doña Lola, nuestra casera, aunque también descendiente de una familia noble, tenía una disposición distinta. A diferencia de la señora Crespo, cuya absorción en el pasado llevó a algunos de sus contemporáneos a considerarla excéntrica, Lola tenía tan poca dificultad para negociar el presente como para maniobrar por las estrechas calles de Cuenca en su camioneta japonesa. Sin embargo, ambas mujeres compartían una idealización ferviente de las Casas Grandes del pasado de Cuenca.

70 Estas referencias son a la obra de teatro de García Lorca *La casa de Bernarda Alba* (1983), que no tiene personajes masculinos, y a la novela de García Márquez *Cien años de soledad* (1987).

En nuestra opinión doña Lola había creado, con éxito, una versión moderna de la Casa Grande en su propia casa. Presidía con gran autoridad un hogar extenso compuesto por su esposo, hijos y nuera. Con la ayuda de tres empleadas también manejaba diez apartamentos, que había construido al lado de su casa y llenado de estudiantes y profesores visitantes de la universidad cercana. Le encantaba ver a sus inquilinos reunidos por la tarde alrededor de las mesas al aire libre que había instalado en el patio porque entonces podía descender sobre nosotros como una gran dama benevolente, con una bandeja de copas y un termo de canelazos fuertes.⁷¹

Pero ella no compartía nuestra percepción de la vida. Doña Lola expresó desprecio por los hogares modernos, el suyo incluido, por débiles y desorganizados. Su papel era atenuado e improvisado, dijo, en comparación con los grandes hogares de las familias nobles de las que ella era descendiente. Echaba de menos los días en que la autoridad de las mujeres de más edad de la élite sobre sus dependientes —ya fueran criadas, niños o residentes temporales, como nosotros— no tenía límites. Para doña Lola era evidente que el declive de su clase social y, más generalmente, la decadencia de la civilización Occidental podían atribuirse al ascenso de la familia nuclear.

Los mitos sobre matriarcas ‘nobles’ y ‘cholas’ surgen porque la riqueza y la pobreza crean, por igual, patrones de parentesco y de residencia que no se ajustan a los ideales burgueses. Actualmente los ecuatorianos ricos tienen hogares en varias ciudades —incluso en diferentes continentes—, permitiendo a sus cónyuges afirmar la importancia del matrimonio para toda la vida sin tener que soportar la residencia conjunta. En el otro extremo del espectro la independencia económica de las mujeres del mercado a veces les permite entrar en relaciones heterosexuales en condiciones más flexibles e igualitarias de lo que podría ser el caso. Dominga, una vendedora de papa de Bolivia, dijo a Rivera que su madre la presionó para que se casara. Sin embargo, permaneció casada porque “mi marido trabajaba, me ayudaba, sabe lavar los pañales de la wawa, cocinar, limpiar la casa” (Rivera 1996: 254). Dominga, al igual que las otras vendedoras que Rivera entrevistó en La Paz, habló con franqueza sobre cómo había influido en su vida doméstica la independencia que había adquirido en el mercado. Que estas relaciones hayan sido tan fácilmente interpretadas por los intelectuales como un ‘matriarcado’ o por los extranjeros como evidencia de ‘dominación’ femenina sobre los hombres señala la rareza y la fragilidad de cualquier forma de igualdad de género o de autonomía de la mujer en una sociedad en la que las jerarquías sexuales están en todas partes.

La señora Blanca Orellana es la vendedora más exitosa que conocí en Cuenca pero ella se remite a la autoridad de su esposo, mucho menos productivo. Ella comenzó su carrera vendiendo comida a otras mujeres del mercado y ahora tiene un pequeño

71 Ponches calientes hechos con trago (aguardiente de caña), una bebida tradicional de las tierras altas.

restaurante justo al lado de la plaza Rotary, donde casi todos sus clientes son los vendedores, camioneros y otros trabajadores del mercado adyacente. El espacio de concreto con poca luz —subdividido en una cocina, dos comedores pequeños y una zona semiprivada para la familia y los empleados— es acogedor, con manteles de plástico alegres en las mesas. Es improbable que los extraños lo vayan a buscar porque la entrada del restaurante está cerca de un callejón estrecho y poco atractivo pero sus clientes saben dónde encontrarla porque durante años vendía comidas calientes en una mesa plegable a la entrada del callejón, frente al mercado al otro lado de la calle. En esa época solo alquilaba una pequeña área en el interior del edificio para cocinar y guardar. A medida que hizo una clientela comenzó a alquilar suficientes metros cuadrados para unas cuantas mesas interiores, ampliando, poco a poco, a un conjunto de cuartos suntuosos en comparación con los puestos de comida dentro de un edificio de mercado.

Stephen y yo encontramos su restaurante después de algunos intentos fallidos, siguiendo las instrucciones de la antropóloga Ann Miles, quien había conocido a la señora Orellana cuando realizaba una encuesta unos años antes. Cuando nos presentamos con vacilación la señora nos inundó con conversación y comida y bebida, encantada de entretener a unos amigos de su amada 'Anita'. Animada y segura de sí misma, nos acribilló con preguntas sobre la salud y la familia de Ann pero cuando su esposo Lucho se unió a la mesa, con una resaca tremenda y mostrando una sociabilidad indistinguible de la truculencia, se volvió vigilante y diplomática. Intervino suavemente, pero con eficacia, cuando Lucho quiso abrir una tercera botella grande de cerveza para nosotros —era, después de todo, todavía de mañana— y esperó hasta que se fue para desahogarse con opiniones que él no compartía. Ella podría ser el sostén de la familia y, con bastante probabilidad, la que tomaba las decisiones pero él conservaba los atavíos de la autoridad masculina.

La señora Orellana ofrece una visión de la vida doméstica de las vendedoras del mercado pero sus decisiones no son las únicas que se encuentran entre las mujeres que venden en las plazas, calles y edificios municipales. Aunque algunas vendedoras del mercado sufren relaciones execrables con los hombres, muy diferentes de las relaciones amistosas de Orellana, Sofía Velásquez describió esas situaciones como "raras" (Buechler y Buechler 1996: 156). En general, las vendedoras son más propensas que otras mujeres a terminar las relaciones que son abusivas y buscan alianzas transitorias y no permanentes o insisten en relaciones más igualitarias con maridos y amantes. Más aún, el mercado permite a las mujeres rechazar las relaciones heterosexuales con los hombres por completo. Florence Babb me dijo en 1998 que la mayoría de las mujeres que conoció en el mercado de Huaraz pensaba de la vida con hombres como un desafortunado episodio de su pasado, afortunadamente dejado atrás.

La marginalidad auto-impuesta de las mujeres del mercado frente a las políticas sexuales dominantes no hace irrelevante su comprensión de la casa como un espacio

patriarcal. Don Kulick (1997: 582) observó que esa marginalidad puede permitir a los miembros de una subcultura “destilar y aclarar” aspectos de la sexualidad y el género que tienen una importancia profunda y penetrante en América Latina. Las mujeres de los mercados andinos, como las prostitutas con las que trabajó Kulick, expresan opiniones sobre el sexo y el género que se originan en actitudes más generales. Mirar el hogar desde su perspectiva ofrece un ángulo oblicuo sobre la vida doméstica andina, desde el que podemos ver con más claridad.

La percepción del hogar latino como un dominio en el que las mujeres viven restringidas —incluso oprimidas— es muy extendida y se encuentra, frecuentemente, en los libros de y sobre los suramericanos. Robert Ellis (1998), en un artículo que comparó los temas sexuales en los libros contemporáneos de autores masculinos peruanos, encontró que los recuerdos de la infancia de hogares acomodados se caracterizan por un orden paternal generalizado y terriblemente violento. El título de la tesis doctoral de Wendy Weiss (1985) resume la vida doméstica de la clase obrera quiteña con la frase “Él es el que manda”.

La diferencia radica en si es o no posible imaginar una alternativa. La mayoría de las mujeres, ricas o pobres, resiente el comportamiento autocrático de los esposos y padres, pero de una manera impotente. Autores masculinos, como Vargas Llosa o Cortázar, escriben sobre refugios temporales vagamente imaginados, como un escape a la naturaleza o un par de horas en una casa de putas.⁷² Por el contrario, los mercados están llenos de mujeres que cerraron la puerta a la vida doméstica opresiva y persiguen, activamente, alternativas permanentes viables. Este hecho no ha pasado desapercibido en otros sectores de la sociedad andina. En la década de los setenta las niñas bolivianas ricas que fueron a universidades en Estados Unidos o Europa comenzaron a llegar a casa llenas de nuevas ideas feministas sobre las uniones libres. Una vez de vuelta en La Paz, sin embargo, encontraron que esta situación tenía significados particulares en los Andes, distintos a los de otros lugares. En Europa el rechazo de los arreglos domésticos sexistas podía parecer una innovación radical; en Bolivia, en cambio, era un abandono escandaloso de la posición de clase y de raza. Estas mujeres educadas estaban eligiendo vivir como las vendedoras del mercado, algo mucho más aborrecible para sus familias que la mera experimentación sexual. Al regresar a los Andes la mayoría de ellas olvidó esos experimentos y obedientemente se casó con sus parejas domésticas (Gill 1994: 87).

El mercado de frutas y verduras es un lugar ventajoso para que las mujeres que trabajan allí critiquen, rechacen e, incluso, transformen la unidad doméstica, la piedra angular de la sociedad. Este aparente rechazo de la domesticidad explica por qué Pedro consideró ‘vergonzoso’ y ‘deshonroso’ el trabajo de su hermana Sofía Velásquez. Muchas de las mujeres que trabajan en el mercado están casadas,

72 Sobre Cortázar véase a Schmidt-Cruz (1998); sobre Vargas Llosa véase Ellis (1998).

como Rosa Loja, la vendedora de rocoto en Cuenca, que se describe con orgullo y satisfacción como “casada con un hombre por cuarenta años y todavía contenta”. Otras viven en unión libre con hombres, casi todas son madres y todas, con excepción de las verdaderamente indigentes, tienen casas. Sin embargo, incluso entre las mujeres del mercado su trabajo se concibe como el de las mujeres sin maridos: cuando tuvieron que elegir una lideresa las mujeres del sindicato de Sofía acordaron que su abanderada debía ser “una mujer soltera que fuera inteligente, astuta y que supiera cómo luchar por la unión” (Buechler y Buechler 1996: 138). El público en general hace asociaciones menos benígnas: las mujeres del mercado, incluso cuando ganan dinero para mantener a sus esposos, padres e hijos, evocan imágenes de mujeres malvadas y no de buenas esposas. La negatividad que se asocia a la mujer de la plaza es una medida de la valoración positiva dada a la mujer en el hogar.

Público y privado

La chola del mercado, entonces, es un escándalo público: una mujer sin un hombre que trabaja en las calles. El único problema con esta imagen es que el mercado callejero es menos una antítesis de la cocina doméstica que su gemelo estridente. El mercado público existe en una simbiosis económica cercana con los interiores invisibles de las viviendas particulares que lo rodean. El hogar y el ama de casa son el mercado al que las vendedoras de frutas y verduras venden sus productos diarios: el mundo de la plaza existe para proveer servicios al ámbito doméstico. “Casera, casera”, gritan las mujeres del mercado a sus clientes potenciales: “ama de casa, ama de casa”.⁷³

Los visitantes de otros países suelen quedar encantados y sorprendidos por la domesticidad incongruente de las escenas en el mercado: un hombre se sienta en su máquina de coser, listo para remendar los pantalones o ponerse al día con un dobladillo caído; una mujer extiende una mesa de madera con un mantel de plástico de color brillante y ofrece vender cualquier cosa, desde una Coca-Cola hasta un almuerzo de cuatro platos, con postre. Esta sencillez pública contribuye a la sensación incómoda del *heimlich* convertido en *unheimlich*, el cual vuelve siniestros los mercados para los hombres de clase media. Allí se encuentran en casa y, a la vez, profundamente dislocados porque les recuerda un ámbito familiar por los olores de la comida, por las formas matronales, las criadas y los niños. Los espacios confortables de la casa burguesa y sus consiguientes privilegios masculinos están aquí, pero al revés.

73 Véase a Morales (1995: 34-35) para una discusión muy interesante del uso de este término en el mercado.

Como en casa en el mercado

Esta domesticidad comercial no es un espejismo: los obreros y los estudiantes cultivan relaciones especiales con determinadas mujeres del mercado; comen en sus puestos todos los días; se alegran con la familiaridad de la voz de la mujer, con su suministro constante de chismes y con su conocimiento de sus gustos y apetitos particulares. Abundan las relaciones familiares reales y ficticias. Algunos clientes son parientes lejanos, quizá el hijo de un primo del campo, enviado a la ciudad para asistir a la escuela secundaria con la orden estricta de comer todas sus comidas “donde su tía”. Nadie que come en un puesto particular por cierto período de tiempo sigue siendo un desconocido. Los clientes habituales son inexorablemente arrastrados a los dramas domésticos que ocurren entre las mujeres que trabajan allí y son interrogados despiadadamente —aunque con simpatía— acerca de sus vidas y de sus parientes.

Cocinar no es el único trabajo de ama de casa que hacen las mujeres del mercado. Al igual que las mujeres que compran para sus familias ellas llevan a un reino femenino los productos de los productores y mayoristas de sexo masculino, donde se pueden transformar en comidas para las familias. Florence Babb (1989: 119-130) observó que el trabajo de las mujeres del mercado se caracteriza, erróneamente, como de naturaleza estrictamente distributiva. De hecho, muchos tipos de procesamiento de alimentos se llevan a cabo en el mercado que podrían, fácilmente, ser interpretados como productivos si se hicieran en una fábrica. Las vendedoras descomponen grandes cantidades en porciones más pequeñas; desgranar frijoles y guisantes; pelar frutas y hortalizas; pican hierbas y rallan cebollas. Incluso hacen pequeños paquetes de sopa listos para cocinar, llenos de combinaciones de legumbres crudas, hierbas y verduras en proporciones exactas. Muchos puestos venden un solo producto que se ofrece en todas las etapas de preparación, desde sucio y sin pelar hasta lavado y cortado, cocido y listo para comer.

La tienda de trago (aguardiente hecho de caña) de Heloisa es un buen ejemplo. Ella compra aguardiente de contrabando en grandes cantidades a los hombres que lo llevan desde la selva occidental en mula y en caravanas de llamas. Las pequeñas caravanas llegan a su casa en las primeras horas de la mañana y ella y los hombres vierten el alcohol de las alforjas a grandes recipientes de plástico que antes contenían queroseno. A veces los clientes compran barriles enteros para fiestas o para revenderlos al otro lado de las montañas, en los pueblos blancos que están más abajo, en el valle interandino. La mayoría de la gente trae contenedores más pequeños —jarras de un galón, botellas de licor vacías— que son llenados con una manguera y cerrados con un pedazo de una bolsa de plástico. A medida que avanza la mañana aparecen otros clientes en busca de un trago para consumir en el local. Heloisa u otro miembro de la familia están listos para servir, sacando el líquido directamente de un tambor de cincuenta galones a un vaso pequeño.

Si el trabajo hecho en el mercado sorprende a los economistas como algo demasiado informal, demasiado femenino, poco importante para ser reconocido como productivo, al mismo tiempo es de naturaleza tan comercial como para ser propiamente doméstico. Las actividades realizadas dentro de la casa no cuentan como trabajo; son invisibles en términos económicos. Para las amas de casa, de hecho, la existencia de ayuda doméstica barata remodela, radicalmente, la carga de trabajo dentro de la casa. Las mujeres van al mercado a comprar grandes cantidades de mote para una cena familiar o una bolsita de mote con salsa caliente en la parte superior para una merienda inmediata. Pueden comprar un cerdo cocido entero o una sola rebanada de cerdo asado. En algunos puestos se venden enormes ruedas de panela, oscuras y de olor fuerte y envueltas en hojas de plátano; pero las vendedoras están dispuestas a dividir una rueda o, incluso, a cortar un pequeño pedazo para comer como dulce mientras usted camina por ahí.

Las historias del consumidor estadounidense describen la llegada de los alimentos listos para comer como una innovación reciente hecha posible por enormes avances tecnológicos. La disposición de las mujeres que trabajan y de sus familias a comer alimentos preenvasados o a cenar en restaurantes ha sido descrita como un cambio fundamental en la vida social del siglo XX. Lourdes Arizpe describió una penetración perniciosa del mercado capitalista en la vida cotidiana de Latinoamérica, usurpando las funciones tradicionales de las mujeres y dejándolas con las “manos vacías” (1990: xv). Estas visiones de la historia son demasiado estrechas en perspectivas geográficas y de clase. En América Latina la presencia de los mercados, con su abundancia de alimentos precocinados, no es nueva. Algunas tecnologías industriales se han filtrado a los mercados: allí se venden muchos alimentos procesados; los puestos de bebidas exhiben batidoras eléctricas; y algunas de las pequeñas tiendas que rodean el mercado han invertido en refrigeradores. Pero, en su mayor parte, este enorme sistema de aprovisionamiento trabaja con las más sencillas tecnologías posibles: cuchillos para cortar y pelar, cuerdas y cestas para llevar paquetes, ollas y cucharas de madera para hervir y revolver. Es el trabajo humano el que agrega valor a los productos que se venden allí.

Las mujeres de clase obrera dependen de la fácil disponibilidad de los alimentos e ingredientes de los mercados; esta actitud también se extiende a las mujeres profesionales en las ciudades pequeñas y en los pueblos. Una vez que viajé por las carreteras secundarias de la provincia de Cotopaxi con un coche lleno de antropólogos ecuatorianos me sorprendió cuando un pasajero insistió en que paráramos a comer donde una vieja amiga de la escuela que no había visto en mucho tiempo. Ella se sentiría herida, insistió, si se enteraba de que había estado en la ciudad y no le había permitido invitar a almorzar a sus amigos. ¿Cómo, me pregunté, podría esta mujer desconocida hacer frente a media docena de invitados inesperados para el almuerzo? El mercado dio la respuesta: nuestra anfitriona desapareció pocos minutos después de nuestra llegada y luego regresó para introducirnos, con bombos y platillos, en un comedor lleno de especialidades

locales: tortas de papa, carne de cerdo asado, ensalada de tomate, maíz fresco. Radiante, se jactó de conocer los mejores puestos de los mercados de la ciudad: sin ella, insistió, no habiéríamos podido comer bien en un lugar extraño.

La disposición de las mujeres en el mercado para realizar cualquier tipo de preparación de alimentos y el afán de las amas de casa y de las criadas por hacer uso de estos servicios media la frontera entre el trabajo amoroso de cuidar una familia y el trabajo remunerado de los extraños. Los hombres y niños que comen una comida en casa no solo consumen el trabajo de su esposa y madre sino, también, de otras mujeres. Para ser las amas de casa ideales que saben cómo aprovisionar su familia las mujeres deben crear y mantener buenas relaciones con las mujeres del mercado y de las pequeñas tiendas que lo rodean. Incluso para las mujeres que no trabajan allí los mercados exigen un grado de homosocialidad femenina que los clientes encuentran alternativamente enloquecedor y gratificante. Las mujeres del mercado fomentan las relaciones afectivas con sus clientes, capturan su lealtad y borran la línea entre el negocio y la amistad. Debbie Trujan, una académica estadounidense expatriada que vive en Cuenca, habla cariñosamente de “sus damas de huevo”, dos hermanas cuyo puesto es una parada regular en sus excursiones del sábado por la mañana alrededor de la ciudad. Pero las relaciones personales son siempre arriesgadas: cuando Sofía Velásquez, una ‘dama de huevo’, se puso en el lado equivocado del propietario de un restaurante que le compraba semanalmente, se encontró luchando por clientes nuevos —un relato sobre el que volveré en el Capítulo 4—.

La relación también tiene sus propios arcanos. Más de una gringa que ha vivido en los Andes por un período prolongado de tiempo recuerda con orgullo su primera *llapa*: la primera vez que, como clienta habitual, obtuvo una pequeña cantidad ‘extra’ de harina o frijoles, puesta en su bolsa después de que había sido pesado y el precio calculado. Las mujeres del mercado que venden a los indígenas a menudo mantienen una bolsa de caramelos baratos, de colores brillantes, con los que dan *llapa* a sus clientes, prefiriendo ofrecer estas golosinas en lugar de cualquiera de los abarroses más caros que venden. El resultado es un insulto sutil, enmascarado como un favor: ¿estos dulces son para los niños de la compradora o la indígena está siendo tratada como una niña? ¿Por qué la vendedora, fingiendo amistad, sin embargo insiste en que las indígenas —a diferencia de sus clientes blancas— paguen el precio completo por cada onza de mercancía?

Recuerdo, vivamente, al arqueólogo Clark Erickson y a su esposa Kay Chandler cuando regresaron a Estados Unidos después de pasar casi tres años en una pequeña comunidad aislada en el altiplano peruano, cerca del lago Titicaca. Recordaron con tristeza sus primeros intentos por crear relaciones agradables con los comerciantes locales. La pareja no quería ofender y había tratado de hacer compras alternas entre cada una de las dos pequeñas tiendas que vendían abarroses, la única fuente de alimento en los días en que no había el mercado semanal. Las dueñas de las tiendas, molestas con Kay porque no había cultivado una amistad especial con alguna de ellas de

acuerdo con las costumbres locales, no quisieron venderle y lograron, temporalmente, poner a las mujeres del mercado en su contra. Sin embargo, en pocos meses Kay había aprendido a comportarse de manera suficientemente apropiada como para crear una relación diferente con la dueña de 'su' tienda elegida: hacia el final de su estadía la mujer separaba huevos y quesos especiales para 'su' gringa especial. La experiencia de comprar en los supermercados estadounidenses resultó completamente alienante para Clark y Kay cuando regresaron a su casa. Los comerciantes y las mujeres del mercado del altiplano los habían cambiado más completamente de lo que creían y se volvieron reacios —casi incapaces— a relacionarse con extraños en las transacciones comerciales relacionadas con alimentos.

Desde la perspectiva de la mujer del mercado mantener el grado adecuado de intimidad con los clientes es una de las tareas más complicadas y delicadas y la que separa una vendedora inepta de una empresaria exitosa. Mi casera en Zumbagua, Rosa Quispe, tenía un puesto de comida en el mercado de los sábados pero renunció por disgusto. "Me cuesta más de lo que gano", me explicó. "Toda la familia viene al mercado y espera que le dé de comer gratis pero tengo que comprar todos mis ingredientes en Latacunga el día anterior y allí pago en efectivo". También para las mujeres exitosas del mercado el límite entre las relaciones mercantiles y domésticas es imposible de mantener. Lo que distingue a las propietarias de puestos en los mercados municipales de Cuenca de las aficionadas como Rosa es su capacidad para sacar provecho de sus relaciones personales, usando sus lazos comerciales en su beneficio y el de aquellos por quienes se preocupan. Para las verdaderamente profesionales la línea entre lo público y lo privado, lo comercial y lo familiar, desaparece casi por completo.

Al final de las tardes el mercado 10 de Agosto es un lugar somnoliento. Casi no hay clientes. Las grandes puertas de metal están bajadas hasta la mitad, por lo que el interior es oscuro y fresco. Las asistentes jóvenes y los parientes han sido enviados a sus casas; solo las mujeres mayores, propietarias de los puestos, descansan en ellos medio dormidas, leyendo periódicos o tomando la siesta como si estuvieran en la sala de sus casas. Sacan sus gafas de lectura, su tejido y sus zapatillas, envolviéndose en sus chalets y apoyando sus pies sobre un saco de papas o fideos.

Si el mercado es, literalmente, un espacio doméstico para estas mujeres, cuyo trabajo las lleva allí siete días a la semana desde la mitad de la noche hasta media tarde, sus hogares se convierten en escenarios de operaciones comerciales y productivas⁷⁴. A la señora Loja, la vendedora de rocoto, no le importa que sus hijas no hayan seguido, exactamente, los pasos de su madre y su abuela. Ellas

⁷⁴ El deterioro de la economía ha alargado los días y las horas de trabajo de estas mujeres. Esto se ha vuelto un tema de comentarios amargos entre ellas. Imaginan una semana laboral adecuada como aquella en la que se levantan temprano pero terminan temprano y en la que la mayoría de las mujeres puede no trabajar los domingos y los días de fiesta.

venden ropa en vez de comida y hace poco comenzaron a fabricar algunas piezas en casa. “Han convertido la casa en una fábrica”, comentó con satisfacción.

En La Paz Pedro se queja de que Sofía utiliza la casa familiar, heredada de su madre, como fuente de ingresos. No le importa que ella haya llenado las habitaciones con huéspedes, ya que su madre lo había hecho antes que ella. Lo que le molesta es que Sofía alquile el patio a sus compañeras vendedoras como depósito. Está lleno de mesas plegables, estufas portátiles, pilas de productos crudos e, incluso —para el disgusto de Pedro y las quejas de los sufridos inquilinos—, de carne recién sacrificada.

Heloisa Huanotuñu vive en su tienda de trago. El mostrador y los estantes, la mesa y las sillas le sirven de cocina y de muebles del bar. Su cama, parcialmente cubierta con cortinas de plástico, y las pequeñas áreas de almacenamiento encima y abajo de ella son los únicos espacios semiprivados en el local de una sola habitación. Gran parte de su vida emocional está en otra parte, en la finca familiar a cierta distancia de la ciudad, donde viven sus hermanos y hermanas, sus sobrinas y sobrinos. Ella pasa muchas horas allí, cocinando y comiendo, escuchando quejas y dando consejos, prestando dinero y exigiendo ayuda. Pero no duerme allí. También ha dispuesto trabajar, dormir, comer y amar en formas que no pueden ser fácilmente reducidas a la dicotomía público/privado. Henry Shukman y Pedro Velásquez están separados por raza, clase y nacionalidad.⁷⁵ No obstante, están unidos en su adopción de la idea de que la vida en familia, el hogar y la domesticidad deben ser una sola unidad, definida por su contraste con las esferas públicas del trabajo, los negocios y la política. Para esta geografía de género el mercado de frutas y verduras es una anomalía peligrosa. El estigma que rodea el espacio del mercado es parte de una higiene social destinada a proteger la vida del hogar andino contra su disolución. Con él podrían desaparecer, como Pedro parece ser consciente, algunos fundamentos del patriarcado andino: la autoridad que los hombres reclaman dentro de la familia, una autoridad respaldada, cuando es necesario, por la violencia; la distinción entre una masculinidad que se siente cómoda en la vida política y económica y una zona femenina de domesticidad aislada. Tal vez lo más inquietante de todo es la amenaza de erosión de la distinción entre el muy valorado trabajo asalariado masculino y el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres.

No obstante, desde finales de la década de los ochenta han trabajado días largos sin fin, con miedo a perder la oportunidad de una sola compra.

75 Sin duda Shukman consideraría a Velásquez de una raza diferente a la suya: un mestizo, incluso un cholo, en lugar de un hombre blanco. Velásquez podría decir que es blanco pero percibiría la blancura gringa de Shukman como distinta a la suya.

Viviendo como indígenas

Al confundir los límites entre la vida privada y pública las mujeres del mercado no están trastornando patrones sexuales universales o esenciales o, incluso, patrones culturales innatamente hispanos. En su larga historia el Mediterráneo ha visto muchas configuraciones del espacio social, como América. El reto que plantean las mujeres es, más bien, a una separación específica del capitalismo moderno, que fetichiza el hogar como el ámbito de las relaciones afectivas (Moore 1988: 23). Esto nos lleva del sexo a la raza, otra vez, ya que ayuda a explicar por qué las mujeres del mercado son “indias sucias”. La vida de mujeres como Sofía Velásquez y Rosa Loja, habitantes de las ciudades que viven completamente involucradas en el comercio, parece totalmente diferente de las vidas de las campesinas con las que a menudo son confundidas. Sin embargo, en su resistencia a este principio central del capitalismo ellas, en realidad, se parecen a las campesinas indígenas que viven en sus márgenes. A sus muchas otras violaciones del decoro social podemos agregar esta confusión de lo público y lo privado que no solo se manifiesta como un lavado literal de platos sucios en público sino, también, como la práctica de maneras campesinas e indígenas dentro de los confines de la ciudad.

En las comunidades indígenas —y en las mujeres del mercado— las casas son lugares de trabajo. A diferencia de la vida burguesa aquí no reina, en absoluto, la “esquizofrenia de la división público/privado en la sociedad capitalista” de Arizpe (Weismantel y Eisenman 1998: 136; Arizpe 1990: xix).⁷⁶ Si el trabajo que se realiza en los mercados de frutas y verduras desdibuja las líneas entre el procesamiento de alimentos y su venta la agricultura de subsistencia hace que toda la gama de actividades, desde la producción primaria hasta el consumo final, forme parte de un solo continuo. En Zumbagua “pelar papas para hacer sopa es sólo una de las últimas acciones en un proceso que se inicia cuando la tierra se prepara para la siembra” (Weismantel 1988: 37). Silvia Rivera escribió lo siguiente sobre las agricultoras aymaras:

A diferencia de las mujeres urbanas o proletarias... las mujeres indígenas no pueden separar, claramente, la esfera de la producción de la de reproducción. Sus actividades domésticas están íntimamente ligadas a la producción agrícola... a las manufacturas domésticas —que, en el caso de los textiles, es, básicamente, una actividad femenina—, haciendo trueques entre diferentes zonas ecológicas y participando en el mercado (Rivera 1990: 160-161).

Para Rivera, que es muy crítica de los sectores blancos urbanos de la sociedad boliviana, esta fusión de las esferas productivas y domésticas en la sociedad

76 Véase a Mary Weismantel (1997b y 1997c) para una discusión más completa

indígena es admirable. Otra mujer boliviana, Ema López, una joven criada aymara entrevistada por Leslie Gill, llegó a conclusiones opuestas:

López trabaja para una familia blanca rica. Ella está muy impresionada por la riqueza de su empleador y compara, desfavorablemente, la vivienda de su familia en el campo con la casa urbana de la amante. A López no le gusta el hecho de que su familia duerma en una habitación, que también sirve como cocina. “En la casa de la señora”, explica, “hay una cocina y los dormitorios están separados”. También lamenta la falta de preocupación de su familia por el orden y la limpieza. “Me gusta todo limpio, pero la casa de mi familia es tan desordenada... Siempre pido [a mi familia] ¿Por qué es esto tan feo? ¿Por qué hacen las cosas de esta manera? (Gill 1994: 102).

Para los turistas que visitan América Latina desde Europa o desde el norte la línea entre los indígenas en el campo y los blancos en la ciudad es invisible; solo ven un pueblo indígena/mestizo indiferenciado. Sin embargo, dentro de la ciudad andina la distinción se defiende con fiereza. Leslie Gill escribió que para las mujeres blancas en La Paz el orden doméstico —aunque mantenido con la ayuda de criadas indígenas— es una defensa crucial contra las masas no blancas:

[...] las nociones blancas de limpieza abarcan mucho más que los conceptos básicos de salud y saneamiento. Están relacionadas con cuestiones de estilo de vida y moralidad. Limpieza significa no ser pobre. Implica vivir en una casa separada del trabajo productivo y equipada con agua corriente. También requiere moderación sexual y comportamiento moralmente correcto, cualidades que, de acuerdo con los blancos, los pobres, por definición, no poseen (Gill 1994: 116).

Aquí se conjugan un código sexual restrictivo y la separación del trabajo productivo y el ámbito doméstico para definir lo que significa ser blanco y, por implicación, también lo que significa ser indígena. De hecho, tan importante es la segregación de los espacios de vida blancos e indígenas que pensar en su supresión puede producir un miedo con tantas náuseas como cualquier ansiedad sexual. La conciencia de la proclividad indígena a unir los espacios públicos y los privados constituye el peligro porque un paso en el mercado puede sumergir al habitante de la ciudad no solo en un espacio no blanco sino en una intimidad doméstica repentina y no deseada. A menudo los estudiantes estadounidenses que pasan un semestre en ciudades andinas como Cusco o Cuenca tienen prohibido ir al mercado de frutas y verduras bajo cualquier circunstancia. Si obedecen esta orden estos espacios comerciales —a diferencia de los mercados turísticos, como la plaza de textiles de Otavalo— siguen siendo una zona misteriosa de peligros desconocidos pero potentes.

Este mapa de las zonas de peligro urbanas también ilumina el terror que el pishtaco despierta en el campo. Si el hogar indígena no es una unidad aislada de consumo

familiar tampoco el espacio público indígena es un reino de anonimato sin límites. Marta Colque, una mujer aymara, recordó su infancia en una comunidad indígena en Bolivia, Punku Uyu:

Cultivábamos la tierra que estaba entre nosotros, familia por familia. Comíamos juntos en los campos, cocinábamos en grandes ollas. Durante los carnavales y la fiesta religiosa del Espíritu, que es nuestra fiesta, cocinábamos y comíamos juntos. Todos fuimos a un potrero con nuestras ollas y comimos y bebimos allí (Rivera 1990: 54).

Aquí toda la comunidad —no solo las casas, sino también los campos y pastizales, los caminos y los senderos— es parte de una domesticidad al aire libre en la que todos los miembros de la sociedad se imaginan en relaciones de parentesco. A pesar de los enormes avances realizados por las relaciones capitalistas, que han hecho que la imagen del compartir y de la comensalía sea más ficticia que real, sigue siendo una enorme sorpresa encontrar a un extraño que atraviesa, audazmente, territorios que no son, de hecho, públicos.

Cuando Henry Shukman acompañó a las vendedoras de Taraco a una comunidad indígena en el altiplano se alejó del mercado improvisado, disfrutando de la tranquila belleza del lago Titicaca. Pronto fue abordado por un hombre que agitaba los brazos y gritaba, quien lo interrogó con recelo y luego le dijo: “No puede entrar aquí sin un permiso”. Shukman, desconcertado porque “no tenía conocimiento de haber entrado en ninguna parte”, volvió a la única parte de la comunidad donde su presencia era admisible: el mercado temporal (Shukman 1989: 141).

Si Shukman no se dio cuenta del carácter privado de la comunidad indígena otros gringos son ciegos a su existencia como entidad sociopolítica. En Zumbagua una enorme cantidad de planificación rodea el festival anual del Corpus Christi y sus populares corridas de toros (Weismantel 1997b); como ocurre con eventos similares en Estados Unidos los asientos en las gradas construidas para el evento deben comprarse con semanas de antelación. Pero los turistas que llegan en el último minuto a menudo trepan a las gradas, haciendo caso omiso de los gritos indignados de aquellos cuyos asientos han tomado. Encantados con la poca familiaridad de lo que están presenciando son incapaces de concebir el festival como un evento cuidadosamente organizado y sujeto a reglas, en lugar de un suceso espontáneo y caótico en el que todo vale. Las acciones de estos extraños parecen agresiones atroces a la gente local —incluso actos criminales que merecen castigo—, ya sea que estén conscientes de ello o no. Cuando llevé a dos jóvenes, uno de Chicago y otro de Quito, a un festival en una pequeña comunidad cerca de Zumbagua algunos de los celebrantes se enfurecieron porque tomaron fotos y los amenazaron con violencia física. La situación solo fue desactivada cuando fui reconocida por algunos en la multitud. “Deténganse”, dijeron a los hombres, enojados. “Esos no son extraños —esa es la comadre de tayta Juanchu de Yanatoro y sus invitados—”.

En la cultura popular estadounidense hay géneros de relatos de terror que comienzan en el camino a campo abierto: el autoestopista solitario, el fantasma detrás del volante de un camión, el asesino al acecho que ataca parejas jóvenes en carros que están estacionados. El hombre blanco amable, pero siniestro, que aborda a una indígena que va por un camino no pertenece a estos habitantes de la vía pública, a pesar de una semejanza superficial. Los horrores que caen sobre el ñakaq son de un tipo diferente: sus parientes incluyen la sombría figura al otro lado de la cortina de la ducha, el hombre que se esconde en el armario o debajo de la cama. La suya es la extraña voz en el teléfono que susurra: “Yo sé dónde vive”. El horror especial que causa el pishtaco es que aparece dentro de una zona que es, si no el domicilio particular de la familia nuclear, un espacio domesticado que pertenece a una comunidad de indígenas.

El pishtaco, entonces, insiste en tratar el mundo indígena privado como un espacio público abierto a los blancos y así pone en peligro las frágiles defensas de una comunidad indígena ya debilitada por las incursiones del mundo exterior. En las ciudades el mercado femenino de frutas y verduras amenaza con crear una domesticidad sin paredes, no solo destruyendo la distinción fundamental entre público y privado sino entre relaciones comerciales y familiares. Su eliminación de lo público y lo privado hace que estas incursiones parezcan siniestras y peligrosas. Pero como violación de las geografías extrañadas de la raza y el sexo que paralizan los Andes la aparición de estas figuras anómalas donde no pertenecen también las reviste con el encanto de las libertades prohibidas.

Extrañamiento

La chola y la pishtaco son invenciones culturales que utilizan la raza para separar a las personas. Las fotos de las cholas cristalizan una distancia racial entre el sujeto y el espectador y solidifican, momentáneamente, la notoria fluidez de las categorías raciales andinas. En realidad las ciudades, como los mercados, siguen siendo ‘encrucijadas’ raciales llenas de gente en movimiento; el mito blanco de la chola se esfuerza, sin éxito, por congelar la acción y así asegurar las fronteras raciales. También el mito indígena del espanto blanco interviene cuando aparecen, inesperadamente, extranjeros blancos amistosos, haciendo que la población local los perciba como monstruos.⁷⁷ Ambas figuras expresan un extrañamiento ineluctable que sienten los habitantes de los Andes respecto a ellos mismos, sus sociedades y

77 Un caso especialmente horrible de Guatemala es el de la turista de Alaska June Weinstock, un alma aparentemente inofensiva que había dicho a un amigo que quería “combatir la pobreza y las violaciones de derechos humanos”. Ansiosa por salir de los caminos trillados fue al mercado de San Cristóbal Veracruz, donde comenzaron los rumores de que era una “gringa robaniños”, una criatura macabra que arrebató niños para sacar sus órganos. Una multitud se reunió y se difundieron más rumores de que era un “hombre que se había

los demás. No debe sorprender que el fin del siglo XX encontrara gente tan alienada: el extrañamiento caracterizó la época, de acuerdo con los escritores que definieron la modernidad. Durkheim (1951) escribió sobre la anomia; Freud sobre una clase de auto-extrañamiento que creyó universalmente humano pero que sus intérpretes han señalado como síntoma de su momento histórico. También Marx escribió sobre el extrañamiento, que vinculó a las estructuras modernas de la desigualdad. En *Los manuscritos económicos y filosóficos* escribió que el extrañamiento (*entfremdung*) es ineludible en la sociedad capitalista porque las relaciones de clase en el capitalismo destruyen nuestra capacidad de conocernos y apreciarnos como seres humanos.⁷⁸ Los dueños del capital son “extraños, hostiles y poderosos” para los trabajadores, que creen que sus jefes se enriquecen a sus expensas. Los ricos, por su parte, se niegan a reconocer a sus trabajadores una humanidad común y reservan sus simpatías para los miembros de su propia clase (Marx 1964: 114 y 119).

La diferencia de clases, escribió Marx, crea un mundo “de trabajo extrañado, de vida extrañada, de hombres extrañados” (1964: 117). En América exacerbamos estos extrañamientos con la ideología alienante de la raza. La imaginaria cultural de todo tipo está saturada de representaciones exageradas y distorsionadas de las diferencias entre los cuerpos blancos y marrones —y entre mujeres y hombres—. Incluso las relaciones entre los seres humanos y los objetos materiales son extrañadas cuando las cosas se convierten en mercancías. En un mundo así no nos sentimos rodeados de otros seres humanos o, incluso, de objetos tangibles sino de extraños incapaces de compartir nuestra experiencia corporal de la vida social.

Aunque estos extrañamientos son omnipresentes la desigualdad estructura la manera como los experimentamos. En los Andes del sur un encuentro casual con un extraño privilegiado llena de miedo a las personas sin poder, tanto así que no ven a un hombre sino a un asesino blanco espectral. El poderoso, por el contrario, al encontrar a un indígena o a una mujer crea un espacio corporal donde es libre de afirmar su voluntad, inclusive de realizar depredaciones que superan las autorizadas por la clase. Una mutualidad de desconfianza, junto con una asimetría de poder, define cada interacción antes de que ocurra.

Cuando estos extrañamientos se extienden a los paisajes y a las ciudades la geografía racial resultante se reinscribe en el cuerpo como miedo: encontrarse en el lugar equivocado es perturbador, incluso peligroso, y también lo es la aparición inesperada de alguien que no pertenece allí. Los hombres blancos en territorio indígena, al igual que las mujeres de raza ambigua que se sitúan en el límite entre el campo y la

convertido en mujer”; eventualmente fue golpeada hasta que cayó en coma y su vagina fue penetrada con palos (Adams 1998: 118).

78 Marx distinguió entre extrañamiento (*entfremdung*) y alienación (*entäußerung*). El primero se origina en —pero no es idéntico a— el segundo, que es un proceso más fundamental (Milligan y Struik citado en Marx 1964: 58-59).

ciudad, asustan a los pobres que intentan, sin éxito, defender sus territorios de origen contra la intrusión. Debido a que estas figuras fantásticas representan un potencial no realizado de agitación social también amenazan la seguridad de las élites.

Los mercados al aire libre, una implosión de ruralidad en el corazón de la ciudad, anulan la distancia entre los espacios públicos indígenas campesinos y urbanos blancos. También los relatos de pishtacos comienzan cuando los extraños de las metrópolis aparecen, abruptamente, en el corazón rural. Lo que hace que estos actos sean tan preocupantes no es que violen la geografía andina de la raza sino que exponen sus aspectos no reconocidos. Las cholas y los pishtacos —en los relatos y en los hechos— revelan el movimiento incesante de la gente y las cosas a través de las fronteras sociales, impulsado por procesos de intercambio desigual que enlazan a la metrópoli y la periferia, al intercambio de mercancías y al consumo doméstico. Estas interconexiones son tan estructuralmente integrales a la geografía de la raza como el fenómeno del extrañamiento.

Segunda parte
Intercambio

3. Comercio agudo

De la geografía del extrañamiento paso ahora a la confusión de las interconexiones que unen a los indígenas y a los blancos, a las mujeres y a los hombres. El intercambio —económico y sexual— es el tema de los dos capítulos siguientes. Los dos capítulos anteriores trataron sobre los impedimentos al movimiento: el extrañamiento, la distancia y las barreras, tanto reales como imaginadas. Ahora vamos a ver algo de acción: el intercambio pone a las cosas y a las personas en movimiento, lanzándolas unas contra otras. En este capítulo las categorías raciales, como la palabra ‘chola’, comienzan como etiquetas adheridas a los maniquíes en un museo pero cobran vida en el mercado, donde las vendedoras las utilizan como insultos e invitaciones diseñadas para incitar al espectador pasivo —y a su dinero— a una relación activa.

Solo mirando

En Cuenca, que alguna vez fue la ciudad Inca de Tomebamba, se ha construido un nuevo museo de antropología que brilla en lo alto de algunas de sus ruinas arqueológicas, parte de una serie de museos regionales construida bajo los auspicios de la Casa de la Cultura nacional. En la planta baja los visitantes viajan por el pasado de Ecuador: de concheros a *q'eros* Incas (vasos para beber) y luego a las pinturas con incrustaciones de oro de la Virgen y a retratos patrióticos de los héroes nacionales. La secuencia histórica termina en una escalera, donde una señal dirige al visitante hacia arriba, al presente etnográfico. La planta superior no se presenta cronológicamente sino geográficamente: el espectador es conducido desde la selva amazónica hasta la costa y de ahí a la sierra andina. Cada región muestra viñetas pobladas con maniquíes de tamaño natural vestidos con trajes típicos y rodeados de los artefactos apropiados. La exposición es grande y ambiciosa: los indígenas amazónicos están sentados dentro de réplicas de las casas tradicionales; en la sección de la costa los pescadores de yeso empujan barcos de caña en las olas pintadas. La exhibición sobre las tierras altas imita el corredor andino que atraviesa el país de norte a sur. La secuencia comienza en la norteña provincia de Imbabura, con otavaleños que tejen textiles; luego está la sierra central, representada por indios de Cotopaxi ataviados con trajes de Corpus Christi; finalmente se llega a las provincias del sur, donde un saraguro ara un campo inexistente utilizando un arado de madera tirado por bueyes de

yeso. Después de completar este recorrido por el país se entra en la última sala, la más grande, dedicada a Cuenca.

La sala contiene varios grupos de figuras que representan el mismo tipo folclórico: la chola cuencana. En una viñeta las cholas son representadas como vendedoras en un mercado al aire libre, sentadas en el suelo y rodeadas por las frutas y verduras que venden. Llevan varias capas de polleras de colores brillantes y chales con un delicado patrón teñido y un flequillo largo, elaborado con nudos; cada maniquí está coronado con un sombrero blanco⁷⁹. Otro grupo muestra una chola aún más elaboradamente vestida, llevando una mula adornada con un exuberante despliegue de alimentos y flores; esta escena representa la famosa procesión de Cuenca Paso del Niño, un evento navideño en honor al Niño Jesús.

Aunque el tamaño y la importancia de la sección dedicada a Cuenca hace único a este museo la forma de la exposición —un mapa gigantesco de la nación en el que cada región es interpretada por un ‘tipo’ humano distintivo rodeado de objetos folclóricos— es una herramienta didáctica bastante común que se encuentra en museos, escuelas, libros y carteles.⁸⁰ Uno de los ejemplos más elaborados es el museo de la Mitad del Mundo, un monumento nacional que marca la ubicación del Ecuador en el ecuador. Inevitablemente, allí Cuenca está representada por la chola. Los cientos de escolares de la cercana Quito, la capital del país, que son llevados regularmente al museo aprenden allí que los dos grandes maniqués vestidos como ‘cholas cuencanas’ simbolizan una ciudad muy al sur, que muchos de ellos nunca visitarán (Radcliffe y Westwood 1996: 74). Estas figuras folclóricas sugieren un lugar pintoresco y campesino comparable a las comunidades indígenas de Ecuador y completamente diferente a Quito. No hay ningún indicio de la imagen propia de Cuenca como un centro comercial que rivaliza con la capital en importancia: las celebraciones de la diferencia cultural en los museos nacionales son cuidadosamente elaboradas para aumentar, en lugar de amenazar, el poder centrípeto del Estado.

Los diseñadores de estas exposiciones usaron principios seleccionados de una antropología cultural liberal algo anticuada: la supresión de la historia; la promoción del concepto de etnicidad en lugar de raza o clase; y, como observaron Radcliffe y Westwood, la borradora de las relaciones entre las etnias. Los diferentes grupos, las cholas de Cuenca entre ellos, están dispuestos en un plano intemporal de diferencia, como mariposas fijadas en una hoja de cartón. La Mitad del Mundo ofrece un pequeño mapa al lado de cada figura, en el que una región particular está destacada con rojo; no hay coincidencia entre las áreas señaladas en un mapa y las que se muestran en el siguiente (Radcliffe y Westwood 1996: 74). En el

79 Sobre estos chales, véase a Miller (1990) y Meisch (1998: 254-262). En Lynn Meisch véanse las ilustraciones de la página inicial, figura 14, y de las páginas 157 (figura 244) y 259 (figura 246).

80 La misma observación fue hecha por Rebecca Tolen (1999: 22-23), quien destacó la significación especial dada a la ropa en estas exhibiciones.

museo de Cuenca cada pequeño grupo de figuras está separado de los otros por muros y pasillos, produciendo una sensación de aislamiento aumentado por las barreras que impiden que los espectadores se acerquen demasiado.

Un énfasis en la diferencia absoluta entre las poblaciones exige que los grupos parezcan totalmente homogéneos. En el caso de las cholitas esta igualdad disfraza las heterogeneidades económicas del mercado, donde una brecha enorme separa a las mujeres prósperas que alquilan puestos dentro del mercado de las vendedoras ambulantes desesperadamente pobres que circulan por el exterior. Pero estas exposiciones se esfuerzan por extirpar las dimensiones políticas o económicas: solo representan la ‘cultura’, un asunto de arte popular y festivales.

Irónicamente, el resultado final de esta búsqueda incesante por presentar solo imágenes positivas y juguetonas es una experiencia de visualización más desalentadora que animada. Vimos pocos visitantes en los días que fuimos al museo en Cuenca, aunque la biblioteca estaba llena de estudiantes que realizaban proyectos de investigación. En las salas de exposición vacías los maniquíes no parecían tanto inanimados como muertos hace mucho tiempo. Incluso los objetos reales y las prendas de vestir —el arado y el huso, los ponchos y las polleras— parecían irreales: sus historias individuales de esfuerzo eran opacas, como los objetos que los arqueólogos etiquetan como ‘rituales’ porque su uso ya no es conocido.

El pequeño museo en el santuario de la Virgen en Baños, una ciudad balneario en un valle alto, cálido y hermoso, proporciona una visualización muy diferente de la nación, aunque es más humilde que los museos estatales palaciegos. El santuario, que atrae inválidos, peregrinos y turistas ha convertido su claustro en un museo dedicado al extenso guardarropa de trajes y zapatos elaboradamente bordados y decorados de la Virgen.⁸¹ Estos regalos de sus devotos llenan varias habitaciones grandes. Otras habitaciones contienen animales disecados, cerbatanas deformadas y cerámicas polvorientas de la selva —exóticas en la sierra porque aunque la selva está cerca el descenso de las tierras altas es difícil—. Estas habitaciones son homenajes a la ubicación geográfica de Baños en el comienzo del camino tortuoso Baños-Puyo, un vínculo importante con las tierras bajas del interior y con el papel especial de la Virgen en la protección de los viajeros ante los deslizamientos de tierra que hacen el viaje tan traicionero.

Los pórticos cubiertos que conectan estas habitaciones están llenos de vitrinas que exhiben objetos de cada una de las provincias de la nación, incluyendo Azuay, la provincia sureña cuya capital es Cuenca. Esta colección al azar recuerda al espectador la importancia nacional de la Virgen y su poder de atraer a los fieles de

81 Véase a José María Vargas (1983) sobre la historia religiosa y la iconografía del altar y la relación entre Baños y el oriente.

todos los rincones del país. También sitúa a Baños dentro de la nación y recuerda, amablemente, que otras ciudades también tienen atractivos.

Estas vitrinas, tal vez porque no tienen pretensiones científicas, dan una visión más heterogénea y menos racializada de las diferencias regionales que las exposiciones profesionales de la Casa de la Cultura. Por ejemplo, algunas contienen objetos que se pueden encontrar en más de una provincia, violando la estricta separación de las culturas regionales. Hay referencias a las principales industrias de una provincia y fotografías de notables edificios modernos, aspectos de la vida no mencionados en la versión folclórica de la nación. La exposición dedicada a Azuay no intenta fabricar una 'chola' mítica sino mostrar actividades económicas y artesanales en las que participan las cholas reales: la exportación de sombreros de paja toquilla, el montaje de la procesión anual Paso del Niño, la confección de chales teñidos y faldas bordadas. El museo estatal en Cuenca tiene muchos de los mismos elementos: sombreros, chales y faldas y una carroza del Paso del Niño. Pero estos objetos han sido vaciados de su historia material; su única función es como símbolos de etnicidad. También las acciones de los maniqués, despojadas de utilidad económica o política, tienen una falta de propósito forzada. La escena de las cholas en el mercado, por ejemplo, convierte al comercio en un juego de sombras fantasmales: no hay dinero que cambie de manos. De hecho, estas vendedoras no tienen clientes y las caras de las cholas están congeladas en muecas inexplicables. En el impulso de los diseñadores por reducir la vida social a un conjunto estático de clichés culturales podemos leer los contornos de una historia intelectual repudiada.

Mirar la raza

Este museo pretende ser, entre otras cosas, un correctivo a los prejuicios contra los indígenas y los negros, endémicos en la sociedad andina. Sin embargo, un mensaje racial encubierto se puede leer en la redacción cuidadosa de los textos puestos en las paredes, que no tratan a todos los grupos por igual. Muchas de las personas retratadas en el museo de Cuenca son indígenas, aunque las exhibiciones costeras incluyen afroecuatorianos tocando marimba. Solo dos grupos son clasificados como 'mestizos': las cholas y algunos pescadores identificados como *montubios*. Esta intrusión de una categoría racial mixta en el mundo de negros e indígenas socava la coherencia de la exhibición. La palabra 'indígena' no está mencionada en las otras exhibiciones, que descansan en términos étnicos/regionales como 'saraguro' y 'otavaleños'. Pero en la descripción de las cholas y de los *montubios* como variaciones del mestizo los textos se ven obligados a hacer referencia a los indígenas como una categoría racial explícita para explicar lo que las cholas no son y, más difícil aún, para explicar cómo llegaron a ser lo que son. Los indígenas, entendidos como autóctonos, no necesitan un relato de origen; el concepto del 'mestizo', en cambio, lleva consigo la historia impropia de la miscegenación en una exhibición diseñada para evitarla.

La chola no tiene sentido fuera de un conjunto de otras categorías raciales contrastantes: indígenas, mestizos y blancos. Estas diferencias, en contraste con la etnicidad, no pueden ser dispuestas como lugares igualmente importantes dispersos en un plano horizontal. La suya es una relación jerárquica en la que cada nombre toma su significado preciso de aquellos situados directamente encima o abajo, de modo que un cholo es más blanco que un indígena pero menos blanco que un mestizo. En última instancia cada uno se mide por su distancia desde el pináculo racial: la blancura pura. El mapa etnográfico intenta desconectarse de estas discriminaciones reemplazando la historia de las jerarquías raciales con un espacio ficticio de dos dimensiones en el que existen diferencias pero no desigualdades. La inclusión de las cholas y los *montubios* atraviesa este mapa cultural con la estratigrafía de la raza e introduce, de manera abrupta, una tercera dimensión reprimida. De repente el mapa de las etnicidades ecuatorianas no es horizontal y atemporal sino vertiginoso y diacrónico. Este paisaje social, como los Andes, no puede ser mapeado como una llanura sin rasgos. Está lleno de cicatrices y curvado, profundamente marcado por una serie de erupciones volcánicas —guerras y revoluciones, rebeliones indígenas y su brutal supresión— que le dieron sus contornos contemporáneos. Los sistemas de conocimiento sobre los Andes no pueden ser inocentes sobre esta historia violenta: aunque la exhibición de etnicidad del museo contemporáneo no sea violenta, no puede ocultar por completo sus orígenes en la ciencia de la raza.

El racismo floreció en Suramérica y en los Andes en el siglo XIX, como lo hizo en toda Europa y América.⁸² “Todo es raza, no hay otra verdad”, escribió el novelista y político británico Benjamin Disraeli (1927: 153) en 1847: esta era, en palabras de Stocking, “la edad oscura... de las ideas antropológicas” (1974: 413). En los escritos de Gobineau y Gustave Le Bon en Francia, Mathew Arnold y Cecil Rhodes en Gran Bretaña y Samuel Morton y Josiah Nott en Estados Unidos la raza predeterminó la vitalidad económica, intelectual y militar de una nación. También predijo la propensión a la civilización de un pueblo colonizado y la probabilidad de que una nación colonizadora alcanzara maestría imperial. “Entre más perfeccionada sea una raza”, escribió el colonialista francés del finales del siglo XIX Jean Marie de Lanessan, “más tiende a extenderse; entre más inferior sea una raza, más permanece sedentaria” (Lanessan, citado en Todorov 1993: 257).

El racismo científico alcanzó su apogeo a finales del siglo XIX, un período que fue, no por casualidad, uno de los más sombríos para los pueblos andinos de orígenes nativos y africanos. Los académicos europeos ayudaron, ansiosamente, en la construcción de tipologías raciales específicamente suramericanas: la expansión de los sistemas existentes de conocimiento para incluir nuevas regiones fue una

82 Estoy en deuda con Stephen Eisenman respecto al material relativo al siglo XIX que presento aquí, mucho del cual escribió originalmente y que se puede encontrar, en forma ampliada, en el artículo sobre raza que escribimos juntos (Weismantel y Eisenman 1998).

oportunidad emocionante. El problema con los ecuatorianos, escribió el geógrafo francés Elisée Reclus (1895: 440), es que son fundamentalmente *métisses*, con solo una débil infusión de sangre española. En Perú los científicos determinaron una división bipartita de las poblaciones en limeñas y serranas y en Ecuador una separación tripartita entre blancos (costa), cholos-indígenas (tierras altas) y salvajes (selva). El médico peruano Hipólito Unanue publicó un esquema de este tipo en 1805 (Saco 1938). Algunas décadas más tarde, en su influyente *Account of travels in Peru during the years 1838-1842* (*Relatos de viajes en Perú durante los años 1838-1842*) el geógrafo alemán Johann Jakob von Tschudi (1847: 114) publicó una versión más elaborada, describiendo no menos de veintidós castas raciales solo en Lima, desde el mulato (padre blanco y madre negra) al zambo claro (padre indígena y madre zamba) y al indio (padre indio y madre china-chola). De acuerdo con von Tschudi cada casta se definía en oposición a su vecina más cercana. Señaló: “El mulato se imagina a sí mismo cerca al europeo y piensa que el pequeño matiz negro en su piel no justifica que esté situado en un puesto más bajo que el mestizo que, después de todo, es sólo un indio bruto” (Tschudi 1847: 116).

Siempre hubo voces disidentes. En contraste con el profundo racismo de von Tschudi, quien no solo argumentó que el cráneo y el cerebro de los ‘negros’ se asemejaba más a los de los monos que a los de los europeos y que llamó ‘una plaga para la sociedad’ al movimiento para liberar a los esclavos negros en el Perú, el naturalista alemán Alexander von Humboldt rechazó lo que llamó “el supuesto deprimente de que existen razas superiores e inferiores de hombres” (1840: 268). Al final de su vida afirmó que todos los seres humanos formaban una sola comunidad y que todos tenían derecho a la libertad y al respeto (Humboldt 1840: 351). Pero a pesar de que los escritos de Humboldt sobre sus viajes por los Andes le dieron una inmensa fama sus ideas sobre la raza tuvieron poca influencia. El proyecto intelectual de disectar la gama de la variabilidad humana, aislando y etiquetando cada “tipo” y luego localizándolo con precisión en una vasta taxonomía racial, continuó sin parar.

Cuando el explorador británico Reginald Enock escribió sus estudios sobre la región andina a finales del siglo XIX, dio una atención considerable a la descripción de sus varias razas. “Mientras que en la terminología general”, escribió Enock:

[...] los quechuas y aymaras son llamados indios no deben ser confundidos con las tribus salvajes de la selva, de las que son distintos en todos los aspectos. Además, son generalmente conocidos como cholos o cholos-indios. No tienen, por supuesto, nada en común con los negros importados de la costa y no tienen, necesariamente, la piel oscura —a veces sus complexiones son relativamente claras—, aunque son imberbes. Son fuertes y de constitución robusta y son muy codiciados como mineros ya que tienen una aptitud natural para este trabajo (1908: 143-144).

La ciencia pura de la raza, como este pasaje hace evidente, tuvo muchas aplicaciones prácticas. A las potencias coloniales proporcionó un medio para catalogar los pueblos conquistados y así desarrollar un plan para la ingeniería social: los cholos de la montaña para trabajar en las minas, los negros importados para las plantaciones de la costa. A medida que las antiguas colonias se convirtieron en modernos Estados-nación el racismo científico ayudó a manejar el conflicto inherente entre la democracia y el capitalismo. Las desigualdades ‘naturales’ de la raza proporcionaron una explicación a mano de la existencia continua —e, incluso, exacerbada— de grandes disparidades económicas en las nuevas sociedades, a pesar de su ferviente dedicación a la igualdad política. La apelación a la ciencia de la raza para resolver esta contradicción central se puede encontrar en los escritos fundacionales y en los discursos de Simón Bolívar, al igual que en el pensamiento político suramericano moderno desde entonces.

Las identidades sexuales también fueron organizadas para la tarea y no solo porque la inferioridad natural de las mujeres fue tema de su propia ciencia nueva. En América Latina el acto de las relaciones sexuales fue redefinido y racializado. En este nuevo papel fue visto como instrumental en los mitos originarios de conquista y en las nuevas mitologías nacionalistas del mestizaje.

En los Andes la palabra ‘chola’ lleva esta carga mitológica pesada, como veremos en el siguiente capítulo. Los orígenes de la palabra son oscuros. Parece haber entrado al español al principio de la conquista y haberse difundido por todo el imperio; hoy tiene significados diferentes en las distintas partes del territorio que perteneció a España⁸³. En California, por ejemplo, la palabra ‘cholo’ ha existido desde hace mucho tiempo pero tiene una nueva actualidad entre los no latinos como sinónimo del ‘compañero’ afroamericano, sugiere afiliación a una pandilla y está asociada con la cultura juvenil urbana. En los Andes también puede connotar al joven callejero de clase obrera urbana pero los significados raciales predominan. Allí la geografía de la raza está encarnada por el cholo, cuyo cuerpo y mente son vistos como lugares de conflictos irresolubles entre la ruralidad indígena y la urbanidad blanca. Debido a que este cuerpo racializado también es altamente sexualizado, el cuerpo femenino de la chola significa en un registro radicalmente diferente del cuerpo masculino del cholo, un hecho que los científicos sociales ignoran a menudo.

Ver cholos

Los antropólogos han tenido algunos problemas para definir al cholo, como puede verse en la *Tabla 1*, que muestra un puñado de citas seleccionado, casi al azar, de

83 Sobre los significados y la historia de la palabra ‘cholo’ en México y entre los mexicano-estadounidenses véase, por ejemplo, a José Manuel Valenzuela (1997, 1999).

Tabla 1. Una muestra de cholos académicos.

Doughty (1968): “una persona [...] cada vez más influenciada por la civilización Occidental moderna como es mediada por Lima. Sin embargo, está inevitablemente ligada, en diversos grados, a sus respectivas tradiciones locales y regionales Es este ser humano [...] ubicuo el que ha sido popular y científicamente referido como el cholo [...] una persona que no es indígena ni mestiza en un sentido cultural”.
Brownrigg (1972): “Cholo, chola, cholita... un término que denota antecedentes indígenas y mezcla racial [...] Individuos marginales nacidos y criados en un contexto indígena pero que han adquirido, personalmente, habla, vestido, roles económicos y estilo de vida hispánicos [...] Los indígenas [...] que adoptan vestidos modernos [...] llegan a ser llamados “cholos” o “chazos” fuera de la comunidad —un reconocimiento de su estatus especial, así como una burla de su intento inexacto por adquirir la cultura nacional—”.
Isbell (1978): “Cholos [...] a veces utilizado de forma despectiva para referir a personas con movilidad ascendente que no se han integrado plenamente en la sociedad dominante ni han abandonado, totalmente, su identidad campesina”.
Guillet (1979): “Cholo, un término que significa un campesino aculturado agresivo”.
Lehmann (1982) (del glosario de un volumen editado): “Cholo: persona de origen indígena pero, en virtud de la adaptación cultural y la posición económica, situada en estatus social por encima de la masa campesina indígena”.
Skar (1982): “La transformación completa de indígena a misti puede ocurrir a lo largo de varias generaciones. Una primera generación indígena puede hacer la transformación sólo en parte, convirtiéndose en chola —una categoría intermedia”.
Crandon-Malamud (1991): “El término cholo varía con el uso... pero en el altiplano del sur refiere a los aymara que han entrado en el mercado monetario... En Kachitu, sin embargo, los cholos son mayoritariamente metodistas. Tal vez porque ese es el caso los kachituños son reacios a utilizar el término en la ciudad, donde se considera despectivo”.
Turino (1993): “Cholo. Una palabra que se utiliza de manera relativa para referir a las personas en transición social de la identidad indígena a la mestiza. A veces se usa en las ciudades para referir a los campesinos de las tierras altas; puede ser un término de desprecio cuando es utilizado por personas de las clases altas para referir a las personas de las tierras altas”.
Poole (1997): “Chola refiere a una mujer de origen indígena que ha adoptado ropas urbanas o españolas y que puede ser de ‘raza mezclada’ o no. En el uso moderno chola (o el masculino cholo) por lo general tiene una connotación despectiva o insultante”.

etnografías sobre Ecuador, Perú y Bolivia escritas durante los últimos 30 años. A pesar de algunas variaciones el núcleo central de las ideas es claro. Los cholos no son blancos (mestizos) ni indígenas, una posición que a menudo se define más en términos culturales o geográficos que en términos explícitamente raciales. La blancura es la civilización Occidental, la modernidad, la movilidad ascendente, la aculturación, incluso el metodismo o el mercado de dinero en efectivo; es Lima, la ciudad, la cultura nacional. La indianidad es campesina, local, comunitaria. Como vimos en el Capítulo 1 este contraste racial es tanto temporal como espacial. Los cholos están avanzando: fueron indígenas pero se están convirtiendo en blancos. El movimiento por el espacio se convierte, así, en el movimiento a través del tiempo porque así como las frutas y las verduras se mueven entre los mercados rurales y urbanos así también los vendedores se mueven hacia la blancura. En realidad esta identidad racial se expresaría mejor como una oscilación porque los vendedores parecen indígenas a los blancos y blancos a los indígenas. Una persona que trabaja en los mercados rurales y urbanos puede, literalmente, ir y venir de una identidad a otra. Pero en la literatura de las ciencias sociales este movimiento se concibe en términos darwinianos como unidireccional, evolutivo e inevitable: el cholo es un indio que se acerca a la blancura pero nunca la alcanza.⁸⁴

A pesar de su deseo por definir este contraste en términos étnicos y no biológicos muchos autores consideran necesario referirse a la raza, aunque sea oblicuamente: orígenes indígenas, descendencia indígena, antecedentes indígenas. En su tesis doctoral de 1972 Leslie Brownrigg se sintió cómoda usando la expresión ‘mezcla racial’. En 1997 Deborah Poole todavía necesitó el concepto pero puesto que escribía para una audiencia que no solo era más amplia que la de Brownrigg sino que se había vuelto más crítica en los años transcurridos creyó necesario distanciarse de la frase usando comillas.

Si los académicos han pasado de una definición racial de la chola a una cultural la opinión popular —tanto andina como extranjera— continúa firmemente apegada a la convicción racista de que las cholos son físicamente diferentes de los blancos y de que esta diferencia es inmediatamente visible. Los turistas de Europa, Canadá y Estados Unidos piensan en las mujeres del mercado como un grupo racial diferente de ellos y de los residentes de clase media de los Andes. Algunos recién llegados y que no habían leído ningún libro sobre los Andes me dijeron que las mujeres eran ‘indias’. Otros, mejor informados, acogieron con satisfacción la oportunidad de mostrar su nuevo vocabulario: las llamaron ‘cholos’ —una palabra que me explicaron, seriamente, en términos abiertamente raciales—. Cuando pregunté a mis informantes por qué identificaban como ‘indias’ o ‘cholos’ a las mujeres que vendían en las plazas inevitablemente respondieron: “¡Solo mírelas!”.

84 Para un ejemplo interesante del fenómeno, frecuentemente pasado por alto, de individuos no indígenas que adoptan una identidad indígena véase a Belote (1978).

Estas creencias hacen eco de las mantenidas por los residentes de los Andes. El hijo adolescente de doña Lola, a pesar de sus críticas a la sociedad de Cuenca por racista, nos dijo sin vacilar que las cholas de Cuenca no son blancas. Cuando le pregunté cómo lo sabía también respondió con gran convicción: “¡Solo mírelas!”. Esta frase tiene un doble significado que revela la duplicidad de la raza, especialmente con la leve risa y el gesto de la mano que la acompañan. El imperativo ‘mírelas’ suena como una simple apelación a la evidencia empírica: la raza de la mujer del mercado es visible y, por lo tanto, incontrovertible. Con una entonación ligeramente diferente, sin embargo, la exhortación ‘¡Solo mírelas!’ ya no es un llamado a la objetividad sino una invitación a disfrutar de la abyección del otro. Afirma que el objeto de la visión es, de algún modo, ridículo o vergonzoso, incluso degradado.

La referencia hueca al empirismo ofrecido por la raza se hace evidente si uno obedece el mandato ‘¡Solo mírelas!’. Cuanto más miraba menos podía ver los indicadores raciales que eran tan evidentes para los demás. De hecho, cuanto más tiempo pasé mirando a las mujeres del mercado en las tierras altas de Ecuador y los Andes más me di cuenta de que este grupo de personas solo compartía una característica física: la heterogeneidad. Las mujeres del mercado son de piel morena, de piel negra y de piel clara; tienen pelo liso, pelo rizado y pelo ondulado. La mayoría se parece a las otras personas de clase obrera de su ciudad o región. A veces, como ocurre con las vendedoras afroecuatorianas de frutas y verduras en Otavalo, una ciudad famosa por sus indígenas, los mercados revelan hechos ocultos sobre las poblaciones campesinas de los alrededores de una zona urbana. Pero dondequiera que se encuentren los mercados, con su alta proporción de migrantes y comerciantes ambulantes, acogen, inevitablemente, un grupo mucho más diverso de personas que habitualmente en los Andes. Solo en los barrios de los muy ricos es posible encontrar un cosmopolitismo más grande porque los movimientos hacia dentro y afuera de esas partes de la ciudad son internacionales y no transregionales.

Zumbagua, una parroquia rural en lo alto del páramo, es un lugar donde la gente realmente luce muy parecida en lo que se refiere a la ropa y al color. Allí el mercado de los sábados es una especie de feria étnica que introduce diferentes tipos de personas —mochileros europeos con sus prendas de vestir unisex, hombres otaveños con sus largas coletas, incluso un hombre de piel negra de Esmeraldas— a una población campesina poco familiarizada con ellos. Los residentes permanentes del pequeño barrio alrededor de la plaza del mercado también son más variados en apariencia que el resto de los habitantes de la parroquia. Si usted entra en un edificio adyacente a la plaza puede encontrar una hermosa y bien querida mujer afroecuatoriana cocinando para vender; ella ha vivido en la parroquia durante años y formó una familia allí. Otra mujer que también vende comida tiene el pelo rojizo y pecas, rasgos tan anómalos en ese mundo de pelo negro y piel morena que ella considera que son desfiguraciones.



Fotografía 10. Carne de una llama en el Mercado de Zumbagua, provincia de Cotopaxi, Ecuador, 1984. Foto de la autora.

También en Cuenca los mercados se llenan de gente cuya ropa, pelo o color de piel revelan orígenes exóticos. Es uno de los pocos lugares de la ciudad donde se ven indígenas de la provincia de Azuay: las saraguras y cañaris aparecen como clientes ocasionales, aunque no como vendedoras. De vez en cuando se ve entre las vendedoras un estilo de vestir o un acento de lejos. Un puesto de frutas en el mercado en la plaza Rotary, por ejemplo, era dirigido por hermanas de la provincia de Chimborazo, vestidas con sus característicos *anakus* azules, fajas densamente tejidas y largas cadenas de diminutas cuentas naranja (*cfr.* Tolen 1998: 167-229). Conversaban tranquilamente en quichua entre ellas incluso cuando se dirigían a los clientes y a otras vendedoras en el español distintivo de Azuay. Una amable mujer que vendía fotografías en el parque de la ciudad reveló su ascendencia africana en la textura de su cabello y en la forma de su cara —una gran rareza en la sierra del sur—.

Esta variación interna está eclipsada por similitudes: las mujeres de cada mercado tienen su estilo peculiar, atesorado por los turistas y los lugareños como emblemático del carácter cultural —y racial— distintivo de la región. Como resultado la importancia racial de la palabra ‘chola’ varía de un lugar a otro. En Cuenca, una ciudad que se enorgullece de su herencia europea, las asociaciones

raciales de la palabra son sutiles mientras que en otras ciudades de la sierra, como Cusco, la chola es inequívocamente percibida como una india. En el animado contexto cultural de La Paz a menudo las cholas se describen como ‘indias urbanas’, una frase que es un *non sequitur* en otros lugares de los Andes. Las ciudades costeras, como Lima y Guayaquil, han presenciado una extirpación más completa de las poblaciones indígenas y una mayor participación concomitante de la diáspora africana durante sus historias coloniales; es más probable que las mujeres del mercado (y, en general, las personas que trabajan) sean consideradas negras o mulatas que indígenas, aunque pueden ser llamadas ‘cholas’.⁸⁵

El tema de la raza de la mujer del mercado, como descubrí en Cuenca, está inextricablemente ligado a la identidad regional. Los cuencanos de más edad creen que los campesinos de Azuay son intrínsecamente diferentes de los habitantes de las ciudades pero, a diferencia del hijo de doña Lola, insisten en que estas diferencias no son atribuibles a orígenes indígenas. Ellos mantienen, firmemente, que las cholas de Cuenca, como la aristocracia de la ciudad, son una importación directa desde España, no manchadas por la mezcla racial. Hasta hace poco, de acuerdo con esta visión, las ciudades pequeñas y las zonas rurales alrededor de la ciudad eran réplicas exactas de una Europa pastoril hace tiempo desaparecida.

Los residentes de clase obrera de la ciudad me expresaron un punto de vista diferente, pero no totalmente inconexo. Se negaron a aceptar la idea de que la palabra chola tenga connotaciones negativas. Cuando insistí en que en otros lugares de la sierra la palabra se toma como un insulto racial las camareras, los taxistas y los vendedores del mercado sugirieron, amablemente, que yo no entendía Cuenca. Lo que la gente creía en las lejanas Riobamba, Latacunga o Quito era absolutamente irrelevante en las tierras altas del sur. En estas afirmaciones hay una discriminación racial implícita entre las tierras altas del sur ‘blancas’ y la ‘indianidad’ del resto de la sierra, una distinción que, en el discurso de los cuencanos acomodados y ambiciosos, desempeña un papel en la rivalidad entre Cuenca y Quito como centros de comercio internacional.

A pesar de esta querida identidad regional la riqueza de epítetos raciales en el uso diario sugiere que los cuencanos no están libres de indeseables no blancos. Cuando una estudiante de español preguntó a doña Lola qué palabras debía usar si le robaban la cartera en el mercado pensó por un momento y luego sorprendió a su interlocutora al no responder con una respuesta de libro de texto (como “¡Alto!” o “¡Socorro!”), sino con “Bueno, usted debe gritar ¡Longo sucio, hijo de puta!”.

85 En Cuenca 32 de los 34 informantes de Brownrigg (1972: 71) identificaron una mujer afroecuatoriana de Esmeraldas como chola (1972: 71). En su libro sobre la raza en los Andes Deborah Poole (1997: 96) citó a los escritores de viajes del siglo XIX que describieron a las vendedoras de Lima como ‘mulatas’ y ‘cholas’.

A pesar de los orígenes europeos de la chola cuencana, supuestamente irreprochables, cada cuencano de clase media o alta con quien hablé fue enfático en que nadie de una ‘buena’ familia podría casarse con alguien relacionado con una chola. Como un expatriado cuencano me explicó por correo electrónico antes de que yo fuera allá:

Todo el mundo en Cuenca le dirá lo orgullosos que están de sus cholos cuencanos. Pero deje que uno de sus hijos lleve a casa una chola como mujer con la que se quiere casar y ese morlaquito [término usado para los cuencanos] se encontrará afuera en el frío. Entonces no oírán nada sobre las hermosas tradiciones de las cholos.

Cuando pregunté a mi casera cómo respondería si unos de sus hijos o hijas quisiera salir con el hijo de una chola respondió sin vacilar: “Mijo, ¿por qué te metes con esa longa?”.

Entre los ecuatorianos blancos, la diferencia entre indígenas y cholos desaparece por completo cuando se vinculan o comparan —incluso hipotéticamente— con los blancos. Los turistas tampoco distinguen a las mujeres del mercado de Cuenca de las indígenas. La literatura de viajes sobre la ciudad está generosamente salpicada de referencias a las cholos y también es confusa en cuanto a si la chola es, o no es, indígena. Algunos autores identifican las ‘cholos’ de Cuenca, como las de otros lugares, como de raza mezclada. A veces añaden una nota aclaratoria explicando que una chola es más indígena que una mestiza o que es una “mestiza en la que predomina lo indígena”. Alternativamente, las mujeres del mercado pueden ser descritas como indígenas ‘arruinadas’ o ‘contaminadas’ por la exposición a la vida de la ciudad. De pie en medio de la congestión y la suciedad de la ciudad han perdido la pureza y nobleza asociada con los americanos nativos pero rodeadas de pollos muertos o papas sucias, productos de manos indígenas, escasamente han alcanzado la blancura racial a cambio.

Cholas y cholos

Los significados de la palabra ‘cholo/a’ parecen irremediablemente confusos en su mezcla de lenguaje biológico y cultural y en su infinita variación regional. En 1977 Pierre van den Berghe y George Primov publicaron *Inequality in the Peruvian Andes: class and ethnicity in Cusco* (*Desigualdad en los Andes peruanos: clase y etnicidad en Cusco*), que se convertiría en uno de los estudios más citados sobre la etnicidad en los Andes. Usando criterios objetivos, en especial la lengua y la ropa, los autores trataron de evitar la confusión de terminologías étnicas usadas por los académicos y los peruanos comunes y corrientes. Para hacerlo favorecieron una dicotomía simple: todos los cuzqueños eran indígenas o mestizos. Solo dos tipos de personas derrotaron su intento por imponer orden sociológico. Uno de

ellos era un pequeño grupo de intelectuales de izquierda que deliberadamente usaba trajes indígenas como una declaración política y aprendió un quechua altamente académico. Para los autores este pequeño grupo era un problema solo superficialmente: el alto estatus social de sus miembros hizo que la idea de clasificarlos como indígenas fuera absurda, a pesar de sus pretensiones lingüísticas y de indumentaria. En retrospectiva la disposición de los autores a echar por la borda su propio aparato analítico (diseñado para superar los prejuicios raciales) a favor de un conocimiento de ‘sentido común’ es muy reveladora. Pero en ese momento el enigma planteado por los intentos de los estudiantes por hablar quechua y usar ponchos se consideró intrascendente.

Un problema más significativo fue planteado por “una gran clase de mujeres... a menudo referidas como cholas... que son urbanas de acuerdo con la definición peruana y que, con frecuencia, participan en el comercio del mercado” (Berghe y Primov 1977: 120). Estas mujeres contradictorias eran claramente “no indígenas” pero los autores dudaron en clasificarlas como mestizas. A pesar del lenguaje escueto uno casi puede oír la frustración del científico ante un fenómeno que escapa la categorización. Entre los campesinos quechuas de habla indígena y los mestizos urbanos que hablan español había un grupo de personas fundamentalmente urbano e indígena; es bilingüe pero prefiere el quechua, una lengua muy estigmatizada, en vez de la prestigiosa lengua de los conquistadores. Se trata de las mujeres.

En su trabajo van den Berghe y Primov ignoraron el género, asumiendo que todas las categorías étnicas venían en dos sexos, como las especies animales, y que en las discusiones académicas sobre la etnicidad el masculino puede ser utilizado por defecto con seguridad. La anomalía presentada por las vendedoras, entonces, no era solo étnica: empujó a las mujeres a la escena, así fuera momentáneamente, y puso a los hombres en segundo plano. Los autores señalaron, de paso, que solo las mujeres plantearon un problema: sus maridos encajaron fácilmente en los criterios de ‘mestizos’. Pero ellos no desarrollaron esta observación.

Otros autores han abundado sobre la asimetría que el sexo introduce en las categorías raciales. Marisol de la Cadena (1995) citó campesinos peruanos que dijeron “Las mujeres son más indias”. Joel Streicker (1995), en un análisis sutil e incisivo, encontró que la masculinidad blanca y negra era concebida de manera muy diferente en la zona campesina norte de Colombia; más aún, los comportamientos sexuales diferentes en un mismo individuo fueron descritos como blancos o negros. Carol Smith escribió que el género atraviesa las categorías raciales en las mitologías nacionalistas del mestizaje en América Latina que representan “a los hombres españoles/criollos y mestizos [...] [como] activos, depredadores, viriles”; a las indígenas y mestizas como “fértiles, chingadas, desleales”; y a los indígenas como “impotentes, débiles” (Smith 1996: 157). Los estudios de Diane Nelson (1998) y Abigail Adams (1998) señalaron las retóricas sexualizadas de la política racial en Guatemala. Allí los ladinos usan el humor sexual para menospreciar a una mujer

maya, la ganadora del Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, y rumores sobre amoríos de prominentes hombres mayas con mujeres blancas para desacreditarlos.

En los Andes la palabra cholo tiene claras connotaciones de género, como señaló Seligmann (1989:696 y 703-704). Aunque la gama total de significados de cholo y chola puede ser más o menos la misma, de manera que puedan operar, simplemente, como versiones masculinas y femeninas en contextos específicos, el patrón de uso de cada palabra es notablemente diferente. Burkett (citado en Seligmann 1989: 704) capturó una imagen típica del cholo cuando lo describió como “borracho, torpe, dócil y no muy brillante”.

Una de las discusiones más interesantes sobre este sentido despectivo del término fue escrita por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1980), para quien el cholo ejemplifica una patología urbana: un personaje social amargado, desequilibrado y violento, el tipo de anomia de Durkheim inducido por la pérdida de las costumbres tradicionales.

La inflexión femenina ‘chola’ aparece menos en la sociología urbana que en las letras de las canciones cursis: “Ayyyy, mi cholita linda”. La chola del mercado, con su traje tradicional y su canasta llena de frutas y verduras, se ha convertido en un tipo colorido, no muy diferente de la ‘bahiana’ immortalizada por Carmen Miranda.

Como imágenes, entonces, el cholo representa un presente desagradablemente desestabilizado y la chola un pasado que se desvanece pero que es inmutable. Sin embargo, en la vida real las cholas son más fáciles de identificar que sus contrapartes masculinas. En su estudio sobre etnicidad y clase en Cuenca hecho en 1972 Leslie Brownrigg llevó a cabo pruebas en las que pidió a los residentes de la ciudad identificar la etnicidad de las personas a través de fotografías. Sus resultados están sorprendentemente cruzados por el género. Las fotografías de ciertas mujeres —especialmente de mujeres que trabajan en ocupaciones como la venta de pan o la carnicería— fueron identificadas, casi universalmente por sus informantes, como fotos de ‘cholas’ (Brownrigg 1972:77-122). En contraste, solo una fotografía ambigua de un grupo de hombres suscitó la palabra ‘cholos’ —y aún así, la mayoría eligió otros términos: ‘indio’, ‘chato’ (*cfr.* Tolen 1998: 167-229), ‘del pueblo’, ‘de clase baja’, ‘pobre’ o ‘campesino’ (Brownrigg 1972: 84)—. Sin embargo, deseosa de llegar a una recopilación sistemática (y con género neutro) de resultados, Brownrigg (1972: 82-84 y 113-116) colocó esta foto junto con otras de mujeres identificadas como ‘cholas’ en la categoría general ‘cholo’.⁸⁶ Los hombres que aparecen en las otras fotos de su categoría ‘cholo’ nunca habían sido descritos como cholos por los cuencanos.

86 He simplificado sus categorías para mayor claridad. Las categorías reales son grupos con atuendos tradicionales (indios, cholos) y grupos urbanos con atuendos Occidentales (clase baja urbana, clase media, clase alta de estatus ambivalente y nobles) (Brownrigg 1972: xiii ss.). Así, hay dos categorías de cholos, una con atuendos tradicionales y otra sin ellos (‘clase baja urbana’).

Estas respuestas sugieren que para los cuencanos la palabra ‘cholo’ es inadecuada para describir a un hombre desconocido en una fotografía pero llamar ‘chola’ a una mujer desconocida no es problemático. Las maneras informales de tratamiento son diferentes: las personas de clases sociales diferentes se llaman entre sí cholos por burla o por afecto. Esto solo puede suceder, sin embargo, cuando los interlocutores comparten el mismo origen social. En efecto, llamar cholo a alguien del mismo sexo sin temor a ofender afirma una condición racial idéntica y esto contribuye a establecer intimidad.⁸⁷ Pero ‘cholo’ suena diferente cuando se dirige a un hombre pobre: se convierte en una de las peores malas palabras. El padre en la novela de Jaime Bayly (1994) sobre la clase media de Lima utiliza, rutinariamente, cholo y chola para dirigirse o hacer referencia a sus inferiores sociales; el efecto es muy feo. En una escena se enfurece al enterarse de que un anciano vendedor de periódicos vendió a su hijo una revista pornográfica; cuando se dispone a enfrentar al hombre pronuncia las palabras ominosas: “Ya se jodió conmigo ese cholo maricón” (Bayly 1994: 24). Su hijo horrorizado, temeroso de que su padre golpee al viejo, escucha el epíteto correctamente: como denigrante y amenazante.

He sacado palabras como cholo y chola de las paredes del museo y de los libros de texto de antropología y las he llevado a las calles. Aunque pretenden describir lo que vemos cuando miramos a alguien en realidad dicen más sobre cómo hablamos a —y sobre— los demás. No son descripciones ambiguas; son instrumentos multivocales de relaciones sociales. En un contexto ‘cholo’ expresa desprecio; en otro establece intimidad; en un tercero promete violencia. Este lenguaje une y separa. Las tensiones sexuales y de género separan las palabras: chola y cholo ya no significan lo mismo. Esta volatilidad hace que estos términos sean inapropiados como categorías fijas para las ciencias sociales. Pero las mismas cualidades las hacen herramientas perfectas para las mujeres del mercado de frutas y verduras, que habitan un mundo social tan móvil —y tan desigual— como el universo lingüístico trazado por las palabras cholo y chola.

Actuando

Hace tiempo una anciana del mercado de Ambato me ofreció, con gran ceremonia, una pequeña manzana arrugada de su árbol. Comiendo su pulpa demasiado blanda y sintiéndome como un personaje de un cuento de hadas me pregunté lo que significaba. Conmovida por nuestra conversación, por alguna razón, de pronto sacó la manzana de atrás de los bienes que tenía en exhibición; dijo que era demasiado valiosa para venderla. No entendí: criada en el frío norte, todavía

87 El uso de términos raciales entre amantes, un fenómeno común en Latinoamérica, merece atención.

no me había dado cuenta de que las manzanas son poco comunes en los trópicos, donde son difíciles de cultivar.

Recuerdo Ambato, una gran ciudad de rápido crecimiento en medio de la sierra ecuatoriana, sobre todo por los gases de escape de los camiones y por el ruido del tráfico. No obstante, la llaman ‘la ciudad de las frutas y las flores’, una frase destinada a evocar los encantadores barrios donde viven los ricos y los grandes y activos mercados de frutas y verduras del centro de la ciudad. Más especialmente, el nombre recuerda el hecho de que en las amplias llanuras que rodean esta ciudad es posible cultivar frutas y flores de origen europeo —como manzanas—. Ambato está a menor altura y es más caliente que los pueblos indígenas de las tierras altas, encaramados en las altas laderas de las montañas, donde solo pueden sobrevivir productos nativos, como la quinua y la papa, y unos pocos importados resistentes, como las ovejas y la cebada. Ambato está más arriba y es más fría que las selvas de las tierras bajas, calientes y húmedas, donde viven los primitivos y los animales salvajes y donde solo crecen frutas tropicales. Esta ubicación templada se asocia con la civilidad: evoca a Europa y a la blancura racial. La mujer que me dio la manzana creía que su sabor podría comunicar esta identidad. Con ella me impartiría algo de su identidad racial, encarnada en su apellido español, su chal peludo de croché —y el cálido patio soleado de su casa con su árbol de manzanas—. Con esta manzana, creo, esperaba disuadirme de mi decisión de ir a vivir con los indios en las frías colinas polvorientas donde el único fruto es la dura cereza nativa llamada capulí.⁸⁸

Manzanas de Ambato, ajo de Riobamba, trago de Angamarca: los productos de cada región tienen cualidades especiales. En su materialidad estos alimentos producen una impresión sensorial: son duros o blandos, pesados o livianos, apuestos o dulces —y también lo son las personas que los manejan—. Para los ojos y las narices de sus clientes las mujeres del mercado son tan fuertes o delicadas, perfumadas u olorosas como sus mercancías. Sentado en una taberna en una fría ciudad de las tierras altas el narrador del libro de José María Arguedas, *Los ríos profundos*, escucha las voces de las mujeres que venden trago y se acuerda de “otro paisaje”: “el país cálido” de altitudes más bajas, donde crece la caña de azúcar. Cuando las mujeres cantan los huaynos⁸⁹ de su infancia él oye “La lluvia pesada y tranquila que gotea sobre los campos de caña” (Arguedas 1958: 69).

La carretera Panamericana que va de Ambato a Quito pasa por Latacunga; justo en las afueras de la ciudad hay un cruce de caminos donde la carretera se encuentra con un gran camino que viene de la costa cálida y húmeda. Cuando los buses interprovinciales disminuyen la velocidad por el semáforo del cruce los vendedores se agolpan alrededor de las ventanas. Las voces gritonas de las mujeres de las

88 Sobre el capulí véanse a Mary Weismantel (1988: 111-112) y Daniel Gade (1975: 161).

89 Un *huayno* es una canción popular tradicional cantada por las mujeres indígenas.

tierras altas claman que tienen *allullas* para la venta, dejando que sus voces permanezcan en los sonidos: “¡Ah-zhzhzhhuuuu-zhzhhhhaaaas!”. La palabra *allulla* significa la región doblemente porque sus dos *elles* enfatizan el *zh* característico del altiplano, muy pronunciado en las provincias centrales. Para los pasajeros aturridos esos suaves y zumbantes *zh*s señalan su llegada a la sierra, tanto como las ráfagas de aire frío que entran al bus. Hace unos años, cuando la economía permitía esas pequeñas indulgencias, todo el mundo bajaba sus ventanas para comprar los pasteles insulsos y desmenuzables, algunos para comer en el lugar y una gran bolsa para llevar a casa.

Para el viajero los lugares, los gustos y las voces se mezclan. Cuando los buses van por las abruptas laderas occidentales hacia Guayaquil se detienen en un cruce de caminos similar en las tierras bajas, donde los pasajeros recalentados y pegajosos compran mangos y caña de azúcar y gaseosas que se mantienen en baldes con hielo que sudan en el calor. El rápido e indistinto español de los vendedores de la costa, que “tragan sus palabras”, es tan rico y suave como el sabor de los mangos. En Latacunga esa *zh* se derrite en el oído como la manteca caliente que se derrama de la envoltura de papel de la *allulla* y por los dedos, tan reconfortante en un bus con corrientes de aire y sin calefacción.

Se puede hablar de esta manera en América del Sur, donde la gente disfruta mezclando sentimentalismo y sensualidad, pero escribir así en inglés es arriesgarse al ridículo —o peor—. Los etnógrafos, ansiosos por negar a los escritores exotistas del pasado, ahora evitamos expresar el disfrute sensual de los lugares donde trabajamos. La antropología, que alguna vez fue la persistente cronista de minucias, ahora evita el registro sistemático de las impresiones sensoriales, acosada por un miedo casi puritano a admitir que son importantes para nosotros. En cambio, los antropólogos simbólicos exponen las implicaciones políticas perniciosas de esas descripciones en las obras de los escritores anteriores. También los antropólogos económicos expresan disgusto por las representaciones convencionalmente románticas, en las que la sensualidad de las frutas y las flores sirve para encubrir las largas horas, el trabajo duro y las circunstancias desesperadas de las mujeres que las venden.

Florence Babb, por ejemplo, comenzó su libro sobre el mercado de Huaraz con una evocación animada y agradable de su primera entrada en el edificio del mercado cuando se topó, sin saberlo, con una celebración en honor a la patrona del mercado pero rápidamente señaló que estas impresiones eran falsas y engañosas. El “conjunto de estímulos a los sentidos” del mercado es solo una “distracción”; la aparición de las vendedoras como “figuras de postal con faldas, sombreros de ala ancha y trenzas largas” desmiente su verdadero significado; “de hecho”, ellas “sostienen la economía nacional del Perú” (Babb 1989: 2).

Esta discriminación entre apariencias y verdades ocultas no es pertinente. Las vistas, sonidos y olores del mercado son hechos materiales, tanto como los aportes que

las mujeres del mercado hacen a la economía peruana. Si algunos escritores han evocado esta experiencia sensorial del mundo material para justificar o excusar la desigualdad lo cierto es que esta evocación fue una parte importante de las visiones alternativas de justicia y libertad que ofrecieron autores como Arguedas. Las relaciones concretas entre la gente y las cosas son, después de todo, el material del que se hacen la pobreza y la riqueza. En los mercados la injusticia se encarna en el conflicto entre la percepción sensorial de la abundancia y el conocimiento de que uno no tiene dinero para comprar. Tampoco podemos ignorar nuestras relaciones sensuales entre la gente —el placer que obtenemos de las voces, el tacto, la vista, el olor de otras personas— porque dan consuelo y sustento, incluso en las circunstancias más terribles.

Babb y Seligmann comenzaron describiendo lo primero que las atrajo a los mercados: mujeres grandes y atrevidas, bullosas y risueñas; una mezcla intoxicante de voces y cuerpos, gente y comida, olores fuertes y colores brillantes. No obstante, como otros etnógrafos, rápidamente se desplazaron a una posición más distante y allí, retiradas del conocimiento sensorial, comenzaron su análisis. Este libro tiene un enfoque distinto porque se sumerge en la evidencia aportada por los sentidos y desde allí construye sus argumentos; porque en los lugares donde las mujeres con polleras venden cebollas y fideos la raza y el sexo se producen a través de colores y texturas, movimientos y voces, tanto como a través de palabras e ideas.

Dando nombre a las mujeres del mercado

Hoy en día la tarea a la que se dedicaron van den Berghe y Primov —fijar y clasificar cada habitante de la antigua ciudad de Cusco por su etnicidad— no solo parece imposible sino francamente tonta. El libro *Inequality in the Peruvian Andes: class and ethnicity in Cusco* (*Desigualdad en los Andes peruanos: clase y etnicidad en Cusco*) está fechado por la idea de que los autores pueden servir como jueces imparciales, evaluadores fríos del desordenado dar y tomar de la vida social desde un punto de vista situado encima de la refriega.⁹⁰ Unos diez años más tarde, en 1989, Linda Seligmann escribiría sobre Cusco de una manera muy diferente: la etnicidad ambigua de las mujeres del mercado de la ciudad ya no era un problema sino, más bien, un antídoto refrescante de las jerarquías sociales embrutecedoras. Sin embargo, también fijó en su lugar a estas mujeres con un nombre: son cholas. En una nota de pie de página Seligmann mencionó que su afirmación contradecía lo que decían las mujeres:

90 El paso del tiempo, por lo menos, expone límites culturales a los reclamos de objetividad de los autores, como cuando un lenguaje que alguna vez estuvo a la moda —la traducción de van den Berghe y Primov (1977: 128) de ‘chola’ como ‘chick’, por ejemplo— ahora nos produce una mueca de dolor.

Las encuestas informales y las observaciones muestran que el término chola rara vez se utiliza como una forma de autoidentificación, salvo en intercambios en broma, cuando es una forma de cariño combinado con condescendencia, o en intercambios de insultos. De hecho, no existe un único término de autoidentificación... por lo que yo sé (Seligmann 1989: 704).

En 1989 las opiniones de las mujeres no debían importar mucho: el trabajo de los científicos sociales era producir una etiqueta étnica, independientemente de la práctica local. Pero hacia 1993, cuando Seligmann publicó su segundo artículo, esa omnisciencia del autor había caído en desgracia y las nociones de hibridez desafiaban la idea de categorías étnicas bien definidas. Ese artículo posterior comienza advirtiendo que mestizo y cholo son “inadecuados” como “descriptores de las categorías sociales”, lo que hace que estas palabras importen no en su utilidad en las ciencias sociales sino en su uso en la cotidianidad de la vida social (Seligman 1989: 188).

Hacia 1996 Marisol de la Cadena iría aún más allá en una crítica indirecta al trabajo anterior de Seligmann. Los científicos sociales se equivocan, dijo de la Cadena, cuando llaman a las mujeres ‘cholas’: puesto que a las vendedoras no les gusta esa palabra y prefieren ser llamadas ‘mestizas’, mestizas es lo que *son*⁹¹. La autoridad para nombrar ha cerrado el círculo: ahora las palabras de los sujetos de la investigación tienen todo el peso que alguna vez se concedió solo a las palabras del científico —incluyendo el poder de desestimar las opiniones de este último—. Sin embargo, al final este desacuerdo entre Seligmann y de la Cadena, como el desacuerdo entre Orta y Wachtel que discutí en el Capítulo 1, presenta una falsa dicotomía. A pesar de su poder para insultar el uso de la palabra ‘chola’ para describir a las vendedoras de frutas y verduras, chicheras, carniceras y cocineras no es una imposición de los antropólogos extranjeros ni la fantasía de los escritores: todo Cusco las conoce como cholas. Pero esta palabra no tiene el poder de definición absoluto que los científicos sociales buscan darle: como van den Berghe y Primov (1977: 128-129) observaron es un término demasiado

91 En el uso de de la Cadena de opiniones de finales del siglo XX para atacar escritores de mediados del siglo hay un elemento de deslizamiento histórico: las mujeres con quienes habló en la década de 1990 querían que las llamaran ‘mestizas’, no ‘cholas’; por lo tanto, sus madres y abuelas debieron haber sentido lo mismo. Sin embargo, hay evidencia para apoyar esta afirmación, al menos indirecta. Martín Chambi, aunque trabajó en el momento más álgido de la historia de amor neo-indigenista con las ‘cholas’ y las chicheras reales e imaginadas, no etiquetó a la mujer de la chichería como ‘chola’: ella era, en cambio, una ‘mestiza de Cusco’. Chambi, íntimo de los intelectuales pero de origen humilde y no de élite, sin duda era más consciente del punto de vista de las mujeres que los jóvenes que escribían poemas en su honor. De igual manera, Condori y su mujer, Asunta Quispe, cuzqueños de clase obrera, nunca usaron la palabra ‘chola’ para describir a las mujeres del mercado, a las chicheras o a cualquier otra mujer de clase obrera. Como dos residentes mayores de Cusco hablando en la década de los setenta proporcionaron un puente histórico entre los escritores que criticó de la Cadena y las entrevistas que ella hizo.

cargado como para servir de descripción objetiva de alguien. Lo que se necesita es un marco analítico que abarque todos estos puntos de vista.

Podríamos comenzar por preguntar cómo se llama a sí misma la gente en los mercados, ya que todo el mundo está de acuerdo en que no utiliza ‘chola’ de esa manera. Las mujeres del mercado y sus colegas se identifican entre sí con metonimias: términos que identifican a las mujeres por las cosas que venden, la ropa que usan o el lugar donde trabajan. Las vendedoras se llaman *vivanderas*, que viene de la palabra víveres; *fruteras* si venden fruta; *verduleras* si venden verduras; si trabajan fuera de la plaza pueden ser llamadas *placeras*. Las mujeres que usan la ropa distintiva de las vendedoras del mercado son llamadas *de pollera*, en contraste con las mujeres con ropa ‘Occidental’, que son *de vestido*. Todos estos términos se centran en aspectos materiales de la vida de las mujeres y les dan los nombres de las cosas que las rodean. Las vendedoras categorizan a sus clientes de forma parecida, como cuando Teófila, una vendedora de frutas, explicó a de la Cadena que:

[...] las mujercitas [indígenas] nunca comen pollo; en ocasiones especiales compran menudo [...] En febrero, cuando su cosecha se acaba, compran puñados de papas [...] Las mestizas compran carne de segunda o tercera categoría, maíz, trigo, chuño, papa, cebolla. Las damas [señoras] compran pollo, carne de primera, papas y frutas del valle. Los “gringos” [los trabajadores extranjeros de las instituciones de desarrollo] compran un montón de frutas, verduras y pollo (de la Cadena 1996: 135).

Estas referencias aceptadas sobre la vida material del mercado —sus espacios físicos, los alimentos que se venden, la ropa usada por sus habitantes— contrastan, bruscamente, con la escritura etnográfica reciente, para la cual las descripciones físicas están moralmente en bancarota o son engañosas. Los antropólogos, paralizados por las desacreditadas políticas de la mirada, se han vuelto reacios a analizar lo que ven. Una breve historia de la manera como los científicos han visto a las mujeres del mercado parece validar esta desconfianza.

Los estudios sobre la raza en los Andes a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, como el de 1908 de Chervin sobre la antropología física de Bolivia, fueron explícitamente visuales: los científicos y los aficionados compilaron enormes catálogos fotográficos de ‘tipos’ humanos que, inevitablemente, incluían fotos de mujeres etiquetadas como ‘cholas’ (Poole 1997: 134-137). La fabricación de estos curiosos artefactos fue motivada por una especie de *escopofilia* el deseo de examinar el cuerpo no blanco. Al igual que sucedió con la pornografía, el desarrollo de esta práctica fetichista fue posible por la nueva tecnología de la fotografía.⁹²

92 El término *escopofilia*, que deriva de *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, fue popularizado por Laura Mulvey (1975: 6-18).

Un siglo más tarde todavía definimos nuestros proyectos contra aquellos académicos anteriores, cuyas creencias ahora encontramos repelentes. Un ejemplo de ello es la insistencia de van den Berghe y Primov en 1977 de que la raza no importaba en los Andes y su olvido deliberado de los detalles fenotípicos que obsesionaron a Chervin. Sin embargo, estos antropólogos siguen siendo observadores: escudriñaron agudamente la ciudad de Cusco, desestimando lo que sus residentes dijeron de sí mismos a favor de lo que sus ojos les dijeron. El contraste entre su enfoque y el de de la Cadena es profundo porque en los años comprendidos entre 1977 y 1996 la etnografía se impregnó de la sensibilidad dialógica defendida por James Clifford y por otros (Clifford y Marcus 1986).

De la Cadena registró lo que dijeron las vendedoras del mercado pero no cómo lucían ni las cualidades materiales de su habla y de su gesto. A diferencia de los académicos anteriores ella dio a las declaraciones de las vendedoras más peso que a cualquier otra evidencia: cuando dijeron que no les gustaba la palabra 'chola' acusó a los neo-indigenistas de racismo y misoginia. La otra pieza de evidencia en contra de los intelectuales de Cusco fue su predilección por representar los cuerpos y las voces de las cholas reales e imaginarias: su atención a las cualidades físicas de estas mujeres fue motivo de sospecha.

Su caso es convincente. Pero si los científicos extranjeros y los románticos nativos disfrutaron mirando a las cholas demasiado, y por las razones equivocadas, no rectificamos sus errores si nos negamos a mirar. La localización anómala de las mujeres del mercado en el mapa social podría parecer una proyección de las élites y de los foráneos pero también es producto de lo que las mujeres del mercado hacen y dicen. En los testimonios recogidos por de la Cadena las vendedoras insistieron en los temas de alimentación, vestido y habla. Para ellas, a diferencia de la antropóloga, esos temas también hablaban. Mientras las mujeres hablaban con ella estaban dando más de un tipo de testimonio: aunque rechazaran la idea de que eran cholas de manera tan enfática en su discurso referencial podían haber estado diciendo algo muy diferente en las declaraciones indiciales hechas por sus polleras y sus sombreros.

Trajes y acentos

Las mujeres del mercado impresionaron a van den Berghe y Primov como étnicamente anómalas debido a dos cosas: la ropa y el lenguaje. Los esfuerzos de otros antropólogos para definir la categoría racial indeterminada de las cholas también están repletos de referencias al traje y al habla. A menudo la indumentaria figura como una metáfora en sus escritos, como cuando Isbell se refirió a quienes no se han 'quitado' la identidad campesina. Cualquier análisis de las categorías étnicas en los Andes comienza, inevitablemente, detallando las diferencias de indumentaria entre ropas indígenas y blancas en una región particular. El contraste en las faldas, aretes, chales y peinados

debe catalogarse con precisión, antes de que el lector pueda comprender cómo es que el vestido de la chola expresa un estatus racial indeterminado.

En Latacunga los indígenas usan el pelo en una sola trenza, el *buangu*, atada con cintas tejidas hasta que es tan rígida como un palo.⁹³ Las mujeres blancas, en contraste, se cortan el pelo y van a una peluquería, si pueden, o lo tratan en casa con botellas y cajas de productos químicos comprados en la tienda. El peinado de la chola se diferencia de ambos: el estereotipo de la mujer de pollera dice que lleva el pelo en dos trenzas unidas con hilo en el extremo inferior. Este sistema tripartito —permanentes, trenzas, *buangus*— es, en gran medida, invisible para los foráneos pero conocido por cualquier residente de la zona.⁹⁴ Las variaciones del patrón son comunes y muy expresivas. Cuando las mujeres blancas se visten como ‘cholas’ en los desfiles cívicos las trenzas falsas son una parte esencial de su vestimenta —y tema de mucha risa y tontería—. ⁹⁵ Una indígena puede trenzarse el pelo para ir a vender al mercado (aunque a menudo opta por una trenza, en lugar de dos) mientras que una mujer urbana del mercado que vende, principalmente, a clientes blancos puede tener el pelo cortado y rizado. La gente se da cuenta: la primera vez que una vendedora aparece con su nuevo peinado sus compatriotas con trenzas pueden desdeñar el cambio como una afectación y una afrenta.

También los estilos de habla indican la raza y la clase de una persona, como aprendí. Después de pasar un tiempo en Zumbagua mi voz, acento y entonación al hablar español comenzaron a parecerse a los de un quichua-hablante. Cuando la gente me veía —obviamente una gringa— le parecía históricamente divertido⁹⁶ pero en una ocasión supe lo que puede significar sonar como un indio. Fui invitada a la casa de una quiteña rica y cuando llegué en su casa me encontré con las paredes altas y las puertas cerradas que se vuelven necesarias por las grandes tasas de criminalidad de la ciudad. Cuando hablé con vacilación por el citófono mi anfitriona me interrumpió con dureza y me dijo que me fuera inmediatamente y no volviera nunca. Al escuchar mi torpe español con inflexiones quichuas me había confundido con una empleada que había despedido hacía poco y que volvía a pedir otra oportunidad.

93 Véanse ilustraciones en Weismantel (1998: 114) y Miller y Rowe (1998: 191).

94 Para un ejemplo similar de Bolivia véase la descripción que hizo Susan Paulson de una mujer que cambió su apariencia de ‘campesina indígena’ a ‘vendedora urbana’ por medio de, entre otras cosas, la modificación del trenzado de su pelo (este capítulo).

95 Véase a Ackerman (1991) para una discusión similar sobre Perú.

96 Una vez tomé un taxi en Guayaquil con mi amigo y colega estadounidense, el arqueólogo Tom Aleto. Él y su esposa habían estado haciendo trabajo de campo en una isla y habían adquirido el fuerte acento costeño de los pescadores que vivían allí. Cuando los dos empezamos a dar indicaciones —yo hablando como una indígena quichua-hablante de las montañas y Tom como un montubio de las islas— el taxista empezó a reír tan fuerte que tuvo que parar a un lado de la carretera. “La gringuita longuita y el gringo montubio”, continuó diciendo con incredulidad.

El habla de las cholas, se dice, no es ni indígena ni blanca. Brownrigg describió a las mujeres que tienen “puestos permanentes” en los mercados de Cuenca como poseedoras de “un patrón característico del habla, un español con errores gramaticales y tono alto” que evoca el “falsete estilizado” del quichua hablante monolingüe (1972: 95)⁹⁷. Pero, señaló, las cholas de Cuenca no hablan como lo hacen los indígenas: “Un indígena, cualquiera que sea su vestimenta o sus costumbres, habla español con un acento quechua muy pronunciado [...] distinto del habla de los cholos de la ciudad”, mientras que estos últimos, cualquiera que sea su ropa u ocupación, “comparten el acento con sonsonete de Cuenca” (Brownrigg 1972: 107) (como en otras partes, generalizó una observación sobre las mujeres en una declaración sobre los ‘cholos’).

En las tierras altas del sur las criadas de las casas de la élite alguna vez fueron famosas por su ropa elegante —y su habla aristocrática—. Brownrigg, que estaba en Cuenca a finales de la década de los sesenta, entrevistó a las mujeres que trabajaban en las ‘casas grandes’ de la ciudad:

Las criadas de hogares aristocráticos, cuyo vestuario de chola es casi un uniforme de su ocupación, pueden imitar el habla de las mujeres de la clase alta, otro español ‘cantado’ distintivo. La gentileza en el habla y las costumbres de esas criadas tradicionales es verdaderamente encantadora. Se dice que su habla es bailable, como el de las mujeres de la clase alta. “Cuando habla una cuencana la gente se pone a bailar” (Brownrigg 1972: 107-108).

Las prendas de vestir y el habla distintivos de las cholas extasiaron a los poetas y a los filósofos. Moisés Sáenz habló con admiración de la chola que “canta a medias en español y a medias en quechua” y de “sus enaguas mullidas de colores hirvientes”. Los poetas de Cusco alabaron “sus faldas redondas y su blusa de percal”, “sus dos trenzas” como “dos víboras a lo largo de la espalda”, “sus catorce faldas y su chal de lana pura”. En Cuenca también se escribieron versos sobre los aretes de perlas y filigrana de la chola; sus enaguas bordadas, ‘incendiarias’ en su efecto sobre el poeta tanto como en su brillante tonalidad; y, por supuesto, el sombrero hecho de toquilla, “inclinado hacia un lado como si guiñara” a su admirador, su blancura “que convierte su cara marrón en una flor” (de la Cadena 1996: 126-26; Sáenz 1933: 275, citado en de la Cadena 1996: 140)⁹⁸.

97 Este comentario me sorprendió porque para mí el lenguaje de las mujeres del mercado de Cuenca no tenía cadencia ni sintaxis quichua. No puedo decir si esta diferencia refleja cambios en la región, el tiempo más corto que pasé en la zona o las comparaciones implícitas que podíamos haber estado haciendo (Brownrigg con el español de clase media, yo con el español fuertemente influenciado por el quichua de la sierra central).

98 Las referencias sobre Cuenca provienen de los poemas de Darquea *Florista cuencana* y *Chola cuencana* (Lloret 1982: 272-276).

Estas frases evocadoras señalan la insuficiencia de las descripciones científicas sociales, sobre todo las que caracterizan el estilo chola como una simple mezcla de indígena y blanco. La ropa de las mujeres del mercado, sin duda, toma prestados los artículos de estos otros vocabularios. En Latacunga, en la década de los ochenta, algunas mujeres aseguraron sus faldas con una faja, como las indígenas, y cubrieron la mitad superior de sus cuerpos con el chal de croché de una mujer blanca. Pero los elementos más destacados al vestirse de pollera fueron los artículos que no se encuentran en la ropa de otras mujeres, indígenas o blancas: los sombreros distintivos, las joyas especiales. Incluso sin estos elementos específicos la ropa de la mujer de pollera es demasiado dramática para impresionar al espectador como una mera confusión de identidades prestadas; es inconfundiblemente *sui generis*. Lo que hace distintiva la ropa de las vendedoras en algunas regiones es el exceso: donde todo el mundo lleva sombrero ninguno es tan alto y blanco ni tan pequeño y curvilíneo como el de la chola; donde las mujeres indígenas también usan pollera la de la mujer del mercado es más grande, más brillante, más corta, con más capas.

Las tiendas cerca del mercado en Cuenca exhiben chales teñidos con tonos brillantes, casi psicodélicos, de color rosa o verde pálido, y faldas de lana gruesa en tonos aún más brillantes. Me detuve en una tienda para admirar unas diminutas polleras plagadas de lentejuelas hechas para el Niño Dios. Antes había visto esta forma distintiva de travestismo ritual en Baños. Entre la ropa en exhibición en el santuario había regalos enviados por adoradores de la sierra sur: conjuntos finamente hechos de faldas bordadas y sombreros de paja para la Virgen y el Niño. En Cuenca la dueña de la tienda y su hija eran amables y locuaces; iban de vestido pero me mostraron a su joven costurera, que llevaba una pollera fastuosa, como las que estaban para la venta.

La pollera, a pesar de ser una prenda ‘tradicional’, es muy susceptible a las tendencias de la moda, como las prendas indígenas: a principios de la década de los ochenta los paños de terciopelo y de felpa se pusieron de moda en los chales de las mujeres de Zumbagua pero no sucedió así unos pocos años más tarde. En 1981 Sofía Velásquez “explicó los atributos de la pollera ideal para una fiesta” a los Buechler (1996). De acuerdo con la moda del momento en La Paz una pollera debía ser “hecha de ‘chinchilla’, un terciopelo acrílico grueso y con textura [...] Debido al espesor del material una pollera así tenía que ser cosida a mano con tres pliegues, en vez de los habituales cuatro”. También la joyería de la chola tenía sus ‘complejidades’ en las que las mujeres deben ser ‘iniciadas’. Los pesados aretes de perlas con motivos florales eran decorativos pero también eran importantes marcadores de prestigio; las mujeres invertían sus ahorros en ellos, confiadas en que mantendrían su valor más que la moneda boliviana, propensa a la inflación (Buechler y Buechler 1996: 7).

Los sombreros, incluso más que las polleras y los aretes, identifican a sus portadoras como listas para comerciar. Los bocetos de viajero del siglo XIX muestran

vendedoras que usan *toques* enormes y llamativos⁹⁹. Actualmente todavía llaman la atención el sombrero de copa alto y blanco de Cusco, el ‘sombrero de paja toquilla’ de Cuenca y el diminuto ‘sombrero hongo’ de las pazeñas. Para los entendidos la calidad del sombrero de una mujer marca su éxito en su comercio. En Cuenca un famoso fabricante de finos sombreros de paja tiene dos salas de exposición: una tienda a nivel de la calle que tiene los sombreros rígidos y pintados de blanco que gustan a las cholas y un estudio en el piso de arriba que atiende turistas, donde los sombreros son suaves y de color paja. Pero su aprendiz me confió que la habitación de la planta baja es poco frecuentada porque cada vez son menos las mujeres que pueden darse el lujo de comprar sombreros de esa calidad.

En Bolivia la chola paiceña no usa cualquier sombrero hongo sino un borsalino auténtico¹⁰⁰. Los estilos de sombreros también cambian, como descubrieron los Buechler en 1975, cuando decidieron comprar trajes de chola para sus hijas y recibieron otra lección de Sofía. “El sombrero, aprendimos, tenía que ser de color gris claro para corresponder a la última moda chola; la corona tenía que ser alta y el sombrero relativamente pequeño de manera que pudiera ser usado en un ángulo desenvuelto y con el pelo peinado hacia atrás, mostrando la parte alta de la frente” (Buechler y Buechler 1996: 7).

Las primeras descripciones de la ropa de las vendedoras del mercado que aparecen en mis notas de campo son de Latacunga, donde vi la fiesta de la Mama Negra, que describo en el Capítulo 6. El festival es patrocinado por las mujeres del gran mercado de El Salto, que marchan junto a los artistas disfrazados durante el desfile por las calles de la ciudad. Los trajes de los artistas eran llamativos, sin duda, pero el atuendo festivo de las patrocinadoras también atraía la atención. Sus sombreros eran nuevos, el fieltro cuidadosamente cepillado, con pequeñas plumas vistosas que sobresalían de los cintillos. Sus faldas hasta la rodilla estaban recogidas en pliegues filosos y bordados en la parte inferior con hilos metálicos; sus enaguas, con colores y bordes contrastantes, se asomaban por debajo. Encima llevaban blusas brillantes, suéteres acrílicos peludos y chalets con flecos largos y sedosos.

Quince años después Stephen y yo vimos mujeres con pollera marchando en otro desfile, el Paso del Niño en Cuenca. Los colores y las telas eran mucho más exuberantes: las polleras eran canario amarillo, naranja brillante o escarlata y los sombreros de paja eran deslumbrantemente blancos, altos y rígidos y añadían varios centímetros a la altura de las mujeres. Lo más bello de todo eran los chalets

99 Véase, por ejemplo, la ilustración sin identificar en la carátula de Larson y Harris (1989) y las estupendas ilustraciones bolivianas en Rivera (1996).

100 En una de las ironías del mundo postcolonial el borsalino ‘italiano’ ya no se hace en Italia: cuando los hombres italianos dejaron de usar sombreros la fábrica cerró sus puertas en Europa y trasladó sus operaciones al altiplano, el hogar de miles de clientas leales (Canavesi de Sahonero, citado en Gill 1994:105).

teñidos, muchos de ellos antigüedades traídas para la ocasión y llevados con orgullo y ceremonia. Los diseños tejidos bicolores eran de aves, animales o flores; otros patrones más elaborados —incluyendo cestas de frutas, letras y números que representaban nombres de lugares y fechas y el escudo de la bandera ecuatoriana— habían sido anudados en largos flecos. Los chales más nuevos eran verde pálido o rosa fuerte; los más viejos eran de color azul pálido; en algunos los diseños anudados se habían recogido con hilos metálicos de colores brillantes¹⁰¹.

En ambos desfiles me llamaron la atención los pies. A diferencia de las mujeres blancas en los Andes, que se tambalean en lo alto de tacones de aguja en colores del arco iris, las vendedoras llevaban zapatos de charol oscuros, pequeños y elegantes, de un estilo severo y casi masculino¹⁰². Era evidente una vanidad femenina, no obstante, porque estos eran los zapatos más diminutos posibles en los que cabían los pies de una matrona corpulenta. Sus faldas dobladas en la rodilla, permitían una exhibición coqueta del tobillo y la pantorrilla, y creaban un desequilibrio entre las mitades superiores de sus cuerpos, pesadamente vestidas, y sus piernas.

En esas ocasiones vimos mujeres de pollera vestidas con sus mejores galas pero incluso en los días ordinarios la ropa de las mujeres del mercado llama la atención —como sus voces—. Las vendedoras de productos diferentes tienen su llamado musical distintivo, entre ellos el de la vendedora de allulla. Cuando fui por primera vez a la región me quedé en un pequeño hotel en Salcedo con vista al mercado. Cada mañana, mucho antes del amanecer, empezaba a escuchar las diferentes llamadas de los vendedores. “¡Escooooobas! ¡Escooooobas!”, retumbaba un hombre que caminaba por las calles; su voz se hinchaba y se desvanecía mientras pasaba bajo mi ventana: “¡Escobas! ¡Escobas!”. Las mujeres que vendían chochos llegaban más tarde y se establecían en un lugar; su voz era dulce y burlona: “¡Chochos! ¡Chochos!”, gorjeaban¹⁰³.

Sáenz gustaba de la chola porque “habla en voz alta, con un poco de vulgaridad”. De hecho, las mujeres del mercado tienen fama de ser bullosas y agresivas verbalmente. A veces este atributo ha sido exagerado. Aunque las vendedoras del mercado andino están dispuestas a participar en una pelea verbal cuando se les ofrece la oportunidad son parte de un mundo cultural de las tierras altas que destaca por una actitud tranquila y cerrada, estereotípicamente descrita como ‘melancólica’. En muchos mercados las conversaciones realmente serias sobre los precios toman la

101 Sobre estos chales véanse a Miller (1990) y Meisch (1998: 254-262). En Lynn Meisch véanse las ilustraciones de la página inicial, figura 14, y de las páginas 157 (figura 244) y 259 (figura 246).

102 Las descripciones de las cholitas en épocas anteriores decían que usaban tacones altos—quizás porque en esa época las mujeres blancas no lo hacían—. El estereotipo de la chola, antes y ahora, es el de una mujer dispuesta a gastar dinero en sus zapatos.

103 Cuando están cocidos los chochos parecen frijoles, excepto que no se desintegran. Hervidos y salados son un alimento popular en la calle, especialmente si se consumen con granos de maíz tostado y/o una salsa caliente fresca preparada con cilantro.

forma de negociaciones tranquilas e insistentes, casi secretas. Un cliente va una y otra vez a un puesto, espera hasta que no haya otros clientes y murmura su mejor oferta o una vendedora persigue por la calle a un comprador reacio, tirando de su ropa y murmurando en su oído. En Zumbagua las vendedoras más bullosas no son las mujeres de las tierras altas sino los vendedores de pescado de la costa que:

[...] gritan y vociferan a los transeúntes [...] engatusándolos, amenazándolos, rogándoles y burlándose de ellos para que compren. Mantienen un tono de venta constante y duro y tratan, con sus salidas bulliciosas e irreprimibles, de obtener una réplica de los indios de voz suave que desprecian (Weismantel 1988: 75).

Estas voces hacen mucho ruido en conjunto: la experiencia auditiva del mercado es un bullicio desorientador de gente hablando, susurrando, riendo y gritando; un zumbido constante puntuado por voces más fuertes. Collier y Buitrón (1949) escribieron sobre un sujeto que vieron en Otavalo, un “ventrílocuo cuyo muñeco ríe y habla con el público mientras vende una medicina maravillosa garantizada para cerrar cualquier herida”. Pablo Cuvi señaló “los gritos de una mujer que vendía el Almanaque Bristol que muestra la luna nueva y la luna vieja” (1988: 50) en el mercado de Latacunga. Shukman ofreció un recuerdo evocador de su llegada a La Paz. Llegó en la oscuridad, acercándose desde la distancia: la ciudad se manifestó, primero, a través de los “gritos de los vendedores y compradores en las calles” que caían en sus oídos “en voz alta” y “gruesa”. “Incluso sin verla”, comentó, “podía oír que La Paz es el mayor mercado permanente en el Altiplano” (Shukman 1989: 111).

Las interacciones individuales en los mercados pueden ser animadas. Acostumbrada a hacer trabajo de campo en comunidades indígenas como Zumbagua, donde puede ser difícil iniciar conversaciones con extraños, no estaba preparada para las mujeres del mercado de Cuenca, que no me tenían miedo y estaban dispuestas a decir lo que pensaban. Cuando dije a las mujeres a quienes compré fruta que no tenía licuadora —el electrodoméstico favorito de los suramericanos— no solo expresaron asombro sino desprecio. Después de reprenderme con energía y de atacar a los desconsiderados terratenientes de Cuenca que afirmaban que un apartamento sin licuadora podía considerarse amueblado me interrogaron, exhaustivamente, sobre el contenido de mis cocinas, tanto en Cuenca como en Estados Unidos.

En diciembre, cuando llevé las fotos que había tomado en julio, las mujeres jóvenes me las arrebataron impetuosamente de las manos, empujándome y llamando a las otras para que vinieran a verlas. Una mujer mayor del mercado, curiosa por ver lo que estaba causando tanto revuelo, bajó majestuosamente desde su puesto y tendió la mano hacia las fotos. La banda de muchachas se calmó de inmediato, dándole todo el respeto que yo no había merecido. Una vez que miró, sonrió y asintió con aprecio como si fuera una reina también comenzó a gritar a otras mujeres mayores en todo el

edificio, informándoles sobre lo que había visto: “¡Ella tomó una foto de las hermanas Orellana! Y una de la pobre Blanca Mendoza, que ahora está en el hospital”.

La mujer del mercado tiene una presencia singular en cuanto a la ropa y el lenguaje. Como las palabras audazmente impresas en un anuncio o los colores chillones de un disfraz de artista de circo esta es una exhibición diseñada para destacar entre la multitud. A menudo las mujeres del mercado de frutas y verduras pueden verse mostrando, actuando, tratando de atraer a una multitud. “Las vendedoras y las clientas transforman los intercambios privados en espectáculos públicos para ganar la simpatía, el apoyo y, a veces, el escarnio de la gente”, señaló Seligmann (1993: 189). El ambiente es el de un teatro, no de un museo o un laboratorio, y es en las teorías de la actuación, no en las tipologías raciales ni en los catálogos de tipos étnicos, donde voy a encontrar la manera de interpretar el lenguaje, la ropa y los gestos que se encuentran allí.

Actuando la raza

La palabra *performance* trae de inmediato a la mente los influentes escritos de la filósofa feminista Judith Butler. La teoría de la performatividad de Butler, que primero expresó en su libro de 1990 *Gender trouble (El género en disputa)*, se extendió por las humanidades y las ciencias sociales con la fuerza de un vendaval. Derribó construcciones anticuadas de la etnicidad, como la de van den Berghe y Primov, y dio nueva vida a las políticas de la identidad, ahora entendidas como un combate de tácticas y maniobras, retórica y juego más que de esencia y ser. La identidad, señaló Butler, no es un hecho epistemológico sino una *performance* continuo de improvisación que toma forma a través de los “actos mundanos de significación de la vida lingüística” (1990:144). Estos actos, no el lenguaje, son lo que importa porque el lenguaje no es “un medio exterior [...] en el que vierto un yo”: no hay una identidad estable y singular detrás de las representaciones.

El trabajo de Butler se basa en el de teóricos *queer* anteriores que quedaron fascinados con el comportamiento de género destinado a engañar: el travestismo¹⁰⁴. Estos análisis recuerdan, extrañamente, las discusiones antropológicas sobre las cholas; al depender tan fuertemente de pistas relacionadas con la vestimenta los etnógrafos, sin saberlo, hacen eco del lenguaje del travesti. Los antropólogos que quieren explicar lo que significa la chola comienzan describiendo los artículos de vestir y las maneras que distinguen a una indígena de una blanca, como lo hice anteriormente al describir los estilos de peinados. También el travestismo parte

104 Esta es una literatura enorme. Véase, especialmente, a Tyler (1991, 1998) para un panorama minucioso y discusiones incisivas de la literatura teórica sobre ‘pasar como’ (*passing*) y ‘cruzar’ (*crossing*); Garber (1992) para un estudio animado del travestismo; y Newton (1979) para un importante estudio pionero del travestir (*drag*) por una antropóloga.

de un vocabulario familiar que permite a los espectadores leer un cuerpo vestido como hombre o mujer: no puede haber un cruce si no hay líneas para cruzar.

Las primeras lecturas sobre travestismo destacaron el contraste entre lo que se ve (el género del vestido) y lo que se oculta (el sexo del cuerpo). También las descripciones de las cholas refieren a un cuerpo indígena incompletamente disfrazado de blanco. Pero los teóricos del género se han vuelto más matizados en sus análisis de la diferencia entre ‘pasar como’ (*passing*) y ‘travestir’ (*drag*), una distinción útil cuando se piensa en las cholas. ‘Pasar como’ (*passing*), ya sea en términos raciales o sexuales, es un acto de significación que intenta engañar al espectador para que lea de manera equivocada la relación entre la ropa y el cuerpo; si tiene éxito puede que el error nunca sea descubierto. En los Andes, donde el prejuicio contra los indígenas es rampante, hay una gran motivación para tratar de ‘pasar como’ (*passing*) y muchos ejemplos de fracaso. Todos los días los muchachos del campo guardan sus ponchos y compran ropa de poliéster en los mercados rurales; cuando llegan a la ciudad, sin embargo, sus ropas recién compradas solo les consiguen escarnio por sus estilos extravagantes y anticuados. Estos muchachos son objeto de burla como ‘chagras’ —rústicos—¹⁰⁵.

Los antropólogos que han estudiado a las cholas las han visto como chagras. Puesto que su ropa no imita la de las blancas la describen como una mala copia, un intento inexperto por lucir completamente blanca. La implicación sería que, como los muchachos del campo, las cholas no entienden el código de vestido suficientemente bien como para hacer una *performance* convincente. Pero aunque la ropa de las mujeres del mercado mezcla elementos indígenas y blancos es difícil leer en ella un fracaso del traje ‘de vestido’. ¿Por qué no usar un vestido, simplemente?

Una comparación con los análisis de los teóricos *queer* sugiere que travestir (*drag*) podría ser una analogía mejor. ‘Pasar como’ (*passing*) intenta evitar la detección pero travestir (*drag*) la invita: nos reímos del hombre corpulento con tacones altos y ropa interior con encajes porque, obviamente, no es lo que pretende ser. Este tipo de travestismo sexual es común en las *performances* folclóricas andinas. En la década de los ochenta las parodias y danzas con disfraces realizadas en Zumbagua durante Corpus Christi incluyeron una breve representación sobre el matrimonio: mostraba a un hombre y a su ‘esposa’ travesti. La pareja bailó, luchó y simuló la cópula, provocando las carcajadas del tayta Juanchu, padrastro de Heloisa.

En esas *performances* no hay intención de ocultar las incongruencias fundamentales entre el cuerpo y la ropa: el ‘error’ de género es claramente —e intencionalmente— exhibido. Las *performances* de travestir (*drag*) contemporáneas en Estados Unidos

105 En quichua la palabra *chagra* refiere a una parcela agrícola y sugiere que alguien está recién salido de la finca.

y Europa abandonan hasta la pretensión de travestismo; en cambio, combinan artículos de los vocabularios de la ropa masculina y femenina, creando un cuerpo vestido que ofrece una proliferación de signos contradictorios, confundiendo la capacidad del espectador para 'leer' el sexo del intérprete. Estas *performances* se asemejan a los trajes de las mujeres que patrocinan las carrozas en el Paso del Niño de Cuenca o en el Retorno de la Mama Negra de Latacunga. Esos trajes tampoco intentan convencer a los espectadores de que son 'realmente' indígenas o blancos; al igual que un público heterosexual en un show de travestir (*drag*) los espectadores equipados con solo dos categorías raciales quedan frustrados en su deseo de leer una raza unitaria en lo que ven.

Un ejemplo famoso no-Occidental de travestismo, el *berdache* o persona de dos espíritus de los indígenas estadounidenses, ofrece otra comparación¹⁰⁶. En su estudio clásico Walter Williams no encontró "los hombres vestidos como mujeres" sino cuerpos envueltos en capas de ropa masculina y femenina:

Pete Dog Soldier [...] es recordado porque vestía pectorales, chales y ropa interior de mujer pero siempre pantalones de hombre [...] Un kutenai del siglo XIX [...] fue recordado por usar "un vestido de mujer, debajo de cuya parte inferior eran visibles pantalones de tipo masculino" (Williams 1986: 74).

Esos mensajes mixtos tienen el efecto de alterar nuestra creencia en una identidad unitaria del cuerpo que está debajo. Si se tratara solo de un vestido realmente podría haber un hombre debajo; si la ropa fuera claramente mestiza la mujer debajo podría ser, simplemente, una indígena arrogante. Pero si la ropa está en capas, múltiple, sujeta a más de una lectura, el cuerpo que la habita podría llegar a ser igual de complicado. En este sentido puedo comparar la ropa con una *performance* de travestir (*drag*). Intentar pasar como blanca sería admitir la superioridad racial de los blancos; fallar en el intento sería admitir la inferioridad racial sin quererlo. Pero ocupar, intencionalmente, una posición intermedia es una alteración descarada de las categorías binarias.

Se podría objetar que una mujer del mercado no es como una artista burlesca: las faldas y el sombrero que usa para trabajar son sus ropas reales, no un disfraz. Butler, sin embargo, se niega a aceptar la naturalidad de la ropa; tampoco la de la identidad. De hecho, en los Andes vestir de pollera es siempre una elección consciente. Susan Paulson y Pamela Calla describieron una cultivadora boliviana de papa que pasaba

106 La literatura sobre el *berdache* y los debates sobre la nomenclatura y la cuestión de los equivalentes femeninos es enorme y creciente. Lang (1998) hizo un estado del arte hasta la fecha. Walter Williams (1986) fue un importante punto de referencia, al igual que Jacobs (1968), Blackwood (1984) y Allen (1986). Véase, también, a Jacobs, Wesley y Lang (1997), Medicine (1983) y Roscoe (1994).

la mayor parte del día “cocinando, sirviendo, excavando, cosechando y clasificando las papas”, ocupaciones que la identificaban como una campesina indígena:

Al final de la tarde, sin embargo, su identidad cambia... Faustina se apresura a volver a su patio, donde moja y peina su pelo, volviendo a trenzarlo con piezas de pelo brillante y borlas de colores. Rápidamente se pone su mejor ropa de mercado; el transportista debe llegar a las 6:00 para cargar las papas y si piensa que es una india sucia la va a engañar... Pasa la noche en la parte trasera del camión, rebotando contra los costales de papas... Al llegar al mercado de Cancha antes del amanecer Faustina organiza su producción en un puesto alquilado por una prima que vive en la ciudad. Se cuida de no meterse en el espacio de las vendedoras cholas vecinas porque resienten su presencia, llamándola campesina torpe. Sin embargo, con su pollera corta rosada y su apretada blusa de encaje que brilla con perlas de plástico Faustina compite con éxito por la atención de los clientes que pasan (Paulson y Calla 2000: 3).

Incluso las mujeres que usan pollera diariamente y cuyas credenciales como ‘vendedoras cholas’ nadie podría cuestionar la usan como una cuestión de elección; otras vendedoras, incluyendo aquellas cuyas madres usaron pollera toda su vida, van de vestido. Del mismo modo, algunas mujeres usan pollera por primera vez en la edad adulta porque de niñas vestían diferente. Sus descripciones sobre el cambio muestran que el atuendo completo es una construcción tan deliberada como la de cualquier corista.

Sofía Velásquez es una de esas mujeres: creció usando traje de vestido pero planeó su transformación durante mucho tiempo. Sus recuerdos sobre su primera aparición con pollera son muy parecidos a los de los travestis sexuales, que a menudo prueban sus nuevas personas en bailes de disfraces antes de hacer una aparición diurna. Sofía adoptó una estrategia similar. Se unió a un grupo de danza en el que todas las mujeres usaban polleras de colores coordinados. Compró el mismo atuendo que las otras mujeres, practicó con ellas y apareció en público con ellas; pero cuando las otras mujeres volvieron a su traje de vestido al día siguiente Sofía se dejó la pollera para siempre. Según explicó a los Buechler unirse al grupo le dio una excusa “para comprar la ropa y las joyas caras de la chola vestida correctamente” (1996: 171).

Un relato más común, tal vez, es el de la niña indígena campesina que decide hacer el cambio. Una de estas mujeres, Lucrecia Carmandona, contó su relato a Marisol de la Cadena. Cuando era niña comenzó a trabajar para una pareja blanca como ‘sirvienta indígena’. Su ‘patrona’ tenía una huerta en una pequeña parcela; uno de los trabajos de Lucrecia era vender las verduras en un mercado cercano. Con esta experiencia comenzó a planificar su transformación en vendedora de tiempo completo de frutas y verduras. Usó sus salarios para adquirir el sombrero blanco ‘típico’ y un delantal de una mujer del mercado —y los mantuvo cuidadosamente escondidos de sus

empleados—. “No usaba ninguno de estos [el sombrero o el delantal] cuando estaba en la casa. No querían una mestiza como criada; querían una indígena”, dijo a Marisol de la Cadena. Cuando tenía quince años y “ya sabía cómo vender y ser una mestiza” huyó a Cusco, donde compró “una cesta y algunos bananos”:

Subiendo y bajando por las calles con mi canasta, mi delantal y mi sombrero todavía estaba aprendiendo a ser una mestiza porque aún no lo era y la gente no me consideraba totalmente así. Ya no era criada pero todavía estaba trabajando en las calles. Ahora la gente me considera una mestiza, una muy buena mestiza. Tengo un puesto permanente en el mercado, tengo buena ropa, pero tuve que aprender mucho antes de esto (de la Cadena 1996: 33).

En esta declaración se ve el concepto de ‘iteración’ de Butler: un *performance* exitoso debe ser ensayado muchas veces antes de que parezca ‘natural’. Pero la apariencia de naturalidad a través de la iteración es solo una de las cosas que hace la gente con las identidades: Butler también mencionó la alegría, la innovación y la improvisación. Lucrecia desea convencer a los demás —y a ella misma— de que su nueva identidad es real; pero otras mujeres, en otros contextos, prefieren contradecirse y burlarse de y engañar a los demás. Este tipo de contradicciones y de indicaciones erróneas puede ser inscrito en el vestuario con el que Lucrecia descubrió su nueva identidad con tanta seriedad.

Esto, señaló Butler, es una buena cosa ya que las etiquetas restrictivas son atacadas de una mejor manera “causando problemas” mediante la alteración juguetona. “La risa ante las categorías formales”, dijo, “es indispensable para el feminismo” (Butler 1990: vii-viii). Marisol de la Cadena no notó este potencial de la risa subversiva en sus interrogatorios formales pero las mujeres del mercado sí se sienten cómodas con la ironía y el doble sentido. Las vendedoras de Cusco sonaban sinceras en lo que dijeron a un interlocutor académico comprensivo sobre el hecho de que las llamen ‘cholas’ y tienen buenas razones para sentirse amargadas. Pero no siempre son tan serias y, además, están mal posicionadas para quejarse de los insultos raciales y sexuales porque en lo que se refiere a insultos y epítetos las mujeres del mercado tienen pocos rivales.

En 1993 Linda Seligmann escribió sobre una increíble serie de discusiones entre vivanderas y sus clientas que grabó en los mercados de Cusco. Los insultos fueron ricos e inventivos: en el espacio de unos pocos minutos una vendedora llamó a una mujer adinerada “dama apestosa”, “prostituta” y “cerda con huevos de piojos entre sus muslos” (Seligmann 1993: 192-193). El uso de una metáfora también es sorprendente: una mujer convirtió una diferencia racial en una diferencia entre especies animales cuando se refirió a una indígena como una “mujer llama maloliente”; otra mujer expresó las diferencias de clase en términos minerales porque llamó a las mujeres burguesas “mujeres de cristal” y a ella misma “mujer de acero” (Seligmann 1995: 20). Las clientas no se quedaron atrás. La mujer del

mercado fue inteligente al referirse a una compradora indígena como ‘llama’, un animal que, como los indígenas, es ‘autóctono’ o ‘natural’, un ‘nativo’ de los Andes. Pero la mujer respondió con un insulto aún más agudo en la misma línea, llamando a la vivandera “mujer mula” (Seligmann 1993: 197). La mula, mitad burro y mitad caballo, nacida de un mestizaje forzoso entre especies e incapaz de reproducirse, evoca algunos significados espantosos de la palabra chola que exploraré en el próximo capítulo.

Seligmann señaló que es en contextos como estos donde realmente se escuchan palabras como ‘india’, ‘chola’ y ‘mestiza’ en el mercado: no en las declaraciones formales de identidad sino en los combates verbales y las *performances* en las que son momentáneamente usadas y luego desechadas. Las vendedoras tratan las palabras raciales como expresiones útiles que almacenan para futuras *performances* —como un arsenal de epítetos para usar en batallas futuras—.

También utilizan imágenes raciales y sexuales para atraer clientes. Al vender los productos del trabajo de los indígenas a los compradores urbanos las vendedoras del mercado mercadean su propia autoctonía; cuando pregonan alimentos procesados a los clientes rurales muestran una sofisticación urbana que hace su mercancía más deseable. Pueden ser cálidas y femeninas, la imagen de la madre que usted nunca tuvo; o tranquilizadamente masculinas como respuesta a una feminidad timorata (“¡Estas son las mejores en el mercado! ¡Cómpralas, usted no se sentirá decepcionada!”). La vendedora de papas que usó su “pollera corta rosada y su apretada blusa de encaje”, descrita antes, es un ejemplo pertinente:

Ella interpreta su identidad mizque; las papas mizque son conocidas por su calidad. Conversa alegremente con clientes masculinos y bromea con ellos en español; a través de relaciones coquetas con las mujeres indígenas se establecen rasgos importantes de la hombría mestiza urbana —así como encuentros sexuales—. Sin embargo, Faustina se congracia con las amas de casa urbanas [...] con poses humildes y frases salpicadas de quechua. Ella sabe que el énfasis en su origen étnico indígena puede complacer a clientas cuyo sentido de identidad (blancura, educación, limpieza, pureza femenina) depende de su superioridad sobre ella (Paulson y Calla 2000: 3-4).

Cada pequeño drama exige un *performance* diferente. Una mujer debe coquetear con un cliente y halagar a otro, defenderse de un policía abusivo, reprender a un cargador demorado, mostrar un interés apropiado en los chismes de otra vendedora. La mujer de pollera cambia, rápidamente, de estados de ánimo y de dialecto; por eso es difícil entender cuándo está expresando su ‘verdadero’ ser y cuándo está ‘solo’ actuando. El quichua ametrallado, cargado con malas palabras en español, que dispara a un cargador lento, ¿es su habla ‘real’ o lo es su español educado, lleno de caricias floridas en quichua, con el que se dirige su cliente? Para las mujeres que tratan de ganarse la vida en el estridente y animado ambiente del mercado

esta pregunta es irrelevante —posiblemente, incluso, sin sentido—. Quizás lo que molesta a las mujeres del mercado cuando los hombres de la élite las llaman cholas no es solo la connotación de esta palabra sino, incluso, el supuesto de que su identidad puede ser capturada por una sola palabra. En el mercado las identidades raciales no son unitarias o, incluso, híbridas sino infinitamente prolíficas.

Diálogos

En Estados Unidos los discursos sobre la identidad insisten en su naturalidad: una pertenencia creíble a una etnicidad o sexualidad, si no es biológicamente innata, debe originarse en algún tipo de verdad esencial, profundamente sentida y fervientemente defendida. En contraste, la raza y el sexo en juego en el mercado no intentan disfrazar su artificio o su evanescencia. La ‘mujer llama’ y la ‘mujer mula’, la ‘mujer de cristal’ y la ‘mujer de acero’, por no mencionar a la ‘cerda con huevos de piojos entre sus muslos’, son absolutamente fantásticas. Son invenciones repentinas y su carácter absurdo está diseñado para enfurecer al rival, así como para divertir y deleitar a un público de compañeras vendedoras y transeúntes. En cierto sentido el trabajo de Butler no es tan perfectamente pertinente para este escenario como parecía inicialmente porque su objetivo principal es hacernos cuestionar las *performances* aparentemente ‘naturales’, pero estas no son de ese tipo. Para interpretar la teatralidad exuberante en juego en los mercados podemos sacar más provecho de una teoría expresamente dramática. No es difícil decidir dónde mirar: al mencionar juntas las palabras ‘teatro’ y ‘mujer del mercado’ viene a la mente, de inmediato, el más grande teórico de la etapa moderna, Bertolt Brecht. Después de todo Brecht creó la mujer del mercado más famosa del siglo XX: *Madre Coraje*.

El enfoque de Brecht, como dramaturgo y director, difiere en un aspecto fundamental del enfoque de los científicos sociales y de los filósofos: él analizó el método. No quería saber por qué otras personas hacían lo que hacían. Quería saber cómo hacer cosas: cómo usar el habla, la ropa y el gesto para crear un efecto. Puesto que su teatro es explícitamente revolucionario estaba especialmente interesado en saber si un determinado tipo de actuación podía cambiar, realmente, a las personas que lo presenciaban. En sus análisis podemos encontrar algunas herramientas específicas para entender las *performances* de las mujeres en el mercado y las reacciones de su público.

Brecht valoraba el humor subversivo, como Butler o las vendedoras. En la apertura de *Madre Coraje y sus hijos*, por ejemplo, satirizó la noción de identidad. Cuando un soldado le pide sus documentos de identidad Coraje responde “hurgando en una caja de lata”; entonces ofrece al soldado, en rápida sucesión, las páginas de un misal “para envolver pepinos”, un mapa de un lugar donde nunca ha estado y la prueba de que su caballo muerto está libre de fiebre aftosa. Después le pregunta: “¿Es eso suficiente?” (Brecht 1966: 27).

Aquí podemos encontrar un primer principio sobre el método. El método de ataque de Brecht es un intercambio rápido de palabras en el que el lenguaje rígido del soldado es un trampolín para el ingenio de Coraje. Cuando le piden una licencia ofrece su “cara honesta” y alega que no quiere un sello en ella; cuando el soldado, enfurecido, pregunta si le está “tomando el pelo” convierte su cliché en una obscenidad, insistiendo en que ella no está “tomando nada de él”. Él dice que el ejército necesita disciplina; ella responde: “Yo iba a decir salchichas”. Esta hábil sustitución de cosas útiles por símbolos vacíos depende de una forma retórica particular: el diálogo.

Las vendedoras del mercado en los Andes, como *Madre Coraje*, se sienten cómodas en los intercambios verbales. Las negociaciones, discusiones, coqueteos y chismes son las mercancías del mercado, tanto como las del dramaturgo. Los analistas sociales han observado, repetidamente, que a las vendedoras no les gusta hacer declaraciones directas sobre su identidad cuando se les pregunta a quemarropa; de hecho, dicen ser incapaces de hacerlo. Sin embargo, como señaló Seligmann, el lenguaje de la raza se oye por todas partes en los mercados, pero solo en diálogos que no tienen nada que ver con la identidad. Para las vendedoras, al igual que *Madre Coraje*, los pepinos, las salchichas y el sexo parecen ser cosas más importantes.

El lugar fundamental del diálogo en el mercado se revela a través de un hecho sorprendente: la gente viene a los mercados de frutas y verduras en busca de ciertos tipos de conversaciones, tanto como por comida y bebida. Seligmann escribió sobre mujeres ricas que salen de sus carros con chofer, inmediatamente se involucran en una agria disputa con una vendedora y después se van sin hacer una compra. Es difícil evitar la conclusión de que estas damas van al mercado, expresamente, para tener una discusión, como los personajes de Monty Python. En una dirección diferente Gregorio Condori iba a los mercados y a las chicherías cada vez que necesitaba compañía, información o ayuda —incluso cuando buscaba una esposa—. En estos episodios comprar un vaso de chicha o una comida caliente era solo una excusa para iniciar una conversación con una mujer de pollera.

Los diálogos en el mercado de frutas y verduras parecen especialmente despreocupados, un tipo de discurso sin tapujos que llama la atención —y clientes— porque es exclusivo de este lugar en particular. Los viajeros que fueron a Lima en el siglo XIX comentaron en las cartas que enviaron a sus casas sobre el contraste entre “el mercado público estridente donde las mulatas venden sus bienes” y los jardines privados de las familias de la élite de la ciudad, “santuarios interiores” de paz y tranquilidad (Poole 1997: 96). Este mismo contraste se repite hoy en día cuando una mujer entra en el servicio doméstico. Una vez que sale del mercado la voz fuerte y vulgar que tenía como vendedora enmudece, si no queda silenciada por completo.

A principios de la década de los ochenta Tom Miller encontró que la característica de las empleadas domésticas de Cuenca era el silencio, no el habla ‘bailable’. Mientras investigaba la industria de sombreros Panamá se hizo amigo de un

mayorista de sombreros llamado González, quien lo invitó a un viaje de compras. Cuando iban hacia Biblián, un pequeño pueblo conocido por las cholas y los sombreros, Miller notó que había otro pasajero en el carro:

Una mujer se sentó en el asiento de atrás todo el viaje, como si no estuviera allí; ella no dijo ni una palabra, ni le hablamos [...] Hice señas a González, diciendo en silencio: “¿Quién es esa”.

“Oh, ella”. González pareció sorprendido [...] “Esa es mi criada”, dijo, respondiendo la pregunta y desestimando el tema.

“¿Cómo se llama?”, le pregunté más tarde.

“Yo soy la criada”, respondió.

Yo me presenté. “Y usted es...”, dije, dejando la frase en el aire.

—“para servirle”, respondió ella (Miller 1986: 142-143).

Es una frase bastante común y, sin embargo, su hábil uso de ella para evitar decirle lo que quiere saber recuerda el rápido ingenio verbal de la vivandera. Pero el contraste entre esta presentación modesta y la de las mujeres de la plaza no podría ser más grande.

Un incidente registrado por Seligmann ilustra esta diferencia perfectamente. Cuando un intercambio entre un carnicero y su clienta adinerada se convirtió en una acalorada discusión el carnicero comenzó a insultar a la compradora en voz alta y con fluidez en quechua. La mujer preguntó a su criada (que la había acompañado para llevar los paquetes) qué decía pero ella movió la cabeza y fingió ignorarlo. En presencia de su empleadora ella se defendió con el silencio. Incluso el habla reprimida podía ser castigada: en 1932 un empresario boliviano llevó a su criada a la corte por “murmurar” de forma “perversa” e inaudible (Gill 1994: 27).

Las mujeres que venden frutas y verduras parecen no sufrir ese tipo de restricciones; de hecho, es notable la libertad con la que las vendedoras de Cusco insultan a los miembros de la élite de la ciudad. Sin embargo, la aparente anarquía del mercado es una ilusión cuidadosamente fomentada porque una motivación mucho más fuerte que la autoexpresión da forma al habla de las vendedoras: ellas están allí para vender verduras. Al principio del capítulo mostré que las exhibiciones de los museos vacían el mercado de significado cuando suprimen sus aspectos económicos; debo tener cuidado de no repetir el error con la metáfora teatral. En esto, por supuesto, Brecht es muy útil porque su teatro no es solo entretenimiento y jamás olvida las necesidades materiales que impulsan a sus personajes. Si los diseñadores de las exhibiciones etnográficas esperan ocultar las fallas de sus sociedades Brecht quiere exponerlas. Escribió *Madre Coraje*, expresamente, para

provocar nuestra reacción en contra de la naturaleza del intercambio mercantil: sus crueldades, sus injusticias, sus contradicciones inherentes.

Cada conversación en el mercado está estructurada por la desigualdad. Si las vendedoras de poca monta a veces trabajan en el servicio doméstico las grandes mujeres del mercado son a menudo empleadoras y, como jefes, tienen una reputación terrible. Condori tiene malos recuerdos de su trabajo para las vendedoras del mercado que le pagaron solo con comida o con un lugar para dormir: el trabajo era agotador, el alojamiento malo y la agresión verbal incesante. Zenobia Flores, una fugitiva, fue:

[...] llevada a casa por una mujer chola que la vio llorando y caminando sin rumbo por la calle y por un año Zenobia trabajó para esta mujer, moliendo ajíes hasta volverlos polvo y vendiendo en una tienda pequeña. Nunca le pagaron y con frecuencia pasaba hambre y, finalmente, la mujer la abandonó en la esquina de una calle (Gill 1994: 63).

Estos abusos tampoco se limitan a las relaciones salariales. Comprar y vender están plagados de antagonismo y explotación, tensiones que subyacen los dramas diarios del mercado.

Los diálogos de Brecht exponen el conflicto que yace en el corazón del intercambio: una serie de negociaciones engañosas y que desgarran el alma conducen la trama de *Madre Coraje y sus hijos* a su fin devastador. Fredric Jameson señaló que el dramaturgo es inusual en este sentido: mientras que otros escritores representaron la lucha de clases como las hostilidades entre los trabajadores y los propietarios Brecht escribió sobre los intercambios comerciales y de mercado, también, “como una lucha feroz entre dos grupos eternamente hostiles” (Jameson 1998: 69). Las relaciones entre las vendedoras de frutas y verduras y sus clientes son, simultáneamente, seducciones y duelos de esgrima en los que cada parte quiere algo del otro pero no está dispuesta a ceder a cambio más de lo absolutamente necesario. Brecht estaba fascinado con esta extraña mezcla de atracción y desconfianza, que exploró en *La ópera de los tres centavos*. Comenzó con la visión antagonica que el vendedor tiene del comprador:

El cliente normalmente se materializa ante el tendero como un individuo tacaño, mal intencionado y desconfiado, sin ningún tipo de necesidades. Su actitud es inequívocamente hostil. No percibe al vendedor como un amigo y consejero, preparado para ayudarlo en todos los sentidos, sino, más bien, como una persona hipócrita y malvada que está allí para seducirlo y engañarlo (Brecht 1989, citado en Jameson 1998: 69).

Después introdujo el anverso necesario. Quizás, piensa el vendedor, ha “malinterpretado y tergiversado” al comprador:

[...] que puede ser mejor de lo que parece. Las experiencias trágicas en el seno de su familia o en la vida de negocios lo han hecho cerrado y desconfiado. En el centro de su ser persiste una esperanza tranquila que puede ser reconocida, en última instancia, por lo que realmente es, es decir, ¡un comprador de grandes proporciones! ¡Realmente quiere comprar! ¡Necesita tanto, tanto! Y cuando no tiene deseos, ¡es miserable! Así que, en realidad, quiere ser persuadido de que necesita algo. Requiere instrucción (Brecht 1989, citado en Jameson 1998: 69).

Detrás de la exageración humorística en este retrato cáustico podemos entender algo de lo que impulsa el desempeño de las vendedoras: no solo deben persuadir sino ‘instruir’ al comprador en sus propios deseos secretos. Como el vendedor de Brecht están atrapadas en una relación de deseos reales e imaginarios con su comprador. Si las vendedoras más exitosas continuamente se reconfiguran como el opuesto fascinante de su interlocutor, como hizo Faustina, lo hacen con la esperanza de que el comprador, a su vez, satisfará sus deseos por convertirse en esa figura de fantasía, el “comprador de grandes proporciones”.

Aquí es donde la raza y el sexo se vuelven tan útiles porque su binarismo define un *alter* que puede suministrar lo que el *ego* no tiene. La mujer blanca responde a una humilde india, la india a una gran amiga blanca, la compradora adulta a una dulce niña y la más joven a la mamá. La versatilidad que demandan estas *performances* finalmente hace comprensible la ropa de las vendedoras: su curioso revoltijo de características indígenas y blancas son como los instrumentos musicales heterogéneos que usa una banda de un solo hombre, en la que puede tocar cualquier melodía que necesite. Pero la voluntad de las vendedoras para satisfacer los deseos de los clientes siempre es evanescente y el intercambio de identidades ilusorio: lo que es real es el dinero y las frutas y verduras que cambian de manos.

Así como la relación entre el comprador y la vendedora gira de manera incierta entre el deseo y el antagonismo también la política del mercado es inherentemente contradictoria. “¡Casera, casera!”, gritan las mujeres del mercado con esperanza cada vez que entra una mujer blanca, sonriendo y haciendo señas. Una fantasía favorita de muchas vendedoras es ganar la confianza de una clienta así, listas para dar no solo frutas y verduras sino consejos, simpatía y calidez. Condori, pobre e indígena, a veces habla de las vivanderas como esas confidentes pero cuando recuerda a las mujeres que lo contrataron para transportar su mercancía o hacer trabajos varios la imagen es de crueldad, maltrato y malevolencia. No obstante, en términos generales confía en las vendedoras más que en las burguesas. A pesar de las pretensiones empresariales declaradas de las vendedoras las burguesas las ven como enemigas de clase: despreciables porque son pobres, peligrosas si no lo son.

Si los otros pobres de las ciudades piensan que las vendedoras son empleadoras abusivas y comerciantes explotadoras también es cierto que han sido figuras legendarias de la

solidaridad política de la clase obrera. Seligmann comentó sobre “su participación en un gran número de organizaciones de vecinos y cocinas comunitarias [...] Casi todas ellas pertenecen a los sindicatos y están en la primera línea de las marchas de protesta y de las huelgas, a menudo junto con los campesinos y los trabajadores” (Seligmann 1993: 202). La descripción de José María Arguedas de las chicheras vestidas con pollera y de las vendedoras del mercado como activistas políticas en *Los ríos profundos* estaba basada en la realidad: las mujeres del mercado de Cusco eran infames por “cerrar el mercado y convocar, de forma masiva, en la Plaza de Armas”, justo como Arguedas las representó (de la Cadena 1996: 131). “En abril de 1958”, el año de publicación de *Los ríos profundos*, “el sindicato de las mujeres del mercado contribuyó al éxito de una huelga general secuestrando al general encargado del ejército local y lo obligó a negociar” (de la Cadena 1996: 131).

Brecht construyó un estilo teatral revolucionario a partir de elementos tomados de la cultura popular; los policías y los políticos leen un mensaje político en el vestuario del mercado callejero y responden a la amenaza percibida con medidas coercitivas. A finales del siglo pasado Marisol de la Cadena encontró evidencia de archivo de un esfuerzo concertado para regular la vestimenta. Los padres de la ciudad propusieron prohibir la ropa distintiva de las vendedoras, llamada *vestido de castilla* en los documentos. Las largas trenzas de las mujeres debían ser cortadas para que no entraran en contacto con la comida y la contaminaran; la pollera fue blanco de crítica como “material preferido por los insectos y las inmundicias de todo tipo y un vehículo permanente de bacterias” (de la Cadena 1996: 121). Entonces y ahora, cuando estallan enfrentamientos entre la policía y las vendedoras en Cusco, los agentes atacan las prendas de vestir que encuentran tan ofensivas. Seligmann citó a Eutrofia Qorihuaman, una mujer del mercado: “Los agentes municipales nos maltratan, nos arrean como ovejas, tiran nuestros sombreros al suelo” (Seligmann 1993: 201). Las mujeres del mercado luchan contra este tipo de ataques y utilizan todas las herramientas a su disposición. Cuando la ciudad de Cusco aprobó su nuevo código de vestir los periódicos se llenaron con artículos sensacionalistas sobre su respuesta indomable:

Ayer una mujer llamada Rosa Pumayalli, vendedora de carne, causó un grave disturbio en el mercado debido a que el guardia [...] le informó que tenía que llevar el delantal y limpiar sus pertenencias de conformidad con las órdenes de la oficina del alcalde. Eso fue suficiente para Pumayalli, cuyo nombre quechua significa “vencedor de tigres”. Ella trató de atacar al guardia y lo persiguió blandiendo un cuchillo y colmándolo de insultos de su bien abastecido repertorio (de la Cadena 1996: 121).

Pumayalli suena apócrifo pero las ansiedades que las mujeres del mercado provocaron entre los lectores blancos de los periódicos fueron reales porque eran resultado de la relación de intercambio, que es conflictiva y engañosa a la vez. Mientras hacen su trabajo las vendedoras siguen la corriente de las fantasías burguesas sobre la raza pero, al mismo tiempo, el artificio evidente de sus *performances* socava la creencia

burguesa en su superioridad ‘natural’. En este aspecto se asemejan a los actores de Brecht más que nunca porque esto es lo que Brecht se propuso en su trabajo teatral: extrañar a la burguesía de las ideologías que tanto apreciaba.

El efecto extrañamiento

Los turistas como Henry Shukman reaccionan, enérgicamente, ante los vestidos de las vendedoras bolivianas, que los golpean como actos de mal comportamiento en la indumentaria:

Las mujeres eran casi siniestras, vestidas como travestis absurdas de payasos de circo y mascando hojas de coca, silenciosamente, con sus bocas abiertas: sus faldas, enormemente amplias, que llegaban sólo hasta las rodillas, sus camisas escandalosamente brillantes y sus cárdigans, todo un estallido de colores, y encima de todo ello, apenas perceptibles, sus rostros oscuros; y encaramados en lo alto los pequeños sombreros hongo. Todo era un extraordinario aborto involuntario del vestir Occidental. Los sombreros ni siquiera eran prácticos: no eran cálidos, siempre eran demasiado pequeños y ni siquiera estaban destinados a las mujeres [...] parecen un esfuerzo deliberado por vestir, por afirmar una identidad cultural; incluso para burlarse de los extranjeros que introdujeron los sombreros (Shukman 1989: 32).

Este pasaje define el ‘efecto extrañamiento’ de Brecht. El extrañamiento de la visión ordinaria fue, para Brecht, el objetivo del teatro revolucionario: “Hacer que algo parezca extraño para hacernos mirarlo con nuevos ojos” al sacarnos, momentáneamente, de “una familiaridad general, de un hábito que nos impide, realmente, ver las cosas, una especie de adormecimiento de la percepción”. Esto es lo que ocurrió con Shukman cuando entró en el edificio del mercado. Había ido a los Andes en busca de lo exótico pero encontró algo que era extrañamente familiar y, por lo tanto, capaz de extrañar. En lugar de nativos vestidos con atuendos étnicos encontró mujeres ‘oscuras’ vestidas con ropa Occidental no ‘destinada’ para ellas.

Sus reacciones parecen demasiado fuertes: la violación del código de vestimenta de las mujeres es un “extraordinario aborto involuntario”, señaló, como si la justicia estuviera en juego, no solo la ropa. Son “travestis absurdas”, ¿pero de qué? ¿Las ‘intenciones’ de quién eran violadas por sus sombreros, producidos para ellas por artesanos y fábricas a través de los Andes? Él leyó en sus trajes una subversión deliberada de la actitud con la que se elige el atuendo cotidiano: su ropa es teatral, “ni siquiera práctica”; lucen “como payasos de circo”. Pero si eran payasos no lo divirtieron: sospechó una broma pero le molestó que pudiera ser a su costa.

Lo que angustió a Shukman fue la aparente obstinación de los sombreros de las mujeres: “parecen un esfuerzo deliberado por vestir”, señaló, como si detectara una burla consciente de quienes, como él, se creen hijos de los conquistadores. La investigadora de textiles Janet Catherine Berlo también argumentó que hay un elemento de reapropiación intencional en los estilos latinoamericanos de ropa, generalmente descritos como ‘tradicionales’. Con frecuencia los académicos han usado el término ‘bricolage’¹⁰⁷ de Lévi-Strauss para describir el uso de elementos de otras tradiciones de vestir (Isbell 1978), pero Berlo fue una excepción:

Durante muchos años pensé que los textiles indígenas y postcoloniales de Latinoamérica eran estupendos ejemplos de bricolage [...] [debido a su] estratigrafía fragmentada de influencias: lana y algodón silvestre; hilados acrílicos y metálicos; añil y tintes de anilina [...] gasa y poliéster [...] bordados y puntadas con máquina.

Sin embargo, después no le gustó un término que atribuye pasividad, en lugar de agencia activa, a quienes usan estas ropas:

Como Lévi-Strauss lo definió la noción de arreglarse con lo que hay es inherente al bricolage: el bricoleur trabaja con... las posibilidades fragmentarias y limitadas que tiene a mano... Cada vez más es evidente para mí que todas las corrientes culturales que se cruzan y las superposiciones en el arte textil de América Latina no son, sin embargo, simplemente un “arreglarse con lo que hay”. No son meras respuestas defensivas y pasivas a cinco siglos de colonialismo... las improvisaciones y las apropiaciones en los textiles de las mujeres son deliberadas (Berlo 1990: 438-439).

Después de haber ido más allá de los supuestos naturalistas de los escritores anteriores, para quienes la ropa era una expresión transparente de la etnicidad, Berlo pidió un nuevo conjunto de conceptos para analizar los procesos específicos por los cuales se ensamblan estas ‘estratigrafías fragmentadas’. Aquí Brecht, quien estableció un vocabulario para hablar de método, es útil de nuevo.

Brecht construyó sus *performances* para crear impresiones discordantes. El estado de ánimo de la música colisiona con las letras; los actores interpretan sus partes pero también leen las acotaciones en voz alta; incluso sus emociones y motivaciones zigzaguean entre extremos de humor e ira, cinismo e idealismo. En poco tiempo la audiencia ha sido sacudida, con los nervios tintineando y los ojos abiertos, sin saber qué esperar: la experiencia de ir al teatro se ha vuelto extraña y nueva.

107 El pasaje original se encuentra en Lévi-Strauss (1966: 16-29).

Brecht llamó distanciamiento (*trennung*) a esta técnica: un desajuste deliberado entre dos elementos diferentes. Para lograrlo buscó la manera de mantener unidas dos cualidades totalmente dispares sin dejar que se fusionaran: pueden superponerse pero deben estar separadas para que el público registre la tensión creada por su incongruencia (Jameson 1998: 70). Berlo encontró estrategias similares en los conjuntos de ropa indígena en Latinoamérica:

En los textiles mayas las uniones entre dos paneles tejidos son, a menudo, el centro de articulación y elaboración [en el que] la costura no se oculta, como en nuestra ropa. Más bien, se enfatiza con puntadas de seda o rayón de colores vivos y forma enfática [...] Así también [...] las costuras de articulación cultural a menudo se destacan y ponen de relieve. Se llama la atención sobre los diversos materiales y las influencias que se han incorporado en el universo nativo (Berlo 1990: 453).

En mis notas sobre la ropa de las mujeres del mercado a menudo recurrí no al 'bricolage' sino a una de las palabras favoritas de Brecht: 'collage' (Jameson 1998: 39). En un collage varios artículos están atrapados en una sola hoja de papel, a menudo en fragmentos, superpuestos y solo mostrados en parte; esta yuxtaposición, como la noción de distanciamiento de Brecht, deja ver sus orígenes dispares con claridad. En la ropa de las mujeres del mercado lo indígena y lo blanco se superponen, ni completamente visibles ni completamente borrados.

En el mercado central en Huaraz, en Perú, los trajes de las mujeres del mercado dividen sus cuerpos en mitades y sus ropas en capas. Este conjunto se puede leer verticalmente: la mitad superior del cuerpo esta vestida con los chales, blusas y trenzas de una mujer campesina mientras la mitad inferior está cubierta con la falda de una mujer de la ciudad. También puede ser leído de afuera hacia dentro: embutidos debajo de la falda negra, recta y sombría de una mujer respetable de la ciudad están los abundantes flecos y colores brillantes de una pollera campesina (Babb 1989: 25)¹⁰⁸. Esta superposición de prendas de vestir de diferentes procedencias recuerda, sorprendentemente, el estilo de vestir del *berdache* que describí antes. Como Pete Dog Soldier con sus pantalones asomando debajo de su vestido las mujeres del mercado de Huaraz, con sus polleras embutidas bajo sus faldas rectas, sobreponen ropa indígena y blanca de una manera que no las oculta sino que las deja claramente visibles.

Pero la comparación entre el travestir (*drag*) sexual y la ropa chola es algo más que simplemente una analogía. Las ansiedades de Shukman eran sobre el sexo y el género pero, también, sobre la raza. En el pasaje que cité antes se queja de

108 En una discusión interesante sobre el vestido de las 'mestizas' de Abancay, Perú, Ackerman (1991: 234) señaló la división del cuerpo en un campo superior y otro inferior; no está claro si las 'mestizas' que describió incluían a las mujeres del mercado.

que las bolivianas llevaban sombreros “que ni siquiera estaban destinados a las mujeres”. En los Andes estos sombreros ya no implican un género masculino pero su percepción de violación de las normas femeninas no es del todo imprecisa: a veces la ropa de las mujeres del mercado viola las normas de género andinas. No solo los *berdaches* usan pantalones debajo de sus faldas; en Latacunga y en todo el centro de la sierra en la década de los ochenta las vendedoras también los usaban. Las mujeres musculosas que trabajan como carniceras y vendedoras de carne, en particular, usan pantalones debajo de sus faldas y delantales encima. También se vestían así una madre y su hija que tenían una pequeña concesión cerca de la carretera, en Zumbagua. Eran mujeres alegres, rubias y con brazos y piernas como troncos de árboles y manejaban con facilidad las pesadas herramientas de su negocio: canastas de refrescos y cervezas, hachas para cortar leña para combustible y sartenes y ollas de metal pesadas para cocinar mote (granos de maíz mezclados con sabrosos pedazos de cerdo frito y ají).

En Latacunga en la década de los ochenta las mujeres del mercado llevaban botas de trabajo de plástico negro, pantalones de hombre debajo de una falda de tartán y un delantal, una blusa con encajes y un cárdigan de hombre, aretes elaborados y una gorra de béisbol. Sin embargo, en lugar de ser visto como escandalosamente transgresor en el mundo altamente cargado de género de las ciudades provinciales andinas este conjunto no levantó ninguna ceja: parecía que la raza confundía la escena. Las indígenas y las blancas tenían sus códigos de vestimenta: las prendas de vestir que no eran apropiadas para las mujeres blancas eran usadas por las mujeres indígenas y viceversa; por tanto, la conveniencia de género de una prenda determinada para las mujeres del mercado era difícil de determinar. En esa época una mujer blanca en los Andes nunca usaba gorra de béisbol o botas de trabajo pero estos artículos eran unisex dentro del léxico indígena; si las mujeres del mercado eran parcialmente indígenas, ¿por qué no habrían de usarlos?

Pero, de hecho, su ropa no obedecía las reglas sexuales de las mujeres blancas o indígenas. Las mujeres del mercado de Latacunga vestían muy ‘blancas’; aún si hubieran sido indígenas serían travestis porque violaban, rutinariamente, las más estrictas normas de la indumentaria indígena. Las indígenas usan un chal llamado *lliklla* pero las mujeres profesionales del mercado nunca lo hicieron; en cambio, usaban los chales de punto asociados con las blancas. La única prenda inconfundiblemente indígena usada por las vendedoras era el poncho, la pieza que define la masculinidad indígena.

En estos ejemplos podemos ver funcionando actos específicos de distanciamiento. Las mujeres peruanas del mercado ponen una raza sobre otra mientras sus contrapartes ecuatorianas ponen un sexo sobre otro, usando la raza como coartada. Los exuberantes estilos de ropa de las mujeres del mercado, al igual que sus *performances* verbales burlescos, representan la raza y el sexo como collages de improvisación sujetos a revisiones constantes. Así socavan la idea de que el orden social que existe debe ser.

La pollera como cita

Una mujer del mercado se viste con ropas normales, hechas a máquina —un suéter peludo y rosado, un sombrero hongo—, en formas novedosas. Estos conjuntos confunden pero no engañan: más bien, logran ese efecto de extrañamiento de lo dado por hecho que Brecht buscó en sus producciones teatrales disonantes y distanciadas. Una de sus técnicas favoritas era la ‘cita’ y en esto también sobresalen las vendedoras andinas. Para lograrlo Brecht instruyó a sus actores para que leyeran sus líneas como si las estuvieran citando, de manera que el público estuviera constantemente consciente de que los actores no eran los personajes que representaban. Sin embargo, al mismo tiempo los actores actuaban sus líneas de la misma manera que lo harían los personajes que representaban. Esta ruptura de la ilusión, por la cual vemos al actor actuando sin perder de vista al personaje, aleja a la audiencia de su creencia de que el comportamiento de la gente revela su “naturaleza” (Willet 1963: 138).

Cualquiera que sea el papel que están jugando en este momento —la humilde campesina cuya papas fueron desenterradas con sus propias manos, la comerciante honesta sinceramente indignada por la sugerencia de que sus precios son altos y que podrían reducirse o la amiga más querida, que sacrifica su ganancia para ofrecer un trato increíblemente especial— las vendedoras andinas también dicen sus líneas de una manera brechtiana. Incluso cuando tratan de convencer guñan el ojo, señalando la artificialidad de la obra mientras la representan hasta el final. De hecho, no es raro que una mujer se salga momentáneamente de su papel para hablar con alguien que está cerca en un tono completamente diferente. Incluso vi a una mujer haciendo un comentario irónico sobre su actuación, preguntando a otras vendedoras si estaba sobreactuando su parte con un susurro de escenario que cualquiera podía escuchar. Esa alegría es desarmante: sería una grosería acusar a alguien de mentir cuando ya ha indicado que, en realidad, no espera que le crean.

La cita también puede adoptar formas más políticas, tanto en el ‘discurso’ sobre la ropa como en la expresión verbal. No es casualidad que los dos problemas de indumentaria planteados por van den Berghe y Primov fueron los comunistas vestidos con poncho y las mujeres con polleras: la pollera es una prenda con una historia política. Las vendedoras con polleras marchan protestando en las fotografías de Linda Seligmann de la década de los ochenta, como lo hicieron en Bolivia en la década de los treinta. Llevar esta prenda es reivindicar, aunque sea de manera oblicua, esa historia; y llevarla durante una acción política es citar su pasado directamente.

Las organizaciones de mujeres del mercado ya no son semilleros de activismo político como en el pasado (Rivera 1996: 194-197). Muchas mujeres han abandonado la pollera y ahora usan bluyines y sudaderas. Pero cuando marchan en protesta (y todavía lo hacen) recurren a la tradición chola al usar las mejores polleras de su familia. Cuando los estudiantes universitarios se vistieron con ponchos y fajas

y declamaron quechuismos arcaicos en 1968 era obvio que estaban apropiando, deliberadamente, formas anacrónicas de lenguaje y vestimenta indígena como una opción política y como crítica de la economía política contemporánea. Los observadores académicos, cegados por la raza, a veces no han sabido reconocer las similitudes entre estas *performances* y las de las mujeres del mercado, políticamente astutas. Estas mujeres también emplean un arcaísmo consciente al ponerse los chales, polleras y sombreros de sus abuelas para recrear los trajes elaborados de las cholas de una generación anterior. Ellas, como los estudiantes con sus ponchos, están citando rebeliones del pasado; mientras los estudiantes imitan indígenas muertos hace mucho tiempo las vendedoras del mercado evocan sus propios antepasados. Las vivanderas, al usar ropa emblemática de una prosperidad obrera que se desvanece, también hacen referencia a la pobreza exacerbada que las ha despojado de sus ropas.

Esta misma táctica de la cita motivada por la política también se puede encontrar en el lenguaje. En la novela de Arguedas la cabecilla de la insurrección exhorta en quechua a las otras mujeres a que “¡Griten! Griten para que todo el mundo pueda escucharlas”. Ella está a la cabeza, gritando una sola palabra que une a la multitud y la impulsa a la acción. Pero esta palabra, dirigida a los manifestantes pero, en realidad, dirigida a los oídos de toda la ciudad, no es en quechua sino en español: “Avanzo” (Arguedas 1958: 138-140).

En Ecuador presencié un uso mucho más sutil de la cita bilingüe en la conversación ordinaria. El polvoriento pueblo de Zumbagua Centro se encuentra en un sitio que una vez fue el centro administrativo de una hacienda gigantesca; los pequeños bares y tiendas que bordean sus calles surgieron de tiendas anteriores a cargo de las mujeres no indígenas de los capataces de las haciendas. Algunas de las mujeres que dirigen estas empresas son nietas de esas tenderas blancas. Otras son indígenas que se han trasladado a la plaza, blanqueándose un poco a medida que pasan a formar parte de la élite local; otras son forasteras que terminaron aquí por algún accidente extraño de su historia personal. Heloisa se mueve fácilmente en este mundo social, conocida por todos y querida por muchos. Su ropa parece diseñada para pasar desapercibida. Usa sombrero de fieltro, como las indígenas, pero no chales de colores brillantes o enaguas. Prefiere colores apagados y oscuros, por lo general de color azul marino o negro, y su pollera no es ajustada, como la falda de una mujer blanca, ni floja, como la de una indígena. Sin embargo, su comportamiento sí es distintivo, a diferencia de su ropa: se mueve rápidamente, habla imperativamente, ríe a carcajadas y le encanta participar en réplicas agudas.

El español es el idioma que usan las tenderas, aunque todas utilizan el quichua en sus transacciones con las mujeres indígenas, en su mayoría monolingües, que compran sus productos, y muchas de ellas lo hablan como lengua materna. Ellas aceptan —pero no en las comunas indígenas fuera de la ciudad— que el español es la mejor lengua, así como las pocas familias que viven de tiempo completo

en el centro son una mejor clase de gente que los 'longos' que les rodean. En Zumbagua esta preferencia por el español lo hace a uno un blanco, a pesar de que ninguna de estas mujeres —con su ropa campesina, pobreza evidente y con un fuerte acento en su pronunciación del español— podría pasar fácilmente por blanca o, incluso, como chola en Latacunga o Saquisilí.

En Zumbagua la blancura se alcanza de varias maneras. El lenguaje es una de ellas. Residir en el centro de la ciudad es otra. Los blancos van a la iglesia todos los domingos en vez de ir solo en los momentos de crisis. En el cementerio una pequeña zona cercana a la entrada alardea con las grandes tumbas de la comunidad blanca mientras que un océano de pequeñas cruces de madera marca las tumbas indígenas situadas más allá. Por último, la blancura se expresa en la voluntad de hablar de la cultura indígena local en términos despectivos. Incluso el acto de objetivar determinadas prácticas lingüísticas o formas de vestir o comer como 'indias' —en lugar de marcar como 'blanco' un comportamiento anómalo y estigmatizado, como hace la mayoría de los residentes de la parroquia— de inmediato coloca a alguien en el lado blanco de la división racial de la parroquia¹⁰⁹. Quienes viven en el centro de la ciudad son, en cierta medida, biculturales: tan capaces de desempeñarse, correctamente, como padrinos de bautismo de un indígena como de asistir a una boda blanca vestidos apropiadamente. Pero los miembros de esta pequeña comunidad blanca se ríen abiertamente de las costumbres indígenas mientras fingen una mucho mayor familiaridad con las maneras de los residentes en la capital provincial (que queda a dos horas en bus hacia el oriente) que la que realmente tienen.

Heloisa se posiciona de forma ligeramente diferente. Ella se mueve con facilidad en la comunidad blanca, usualmente mencionando el nombre de su padre natural, un capataz de hacienda blanco (ahora residente en Latacunga) que embarazó a su madre en los años infelices antes de la reforma agraria. Pero todo el mundo sabe que sus verdaderas lealtades están con el resto de su familia, agricultores indígenas que viven en las afueras de la ciudad. El cariño que les tiene, especialmente a su padre adoptivo, motiva sus constantes intervenciones sutiles en las conversaciones blancas.

En mis recuerdos de lentas tardes entre semana en esas tiendas a finales de la década de los ochenta otras mujeres se reían de algo tonto que un cliente indígena había hecho o del exceso de algún borracho presenciado en las últimas horas del mercado de los sábados, cuando los clientes dejan de comprar productos de primera necesidad y comienzan a comprar trago. Heloisa escuchaba, riendo a carcajadas del chiste, como todas las demás; nunca la oí quejarse de un epíteto racial o de un insulto. Pero cuando ella contaba su propia anécdota siempre volteaba el sentido del relato, recuperando el valor de los protagonistas indígenas y comentando con

109 Sobre el comportamiento 'blanco' estigmatizado véase a Weismantel (1988: 82 y 147).

burlas las debilidades de los personajes blancos. Lo hacía hábilmente, por lo que nadie podía realmente ofenderse. Mucho más que cualquier otra persona, Heloisa, cuyo español y quichua son igualmente ricos, se destacaba en el cambio rápido de código que caracteriza estas conversaciones y así era capaz de matizar sus cuentos. Siempre la perdonaban, en parte debido a que Heloisa siempre parecía estar divirtiéndose mucho e invitaba a sus oyentes a divertirse mientras ella, sutilmente, se burlaba de sus pretensiones de privilegio racial.

Estas intervenciones no son diferentes de la vestimenta de travestir (*drag*) que discutí antes. En un contexto en el que el español es la lengua privilegiada Heloisa hace mucho más que simplemente tratar de pasar desapercibida como alguien cuya madre era hablante monolingüe de quichua; sutilmente cambia el juego bilingüe cotidiano de las tenderas para llevar su política tácita momentáneamente a la conciencia y, por lo tanto, provocar un distanciamiento momentáneo de la superioridad racial que se da por sentada en esta pequeña comunidad de comerciantes. Por solo ese momento se ven y no se ven como los indígenas las ven porque escuchan sus voces casi —pero no del todo, no ‘realmente’— como sus clientes de habla quichua escuchan las suyas.

Desde la cita verbal podemos volver, una vez más, al símbolo más complicado y poderoso de todos, la pollera y, de nuevo, de la raza al sexo. En la jerga de la clase obrera las mujeres que trabajan en los mercados son las mujeres ‘de la pollera’: esta prenda las define. En su enorme masa, sus pliegues voluminosos, sus colores brillantes, su multiplicidad (una falda sobre otra), la pollera se acerca a la autoparodia: podemos ahora preguntarnos si no constituye una especie de cita irónica del vestido de las mujeres. Es, sin duda, una falda, el emblema por excelencia de una mujer. Sin embargo, a veces se usa con pantalones; incluso sola (o, más bien, con sus enaguas multitudinarias) representa una feminidad tan exagerada, tan decidida a llamar la atención, que rompe el aura de normalidad incuestionable que rodea a las mujeres con faldas.

La pollera, como mínimo, anuncia el rechazo de ciertos aspectos de la feminidad, en los que la vestimenta y el lenguaje corporal expresan una promesa implícita de ser agradable, condescendiente, pasiva. Estas convenciones, tan agradables para los hombres, tienen un corolario aterrador para las mujeres: la vulnerabilidad que las marca como víctimas ya hechas. La portadora de la pollera ofrece una garantía muy diferente: promete dar una buena pelea. La pollera no solo lleva consigo el aura de la protesta política organizada sino del cuchillo que blandía Pumayalli.

Cuando digo a las personas de fuera de los mercados que he visto mujeres del mercado con pantalones a menudo sugieren que el objetivo podría ser una protección contra la violación. Esto parece una idea sensata ya que las vendedoras muchas veces tienen que dormir a la intemperie en la plaza pública o en los buses que hacen viajes de noche a través de los Andes. Al final de la tarde, cuando se acaba el mercado,

la plaza se llena de borrachos, muchos de los cuales buscan destinatarias para sus atenciones amorosas. Si esta es una motivación para usar pantalones también se extiende a la pollera porque las mujeres hablan de ella como un tipo de protección que no está disponible a quienes usan otros tipos de faldas.

Al tratar de explicar su decisión de adoptar la pollera cuando ya era adulta Sofía Velásquez dijo lo siguiente: “Una mujer que es de pollera puede sentarse donde quiera sin tener que temer. Alguien que es de vestido tiene miedo de [sentarse en la calle]” (Buechler y Buechler 1996: 173). Explicó esta afirmación comparando su vida con la de una maestra de escuela, una ocupación que sus profesoras le habían sugerido cuando era joven: “He visto lo que es la vida de una maestra. [...] La gente la mira con desdén [...] He visto un montón de cosas vulgares. Así que me dije a mí misma que yo no estaba acostumbrada a comportarme así”.

Trabajar en las calles de La Paz vestida de chola daba a Sofía una mayor sensación de control sobre su sexualidad que la que le daría la ocupación supuestamente más respetable de la enseñanza. Su perspectiva me pareció contradictoria hasta que comparé las maestras de escuela que había conocido en Zumbagua con las mujeres que venden trago, abarrotes y alimentos cocinados allí. Las maestras trabajaban junto con y para los hombres, en cuya compañía adoptaban un comportamiento hiperfemenino y coqueto. Su estilo de vestir se las ingeniaba para ser a la vez respetable y provocador, con faldas rectas hasta la rodilla y blusas de manga larga y cuello alto que, sin embargo, eran lo suficientemente apretadas para revelar los contornos de los sostenes y las fajas; el lápiz labial rojo y los tacones altos completaban el cuadro. Las tenderas y las vendedoras al aire libre, en contraste, no estaban encorsetadas; trabajaban afuera, en el aire frío, y llevaban capas de faldas, suéteres y chales sobre un cambio simple que les servía de prenda interior (la ausencia de calzones entre las cholas es notoria en cierta clase de humor masculino). Unas pocas de estas mujeres vestían al estilo indígena, con sus enormes faldas ancladas por yardas de amplias fajas de lana envueltas alrededor de sus cinturas. La mayoría de ellas, sin embargo, se distinguía de las mujeres campesinas de la zona al usar las faldas rectas que indican la identidad blanca. Pero, a diferencia de las mujeres que trabajan en oficinas o aulas, estas mujeres usaban sus faldas con gruesas enaguas multicolores tejidas en punto y embutidas debajo de ellas, creando un perfil voluminoso no muy distinto del de sus contrapartes indígenas. Estas capas de ropa pesada no disimulaban el movimiento sin restricciones de los senos, las barrigas y las nalgas. Pero esta visibilidad era formal y, de hecho, el aspecto físico necesario de un cuerpo de clase obrera en el trabajo. La vestimenta de las maestras de escuela, en cambio, ofrecía partes del cuerpo femenino bien tapadas y limitadas, pero enfatizadas y ofrecidas a la vista.

Mientras cuida sola su pequeña taberna en Zumbagua Heloisa Huanotuñu ha aprendido a desviar a los pretendientes no deseados. Ella me dijo que cualquier mujer puede defenderse “si tiene la voluntad”. Esta confianza en sí misma tiene

un corolario invisible: sus pantalones. Aunque nunca he visto a Heloisa usar pantalones en los quince años que la conozco ella es conocida por haberlo hecho. Lo hizo una sola vez. La ocasión fue una fiesta pública en la que apareció ante cientos de sus vecinos. En Zumbagua la *performance* en el festival es una actividad exclusivamente masculina; no existe el equivalente femenino a los travestis masculinos a los cuales tayta Juanchu era tan aficionado¹¹⁰. Por eso Heloisa tuvo que improvisar su papel cuando tomó parte en la más masculina de las actividades del festival, la corrida de toros del Corpus Christi¹¹¹.

Yo nunca la vi en la arena; Heloisa ya era bien adulta cuando comencé mi trabajo de campo y era Alfonso, su hermano adolescente, quien ‘jugaba’ con los toros. En 1985 Alfonso atrajo la atención de la multitud con su valentía y habilidad. Cuando le felicité estaba contento pero contrastó sus éxitos con la mayor fama de su hermana:

—Cuando era joven se puso pantalones y salió a la arena montando un caballo enorme —¡fue un espectáculo maravilloso!—.

—¿La gente no la criticó?

—Oh, no, de ninguna manera —¡No a ella! ¡Ella podía hacerlo!

—Pero otras mujeres no pueden.

—No, por supuesto que no —aquí las mujeres no montan a caballo y ciertamente no montan a los toros en Corpus Christi. Pero Heloisa lo hizo, usando pantalones y un poncho de hombre. Ella es la única.

Para sus vecinos Heloisa nunca estuvo sin sus pantalones o sin su reputación de valentía temeraria frente al toro y la multitud reunida. Los pantalones y las polleras, por lo tanto, juegan un cierto juego de visibilidad e invisibilidad en y alrededor del cuerpo de la mujer del mercado. Aunque a veces co-ocurren y a veces se sustituyen se mantienen unidos, pero separados, por la semiótica del disfraz en un ‘distanciamiento’ tenso. Como sucede con la ropa indígena y blanca el ‘y-y’ que reemplaza el ‘esto-o’ cuando el travestismo se convierte en travestir (*drag*) aparece aquí con una venganza. La pollera —una falda entre comillas— es, simultáneamente, la más falda de todas las faldas y su opuesto: unos pantalones. De la misma manera, las mujeres del mercado son inequívocamente femeninas pero también bastante masculinas. En palabras de una de las entrevistadas por Seligmann “Tengo siete hijos pero, también, he enseñado a mis hijas para que sean... machas” (1995: 42).

110 Las mujeres tienen una participación importante en los festivales como patrocinadoras, un papel que les da gran visibilidad.

111 Sobre las corridas de toros durante el Corpus Christi en Zumbagua véase a Weismantel (1988: 201-207; 1997b y 1997c).

La crítica de Butler (1993) al esencialismo se dirige al género y al sexo, aunque también la extendió para incluir la raza. Hay una cualidad brechtiana en sus ataques que socavan la noción del individuo pero en su trabajo falta la atención que Brecht dio a las cuestiones de clase. Sin embargo, puede que sea su posición de clase —en lugar de su sexo, su género o su raza— la que da sus cualidades más subversivas a las *performances* de las mujeres del mercado. Su forma particular de juego hace más que sesgar los reclamos naturalistas de la raza y el sexo; en su vida y en su trabajo parecen abrazar el individualismo implacable de la cultura capitalista y rechazarlo.

El mercado como ‘juego de aprendizaje’

En el mercado 9 de Octubre las fruteras se sientan encima de los pasillos en una tarima elevada, mirando hacia abajo a sus clientes a través de montones de bananos, papayas y piñas. Una mujer joven y bella y coqueta llamó la atención de mi compañero. Cuando Stephen trató de entablar conversación ella la aceptó de inmediato para el deleite de las vendedoras que estaban cerca y que nos miraban con desdén desde la misma altura (y muchas de los cuales, supe después, eran sus parientes). Inclinandose hacia adelante de forma espectacular inspeccionó sus gafas de sol y su cámara grande y cara y preguntó: “¿Así que eres de Los Ángeles, donde se hacen las películas? Sacame una foto, entonces, ¡y hazme una estrella!”.

Incluso sin las luces de arco de carbono ella ya estaba actuando. Su audiencia incluía a los clientes que iban y venían —y a las otras vendedoras, que siempre están ahí—. En las varias conversaciones que sostuvimos nos mantuvo en vilo, cambiando los papeles que esperaba que jugaríamos. A veces se mostraba para nosotros; al minuto siguiente se volteaba y hablaba con sus madres y hermanas sobre nosotros o de otra cosa, como si ya no estuviéramos allí. No éramos su único público y no éramos solo un público: también nos utilizaba como su contraparte, su personaje estereotípico, redactado sin orden en pequeños piezas cortas humorísticas actuadas para el disfrute de otras vendedoras.

Más de un turista, deseando solo mirar y escuchar, ha quedado sumamente desconcertado por la misma conclusión: en el espacio teatral del mercado todo el mundo está en el escenario. Los clientes aparecen, sobre todo, como aficionados a los que se han asignado partes pequeñas y ‘papeles de reparto’. No hay guión predeterminado; más bien, el comprador y el vendedor se miden mutuamente, cada uno esperando una señal del otro antes de decidir qué papel desempeñar. En este tipo de teatro, donde todo el mundo está en el escenario, escribiendo el guión sobre la marcha, ya no podemos asumir la segura pasividad que se encuentra en las formas burguesas de entretenimiento a las que estamos acostumbrados. La noción de performatividad de Judith Butler es frecuentemente interpretada en este último contexto, como si la vida social fuera un teatro en el que el artista y el autor, el público y los actores, están rígidamente separados. Así, aunque la rebelde sexual desafía los

guiones que ha recibido permanece segura en el centro de atención, rodeada de un público silencioso que evalúa su actuación pero no puede subir al escenario. En este modelo de actuación sin interlocutores la identidad es reificada una vez más y mercantilizada. La mujer liberada de restricciones sobre su género y su sexualidad es, apenas, una compradora que puede probar cualquier ropa en el centro comercial, de mujeres y de hombres, en una búsqueda individualista de autoexpresión.

Brecht despreciaba este tipo de teatro. Su obra estuvo dirigida a destruir al individuo burgués y sustituirlo por una subjetividad radicalmente diferente. Para ello puso en escena ‘juegos de aprendizaje’: *performances* sin audiencias en las que cada actor cambiaba continuamente de papel, de manera que todas las partes se rotaban entre los actores. Jameson (1998: 62-65) los comparó a las clases maestras de un actor pero una analogía mejor serían las grandes representaciones precapitalistas, como el O-Kee-Pah de los mandam, en el que todos los miembros de una comunidad visten un disfraz y forman parte de la recreación colectiva del mito (Catlin 1867). Los mercados andinos de frutas y verduras no son rituales tribales ni teatro experimental modernista; pero estos ejemplos nos recuerdan que no debemos asumir que las *performances* que se realizan en ellos son, simplemente, expresiones del ser, tal como lo entendemos.

Cuando ofrecí tomar fotografías de mujeres en los mercados de Cuenca me sorprendió que pocas de ellas querían posar solas. Mi oferta fue recibida, de inmediato, con una amplia sonrisa y una invitación gritada a una mujer cercana: “¡Venga a que nos tomen una foto!”. En una escena típica una mujer quería a su hermana en la foto pero no estaba segura de cómo posar. “¡Como gemelas! ¡Como gemelas!”, opinó con entusiasmo un muchacho joven y todos los que estaban alrededor tomaron el estribillo: “¡Sí, sí, eso es!”. Las dos mujeres sonrieron y, abrazándose estrechamente, enfrentaron a la cámara como una persona con dos cabezas.

Como autorretratos estas fotografías de mujeres ‘hermanadas’ son dicientes. Las mujeres del mercado son agresivas y competitivas dentro de una economía capitalista —y algo muy diferente—. También son parientes de otras mujeres, en todos los sentidos de la identidad fusionada social, material y físicamente que implica el parentesco en la sociedad indígena. Por eso no son individuos sino, más bien, ‘dividuos’ que forman parte de una diáda y esa diáda, a su vez, es una entre muchas del mismo tipo (Strathern 1988).

Este concepto del yo formado en y a través de otros da cuenta de una peculiaridad de la historia de vida de Sofía Velásquez, lo que desconcierta al lector de clase media. Su relato es una crónica de éxito financiero y social pero no se lee como

un relato de Horatio Alger¹¹², no más de lo que lo hace una biografía femenina convencional. Debido a que carece de cualquier descripción de una vida emocional interior el relato nos deja desconcertados sobre por qué hace lo que hace. En este texto la motivación se desarrolla a través de interacciones con otras personas: es en diadas, no sola, que Sofía descubre sus sentimientos subjetivos y los imparte al lector. Cuenta su vida como si fuera el guión de una obra de teatro en la que están ausentes los soliloquios a través de los cuales los actores, de Shakespeare a las telenovelas, comunican el ser interior de sus personajes. Sofía contó su relato a través de diálogos y acotaciones. Leído de esta manera de repente salta a la página el drama humano de que carecía previamente. Sus grandes dilemas —sus lealtades en conflicto hacia su madre y su amiga Yola o sus luchas con su hermano y con el padre de sus hijos— cobran vida. Su decisión de convertirse en una mujer del mercado, por ejemplo, se desarrolló a través de una serie de diálogos: con su madre y su hermano, con la monja que la instó a convertirse en maestra de escuela y, por supuesto, con su amiga Yola. “Yola [...] estaba vendiendo granos al por mayor y hablando acerca de las cosas maravillosas que hizo con su dinero [...] ella fue quien me azuzó” (Buechler y Buechler 1996:17-18).

Sus relaciones exhiben la tensión entre la competencia y la hermandad que define a las mujeres del mercado, ya que son socias y rivales: “Fue divertido porque Yola y yo éramos libres para reír y burlarnos de los policías. Ya no estaba amarrada a mi casa. Gané buen dinero” (Buechler y Buechler 1996: 20) pero, al mismo tiempo, “Era extraño. Siempre que Yola conseguía algo, yo tenía que tenerlo también. Estábamos en constante competencia” (Buechler y Buechler 1996: 24).

El mercado, como los juegos de aprendizaje de Brecht, es un teatro donde todos están en el escenario: los turistas de clase media tratan, en vano, de comportarse como simples espectadores solo para ser abordados, burlados, imitados, incluso robados o golpeados. En este teatro las apuestas son materiales: uno sale más rico o más pobre de lo que entra (en verduras, en efectivo, en amistades y en conocimiento). No solo es imposible permanecer pasivo e invisible; aquí el ser está en riesgo porque unas pocas interacciones con las vivanderas pueden deshacer las costuras de la identidad. Los visitantes pueden encontrarse extrañados de su raza o sexo que, de repente, parecen una cita poco convincente de líneas escritas por otra persona. De hecho, la pollera encarna contradicciones que van más allá de indígena y blanco o, incluso, de masculino y femenino. Políticamente representa tanto el comercio avaro como la lucha colectiva; las mujeres que la usan valoran la libertad individual que representa pero se identifican tan estrechamente con otras mujeres que no pueden imaginar ser fotografiadas solas.

112 Horatio Alger fue un escritor estadounidense del siglo XIX cuya obra resume el sueño americano: jóvenes pobres que se enriquecen mediante el trabajo duro, honesto y sacrificado. *N. del t.*

La raíz de estas contradicciones reside en la naturaleza de la relación de intercambio. Este capítulo pasó de una inútil búsqueda de declaraciones monológicas de identidad a una apreciación del uso múltiple y dialógico de la raza y el sexo en los mercados. En el siguiente capítulo paso de los intercambios de palabras y miradas a formas más físicas de relación. El aparente libre flujo de palabras en el mercado disfraza, parcialmente, el movimiento de dinero y mercancías, pero estas últimas manejan al primero. El distanciamiento real dentro de la pollera es entre dos formas de intercambio material: la quimera de la reciprocidad representada por la figura del indígena y la realidad del intercambio desigual encarnado en la historia del ñakaq.

4. Relaciones mortales

La chola es una imagen, no una narrativa, pero hay un relato detrás de ella, el relato de relaciones sexuales violentas y desiguales. El pishtaco también aparece como un actor en una historia de intercambio desigual. De hecho, los dos casi podrían ser personajes del mismo relato sobre lo que puede pasar a un indígena que se encuentra con un hombre blanco. Estos relatos son una maraña de sexo, dinero y muerte. La cultura capitalista nos anima a creer que se puede separar el intercambio económico de las relaciones sexuales y el amor pero aquí se ven como dos partidos jugados de acuerdo con las mismas reglas. El sexo es una forma de intercambio y el tipo de sexo que tienen las personas depende de sus relaciones materiales.

Estos relatos particulares son sobre el intercambio en su forma más radicalmente desigual —violación, asesinato y robo—. Tendemos a reservar nuestra indignación solo para estas formas escandalosamente graves de explotación y a aceptar como natural que una de las partes en un intercambio se enriquezca a costa de la otra. Pero así como las polleras y los ‘sombremos hongo’ pueden hacernos cuestionar las categorías aceptadas de sexo y raza también estos cuentos nos hacen ver con nuevos ojos los actos ordinarios del intercambio capitalista y darnos cuenta de que nuestro comportamiento económico no es más natural que la forma como tenemos sexo.

Esta mirada extrañada al capitalismo puede ser más fácil de lograr en los Andes que en otros lugares ya que allí hay recuerdos de una ideología de intercambio muy diferente. La economía incaica del don es cosa del pasado pero todavía ronda a la región como un sueño de 500 años. En las comunidades rurales las tradiciones campesinas de reciprocidad, aunque disminuidas, no han desaparecido por completo. Una imagen desvanecida de relaciones sociales no alienadas —económicas, sociales y sexuales— ofrece una crítica aguda, aunque ahogada, a un conjunto muy diferente de ecos del pasado en los que la blancura y la masculinidad proporcionan una coartada para actos no correspondidos de violencia. La contienda entre estas dos formas de relaciones se libra en el mito histórico: la conquista de América es recordada en los Andes no solo como la derrota de los indígenas por los blancos sino de las mujeres por los hombres y de los dones por el robo.

Dones

Conozco bien el mercado de El Salto en Latacunga; es la última parada en mi camino de regreso a Zumbagua, donde paro para comprar comida antes de emprender el viaje de dos horas desde la ciudad al páramo por un camino sinuoso y peligroso. Soy una curiosidad en la plaza, una mujer extranjera que compra en grandes cantidades, como una indígena: ocho panes, sesenta panecillos; cuatro piñas, dos papayas; cuarenta mandarinas, diez aguacates; dos kilos de moras, seis de tomates. Cuando llegaba a El Salto en los días y horarios en que había pocos clientes era consciente de ser un espectáculo público, visible a gran distancia a través de la enorme plaza. Las vendedoras de granos se sentaban en el suelo en lugar de utilizar mesas; cuando me agachaba para preguntar el precio del maíz en polvo o de la harina de habas las mujeres me miraban con sorpresa y me hacían repetir mis peticiones inesperadas.

Al llegar a Zumbagua la visibilidad da paso al secreto. En estos días llego en taxi y no en bus, con Stephen a mi lado. Niños y adultos pululan alrededor del vehículo, abrazándonos y ofreciéndonos, ansiosamente, llevar todos los paquetes a la casa. Inmediatamente repartimos naranjas y pan a los niños que vemos; pero se espera que yo observe las reglas de la entrega de dones y, por lo tanto, que haga interludios privados con cada adulto. Estos son los momentos cuando los paquetes son entregados subrepticamente, con una mirada de soslayo y una voz que murmura “esto es para usted” o “para usted y sus hijos” o “usted tal vez pueda llevar esto a sus padres la próxima vez que los visite”. Las bolsas y cestas desaparecen y no se mencionan de nuevo en mi presencia; de hecho, me corresponde salir tan pronto como sea posible después de entregarlos para dar a los beneficiarios la posibilidad de abrirlos, inspeccionarlos y exclamar al ver los suéteres y la ropa de bebé, los zapatos y los juguetes.

En tiempos mejores las lindezas de la entrega de dones eran observadas de un modo tan estricto que nunca comí un bocado de la comida que entregué. Después de acarrear quintales de frutas y hortalizas frescas de las regiones tropicales y templadas situadas más abajo podía estar segura de que nada de eso iba a ser para mí, excepto los alimentos que crecen en el delgado aire frío de la parroquia: un régimen soso de gachas de cebada y sopa de papa, cuyo asado y cordero hervido. Por lo menos hubiera disfrutado viéndolos comer las piñas y las bayas —golosinas raras y preciosas—, pero incluso esto no me fue permitido. Sin embargo, en los últimos años empezaron a aparecer en mi plato exquisiteces de tomate y ají fresco —mis dones para ellos—, signos tangibles de la cortina de pobreza y tristeza que ha descendido sobre la casa. Esta incapacidad para preservar los estrictos requisitos de dar y recibir es amarga para mí; los alimentos que una vez anhelé ahora saben a la muerte de taita Juanchú, al desempleo del compadre Alfonso y a la profunda e inquebrantable depresión de la comadre Olguita.

En estos días la familia necesita, desesperadamente, lo que les traigo; pero aun así Alfonso y sus hermanas Heloisa y Clarita trabajan duro para subordinar cada transacción estrictamente material a la totalidad de una relación multitrenzada que no puede ser definida con facilidad. Ellos quieren que cada carta detalle sus necesidades crecientes, que cada solicitud llorosa de un préstamo sea el más breve de los interludios en medio de largas horas de alegría, sociabilidad y montañas de comida y nunca están tan frustrados como cuando una visita demasiado corta abrevia los rituales de la sociabilidad.

Calculados en efectivo mis dones son mucho más grandes que los suyos pero nuestros encuentros no tienen forma de caridad sino del intercambio constante de cosas inconmensurables: comidas preparadas por alimentos crudos, hospitalidad por artículos. De hecho, a menudo he estado más avergonzada y abrumada por su insistente deseo de dar que irritada por su constante necesidad de recibir, incluso a pesar de que reconozco que en el cálculo del intercambio de dones los dos movimientos de bienes —hacia ellos o hacia mí— son, en última instancia, idénticos. A pesar de la aguda crisis del momento mi familia de Zumbagua siempre está menos preocupada por cumplir el intercambio que por aumentar, de alguna manera, mi deuda emocional total de largo plazo y así mantener abierto el canal del compadrazgo y el flujo de dones constante. A pesar de la tremenda desigualdad de nuestros medios ella ha sido sorprendentemente —pavorosamente— exitosa: nunca he igualado el marcador, nunca he sentido que haya hecho suficiente para pagarles¹¹³.

La economía del don

En 1950 Marcel Mauss publicó *Essai sur le don (Ensayo sobre el don)*, en el que expuso la estructura de una economía del don. En sociedades caracterizadas por esta forma de intercambio, dijo, el intercambio económico toma la forma de “actos de cortesía”. Estos rituales subrayan el hecho de que cada transacción es solo una pequeña parte “de un contrato mucho más general y duradero” que involucra todos los aspectos de la vida social. Sobre la peculiar tensión entre el libre albedrío y la obligación que caracteriza el don comentó: “Estos servicios y contra-servicios totales están comprometidos en una forma algo voluntaria de regalos y dones, aunque, a fin de cuentas, es estrictamente obligatoria” (Mauss 1990: 5).

Unos veinte años más tarde los brillantes análisis económicos de académicos interesados en los Andes —como Maurice Godelier (1977), Nathan Wachtel (1973) y, sobre todo, John Murra (1975)— unieron las ideas de Mauss con las de Marx y establecieron un vínculo conceptual entre el agropastoralismo precapitalista

113 El don de la hospitalidad de la familia ha apoyado mi carrera académica, aunque los libros y artículos que he escrito son producto de mi propio trabajo. Pero incluso dejando ese hecho fuera de la contabilidad su generosidad ha sido, y sigue siendo, abrumadora.

intensivo de los Andes como modo de producción y la reciprocidad —la economía del don— como forma de intercambio. Un resultado fue una nueva comprensión de los incas, conocidos por comenzar sus relaciones con los pueblos recién conquistados llenándolos de dones. Esta forma de generosidad imperial, antes desconcertante, ahora fue interpretada como un inicio forzado de la relación de intercambio que inmediatamente estableció una obligación ineludible por parte de los nuevos súbditos hacia sus señores.

El mismo paradigma también estimuló una explosión de estudios de campo que analizaron formas andinas contemporáneas de reciprocidad, sobre todo la colección editada por Alberti y Mayer en 1974. Los académicos encontraron que las comunidades campesinas andinas del siglo XX equilibraban dos sistemas económicos en competencia, cada uno de los cuales tenía su forma distintiva de intercambio¹¹⁴. La agricultura de subsistencia dependía del intercambio recíproco de mano de obra, consagrado en rituales que constituían un sistema de ‘actos de cortesía’ del tipo descrito por Mauss; la economía monetaria, por el contrario, estaba construida por intercambios económicos desnudos entre extraños. La cultura indígena andina, entonces, no era solo una cuestión superestructural de rituales y folclor, relatos y canciones sino un completo tejido social de economía y moralidad.

Al mismo tiempo varias académicas —entre ellas Billie Jean Isbell (1977a, 1977b), Catherine Allen (1988) y Olivia Harris (1978 y 1980)— comenzaron a definir lo que veían como un sistema andino peculiar de sexo/género con base en un principio de ‘complementariedad’, así como el sistema económico indígena era de reciprocidad¹¹⁵. Basándose en el análisis estructuralista que hizo Tom Zuidema (1977) del parentesco inca, que postula un sistema de descendencia paralelo o dual (mujeres que heredan de las mujeres y hombres de los hombres), abogaron por un mayor grado de igualdad entre los sexos en los Andes que el que podría encontrarse en las sociedades campesinas del Viejo Mundo. En muchas partes de los Andes las mujeres heredan tierras y propiedades en términos de igualdad con los hombres en lugar de ser menores de edad jurídicas, tal vez como residuo del antiguo sistema de descendencia dual, no reconocido en los códigos legales napoleónicos de las repúblicas andinas (Silverblatt 1987; Isbell 1978). En toda la

114 Antes hablé de esto como la “articulación de dos modos de producción” (Weismantel 1988: 29-32), una idea basada en la obra del antropólogo francés Claude Meillassoux (1981) y en los economistas Carmen Diana Deere (1976) y Alain de Janvry (1981).

115 La noción de complementariedad sigue siendo importante pero también se ha convertido, en palabras de Denise Arnold (1997: 23), en una “vaca sagrada” que ha sido atacada y reconfigurada significativamente. Véase a Arnold (1997) para un excelente examen de los trabajos contemporáneos sobre género. Varios de los artículos del libro editado por Arnold, incluyendo el de Isbell (1997b), abordan la cuestión de la complementariedad. Rivera (1996) también proporcionó una buena muestra de la escritura contemporánea sobre las mujeres en Bolivia. Sobre la flexibilidad de los roles de género véase a Allen (1988).

región los roles de género eran muy flexibles¹¹⁶ y el matrimonio estaba basado en las contribuciones económicas iguales de mujeres y hombres, en lugar de estar basado en la dependencia femenina.

En Zumbagua encontré que el matrimonio no implicaba la fusión del capital y los recursos productivos sino, más bien, la asociación de individuos y familias que intercambiaban dones de mano de obra y cosas, al tiempo que conservaban una independencia económica fundamental (Weismantel 1989). Las interacciones cotidianas entre los cónyuges estaban ritualizadas como dones: cuando una mujer ofrecía un plato de sopa a un marido hambriento era una prestación formal realizada con un estricto decoro. La cultura burguesa idealiza una vida familiar gobernada por la reciprocidad generalizada; esta ideología del amor sin límites crea intercambios mal definidos llenos de culpa no resuelta y resentimiento. El movimiento de bienes materiales entre las familias indígenas, en cambio, estaba marcado por modales corteses, a la vez más distantes y más generosos que las intimidades casuales de la vida de la clase media. Como resultado las relaciones entre las personas y con el mundo material estaban alteradas: las cosas no parecían objetos fetichizados de deseo individual sino productos del trabajo de otros y, por lo tanto, símbolos de interdependencia social.

En las ciudades los padres acomodados ríen de placer cuando sus hijos hablan sus primeras palabras, alcanzando una cosa y pronunciando su nombre —*nano* (banano), *sito* (osito)— o, simplemente, diciendo “quiero” o “mío”. Las familias en Zumbagua se deleitan con otros tipos de enunciados. En lugar de expresar una relación entre el ego que se está desarrollando y un objeto inanimado sus hijos dicen el nombre de una relación entre ellos y otra persona, a través de la cual reciben las cosas que necesitan y desean: *pagui*, dicen (de *dyulsuhupagui*, gracias, que sea recompensado)¹¹⁷. No hablan de comer sino de ser alimentados y dan un paso más hacia la madurez cuando empiezan a compartir su comida con un niño más joven en pequeños rituales torpes ya marcados por una cierta formalidad.

Desde el momento en que los académicos delinearon las características de la cultura indígena de la donación han debatido, ferozmente, sobre su importancia y su futuro. Los antropólogos económicos no están de acuerdo con la autonomía relativa y la significación de los sistemas de intercambio recíproco ni con la velocidad y la exhaustividad con las que los sistemas de mercado estaban avanzando sobre ellos. Del mismo modo, si el sistema sexo/género indígena alguna vez fue más igualitario que sus contrapartes europeos y asiáticos —un asunto en el cual no

116 Sobre la flexibilidad de los roles de género véase a Allen (1988).

117 Del español arcaico ‘Dios le pague’, aunque actualmente en Zumbagua la referencia a la deidad está completamente olvidada.

todos los académicos están de acuerdo— hoy está profundamente permeado por las influencias misóginas y patriarcales de la cultura hispanoamericana¹¹⁸.

Al igual que el quechua y el aymara, las lenguas oprimidas de los indígenas, el idioma del don está actualmente callado, ahogado por voces que hablan de gangas y estafas, dinero fácil e injusticias. Sin embargo, a pesar de su importancia disminuida como práctica económica la reciprocidad sobrevive como un ideal en la vida intelectual de América Latina, donde ofrece un poderoso reproche a las profundas y violentas desigualdades de la vida cotidiana entre los blancos. Ningún escritor ha utilizado con mayor eficacia la imaginaria derivada de la cultura indígena andina —lo andino— como una crítica de la actual sociedad andina y nadie ha comprendido las implicaciones radicales de los sistemas indígenas de intercambio de manera más aguda que el escritor peruano José María Arguedas, el gran campeón de la lengua y la cultura quechua.

Doña Felipa, la mujer del mercado en *Los ríos profundos*, como la comerciante ambulante *Madre Coraje* de Bertolt Brecht, representa la lucha de la gente común contra las injusticias cometidas por los poderosos. Una comparación entre las dos muestra lo que la tradición andina tiene para ofrecer. La existencia de la cultura quechua en Perú crea un paisaje moral y político diferente del de la Europa de Brecht. Madre Coraje, mientras atraviesa el norte de Europa en el siglo XVII, no sabe nada más allá de la lucha competitiva y aislante por sobrevivir por medio del intercambio monetario. Felipa, en cambio, es la líder de una colectividad militante de las mujeres del mercado y llega hasta las mujeres indígenas en un acto anticapitalista radical de donación. Ella opera dentro de un mundo social impregnado de la esperanza representada por la economía indígena del don pero, también, lacerado por la crueldad de la raza.

En *Los ríos profundos* Arguedas expresó sus esperanzas para el Perú en la imagen de las chicheras y vivanderas que se volvieron revolucionarias. Portando rifles y vistiendo polleras son el río que desborda sus orillas, saltando de los depósitos de los comerciantes a las chozas de los indígenas e inundando la ciudad de Cusco con la energía sexual destructiva y creativa conocida en quechua como *tinkuy*¹¹⁹. Sus acciones revolucionarias interrumpen los circuitos normales de intercambio: al irrumpir en los depósitos y distribuir los contenidos a las mujeres y a los niños indígenas sustituyen, momentáneamente, los intercambios desiguales que empobrecen a los indígenas con una redistribución radical de los bienes a quienes más los necesitan. En los debates sobre el folclor andino el *tinkuy* es definido con

118 Para un trabajo escéptico del igualitarismo de género en los Andes véase a Marisol de la Cadena (1993).

119 Sobre el *tinkuy* véase a Platt (1987), Earls y Silverblatt (1978), Allen (1988: 205-207) y Abercrombie (1998: 66 ss.). El *tinkuy*, escribió Allen (1988: 206), es “simultáneamente, una danza, una lucha y un amorío”.

tres ejemplos diferentes: una batalla ritual, la tumultuosa unión de dos corrientes de agua y el acto sexual. Las acciones de las mujeres del mercado también son una batalla, una inundación y un desafío sexual. Las mujeres de los mercados y las chicherías, actuando contra los intereses de los mayoristas masculinos que son sus proveedores habituales y haciendo caso omiso de los sacerdotes, políticos y soldados que intentan detenerlas, llenan las manos de las campesinas con alimentos. Sus actos las vuelven aliadas de los campesinos indígenas más que de los blancos urbanos y rompen la distribución desigual del poder que hace que las mujeres dependan de los hombres para su supervivencia material.

La idealización que hizo Arguedas de los peruanos no blancos es tan correcta como equivocada: las mujeres reales del mercado son tan parecidas a su doña Felipa como a Madre Coraje. Las mujeres del mercado no son indígenas; habitan el ámbito del comercio y no la economía moral del campesino. Sin embargo, su blancura es incompleta, no porque tienen madres no blancas sino a causa de su relación con los alimentos que venden. Como las camareras que cantan de árboles frutales y fincas campesinas incluso mientras sirven en “cuevas llenas de moscas, tugurios con olor a chicha y a guarapo ácido” (Arguedas 1958: 69) las vendedoras de frutas y verduras siguen siendo indígenas en la ciudad.

Vendiendo comida

En las manos de las vendedoras del mercado los productos se convierten en mercancías: ante los indígenas estas mujeres brillan con el aura del dinero. Pero también huelen mal, a comida y basura: un fuerte olor a cebolla rodea a la verdulera; las moscas se reúnen alrededor de la dueña de la taberna, atraídas por la chicha derramada en su falda; los perros flacos siguen a las carniceras, lamiendo la sangre acumulada a sus pies. Los blancos ridiculizan los éxitos financieros de las mujeres del mercado haciendo referencia a sus relaciones íntimas con los alimentos agrícolas. La mayorista de tomate en Cusco cuya riqueza, supuestamente, le permitió comprar una mansión fue despreciada como “la reina del tomate” (de la Cadena 1996: 132).

Los alimentos que venden esas mujeres parecen ser una forma peculiarmente primitiva de mercancía que anuncia su disponibilidad y su valor de uso en exhibiciones vulgares, a diferencia de los bienes más sofisticados. Las mercancías caras aparecen individualmente, cada una mimada en su exhibidor, separadas del público por plástico o vidrio. Sus imágenes de colores brillantes aparecen grotescamente ampliadas en los carteles o miniaturizadas en las páginas satinadas de las revistas. En cambio, los objetos de bajo costo que atraen compradores ordinarios a los mercados no son exhibidos en una singularidad glamorosa sino en una multiplicidad abrumadora. Las vendedoras ambulantes muestran la totalidad de sus mercancías, acumulándolas en montones grandes y pequeños en mesas o sobre el pavimento. Estos esfuerzos arquitectónicos —las pirámides de naranjas,

los zigurats de cebada y los jardines colgantes de bananos— no hacen nada para disimular la naturaleza prosaica de sus bienes: no son artículos de lujo sino los sólidos bloques de construcción de la canasta familiar.

El comercio a gran escala se lleva a cabo en privado, por medio de una red oculta de arterias financieras que conecta las ciudades y los pueblos con los sistemas de flujo rápido del capital global. El comercio minorista en pequeña escala de naranjas y papas, baldes y cordones, no requiere esa reticencia: en lugar del movimiento silencioso e instantáneo del capital en los circuitos electrónicos el intercambio de dinero y bienes en el mercado andino es ruidoso y prolongado. Sin embargo, si con ello el mercado andino recuerda formas de comercio premodernas, como la feria medieval, ni el mercado ni la comida que se vende allí representan relaciones económicas precapitalistas; de hecho, esta feria es un revoltijo de regímenes productivos tanto como de objetos. Algunos de los cereales, quesos y carnes se cultivan en pequeñas fincas familiares, donde la producción se organiza a lo largo de líneas precapitalistas; a veces uno puede, incluso, comprar quesos o pollos, directamente, de un miembro de la familia que los hizo y crió. Pero hoy en día muchas vendedoras compran sus productos de un gran mayorista; ya no tienen lazos directos con los productores y algunos productos, como el arroz —el alimento emblemático de la blancura andina—¹²⁰, solo se producen a través de empresas comerciales a gran escala. Aunque se importa mucho arroz también se cultiva en plantaciones de la costa de Ecuador y Perú, en empresas de capital intensivo que combinan alta tecnología con grandes cantidades de mano de obra. Otros alimentos —bolsas de fideos y botellas de refrescos, caldo en cubos y barras de mantequilla— se producen en fábricas nacionales de pequeña escala y de baja tecnología.

Más allá de los puestos de comida fresca se encuentran las zonas periféricas situadas al margen de la plaza central bien organizada o del edificio del mercado, en las calles de los alrededores y en las aceras. Allí se vende una mezcolanza de artículos: herramientas y ropa, cintas de pelo y juguetes, platos y recipientes. Los productos manufacturados a pequeña escala casi han desaparecido de estas áreas: de vez en cuando uno ve una hilera de vasijas de cerámica, un puñado de cucharas de madera o un montón de canastas pero la mayoría de los artículos es producida en masa y, por lo general, importada de China, México o Colombia. Aquí trabajan vendedores de todas las edades y sexos, en contraste con el mercado central, donde las mujeres mayores dominan la venta de alimentos. Algunos artículos, como las herramientas para construcción y agricultura, son vendidos, principalmente, por hombres; otros, como los casetes y los artículos electrónicos, son especialidades de los jóvenes; y otros —cobijas y ropa de cama, ollas y sartenes— son vendidos por jóvenes y viejos, hombres y mujeres por igual.

120 Sobre el simbolismo del arroz blanco y de la blancura racial véase a Weismantel (1988: 144-149 ss.).

En 1971, durante el apogeo de las críticas marxistas al intercambio desigual y al imperialismo cultural, Eduardo Galeano publicó un libro con un título inolvidable: *Las venas abiertas de América Latina*. El flujo de fluidos vitales del sur al norte que describió tomó la forma de bienes agrícolas baratos, fundamentalmente; sus precios fueron artificialmente reducidos por políticas laborales represivas que mantenían aterrorizados a los trabajadores. Él vio la sangre y el sudor de los trabajadores de las plantaciones virtiéndose en los hogares de la clase media de Estados Unidos en forma de azúcar y bananos —alimentos exóticos tan baratos que llegaron a ser considerados como un derecho innato de todos los estadounidenses (*cfr.* Enloe 1989)—. El movimiento de este tipo de bienes se ha ampliado debido al desarrollo del comercio de contenedores y a mejoras en la refrigeración, que han añadido camarones y flores frescas a los tradicionales ‘cultivos de postre’ como el azúcar, el café, el chocolate y el té. El movimiento recíproco de bienes manufacturados baratos hacia los mercados latinoamericanos también se ha acelerado, aunque ahora las redes son más complicadas puesto que involucran actores distintos de Estados Unidos. Las camisetas estampadas con frases mal escritas en inglés y las gorras de béisbol impresas con personajes de Disney son rasgos norteamericanos falsos, producidos en serie al sur de la frontera con Estados Unidos, a pesar de que la mayor parte de las ganancias sigue fluyendo, constantemente, hacia el norte, hacia los bolsillos gringos.

Los antropólogos que escriben, actualmente, sobre la economía campesina andina no cometen los errores de los turistas, que dichosamente confunden a las cholas urbanas con ‘indias reales’ o el rápido flujo de monedas devaluadas con el trueque premoderno. Los lugares aparentemente remotos —como Saquisilí, Riobamba o Cusco— no están aislados de los sistemas mundiales de producción y consumo; más bien, están íntimamente conectados con ellos a través de canales tan indirectos y de procesos tan azarosos que casi desafían el análisis. Estos mercados, que hoy están invadidos por más vendedores potenciales que por clientes, no son los restos de un pasado precapitalista en desaparición tanto como indicadores de la inestabilidad causada por el presente neoliberal (Rivera 1996).

Pero también es fácil caer en la dirección opuesta e insistir en que cualquier percepción de prácticas económicas contrapuestas en los mercados es una ilusión. La aparente diferencia entre las cornucopias abarrotadas de alimentos y artículos para el hogar a la vista en los mercados y el fresco aislamiento de los artículos (entre ellos y con el espectador) en los escaparates de las tiendas de lujo expresa una diferencia real entre formas de intercambio. El mercado andino es más que un simulacro postmoderno de las ferias medievales, más que un baile de mercancías fetichizadas y de identidades híbridas disfrazadas como lugar auténtico. Las mujeres que venden en los mercados manejan comida real —sensual y nutritiva para el consumidor; frágil, pesada y de trabajo intenso para la vendedora— y proporcionan estos alimentos a través de una red de lazos sociales densos, a diferencia de las relaciones impersonales y puramente competitivas alabadas por los defensores del libre mercado. Desde esta curiosa ubicación, rodeadas de objetos materiales,

enredadas en relaciones presenciales y golpeadas por fuerzas globales intangibles, representan una poderosa amalgama de historias materiales. Situadas en la unión entre el don y la mercancía, entre el valor de uso y el valor de cambio, parecen flotar entre la libertad y la falta de libertad, entre la resistencia y la aquiescencia.

Llapas: dones y dinero

Sofía Velásquez vive una vida completamente comercial. Su historia, incluso después de ser editada por los Buechler, es casi ilegible por sus reiteraciones entumecedoras de tasas de cambio, ofertas y gangas, pérdidas y errores de cálculo. No se ajusta a nuestra imagen de cómo las mujeres manejan el dinero porque no es un alfeñique sentimental incapaz de cálculos duros ni una compradora maníaca incapaz de controlar su impulso de comprar. Tampoco podría estar más lejos de la imagen del indígena excesivamente generoso y fácil de engañar, incapaz de entender o reacio a participar en el mundo duro del comercio. Sofía come, duerme y respira la aritmética de pérdidas y ganancias, que nunca pierde su fascinación sobre ella.

El dinero es la moneda con la que Sofía evalúa sus relaciones con sus ‘caseras’ y ‘caseros’, las mujeres y los hombres ocasionales a quienes compra y a quienes vende. Su idea de una relación perfecta es aquella que permite que ambas partes se benefician, una forma de intercambio alcanzada, normalmente, solo a expensas de quienes están fuera de la diada afortunada. Ella recuerda con gran nostalgia una amistad basada en la ilegalidad durante una época de racionamiento del gobierno:

[...] primero se volvió escaso el azúcar y después las papas y por eso manejábamos las papas como si fuéramos ladronas... Recogíamos el dinero en forma conjunta y lo dividíamos después. Nos ayudábamos. Era imposible participar solas en el negocio. Fue un hermoso arreglo (Buechler y Buchler 1996: 55).

Este fue, dice, “un negocio hermoso”, hecho posible por el agudo sufrimiento del país. En otros momentos habla con gran placer de sus dos balanzas, la que pesa con exactitud y la que engaña —una práctica que aprendió de su madre—.

Pero incluso cuando utilizan una sola balanza las mujeres del mercado no tratan a todos los clientes de la misma manera, sin importar qué tan cuidadosamente el gobierno fije y regule el precio real de la unidad de elementos específicos: la racionalidad de este mercado es altamente personalizada. Hace años fui parte de una reunión de mujeres patrocinada por la Iglesia católica en Zumbagua con el

propósito de hornear panes llamados *finados*¹²¹, Cada mujer había comprado dos kilos de harina pero cuando pusimos nuestras contribuciones en la balanza nos dimos cuenta de que a las mujeres de la localidad les habían dado un poco más de dos kilos pero las extranjeras —especialmente monjas— habían sido estafadas.

Además de la mano generosa que agrega un poco más cuando se pesa existe la llapa, el don ‘extra’ que lubrica el intercambio. Las mujeres del mercado están en sintonía con ciertas cualidades materiales de los productos agrícolas que venden y que impiden que dos objetos tengan el mismo valor. Las frutas y verduras menos frescas se venden a los extraños y las más frescas se guardan para los clientes conocidos; del mismo modo, el acceso a los productos escasos se debe ganar a través de antiguas lealtades. En las tiendas y mercados rurales los objetos preciosos, como los huevos y el queso, no se muestran abiertamente; no circulan libremente como mercancías en un mercado sin límites sino que se mueven dentro de círculos de intercambio restringidos por el afecto, por la intimidad y por la inversión de tiempo.

Las relaciones comerciales entre las empresas más formales y bien capitalizadas también dependen de estos factores extra-comerciales de confianza y tiempo, reputación y hábitos. Como becaria Fulbright obtuve un mejor tipo de cambio en una gran casa de cambio de Quito que el publicado en un cartel en la entrada; mientras los turistas y mochileros hacían fila para negociar en diminutas ventanitas con barrotes a mí me hicieron pasar a una oficina privada para recibir mis sucses. Sin embargo, cualquier emoción momentánea de importancia se disipó rápidamente cuando me di cuenta de mi humilde posición: los clientes verdaderamente importantes, ya fueran ecuatorianos o extranjeros, eran llevados a cuartos más lujosos, donde los tipos de cambio eran aún más generosos.

Los negocios de Sofía dependen de su familiaridad con los rituales de la economía indígena del don. Como indígena hace negocios con familiares cuando puede y usa dones para crear parientes ficticios cuando los necesita. La familia en Zumbagua me pidió, sin palabras al principio, que fuera su comadre a través de una prestación formal: me dejaron botellas de licor y Coca-Cola, cuyes asados y alimentos cocinados fuera de mi puerta. También Sofía abre la puerta a una relación con un regalo, como cuando convenció a uno de los socios de su madre para que se volviera socio de la hija: “Había una mujer muy agradable [...] Yo siempre le compraba una lata de un quintal de alcohol para la tienda de mi madre y ella me cogió cariño [...] Para ganármela le traje pollos como regalo” (Buechler y Buchler 1996: 55). Aunque sabe cómo hacer que funcionen estas relaciones es muy consciente de sus desventajas inherentes: las exigencias interminables sobre su tiempo y sus emociones y las incertidumbres constantes.

121 La manufactura de panes con formas antropomorfas y de otro tipo es parte del *día de muertos* en los Andes. Para una buena fotografía de estos *tanta wawas* o panes bebés véase Bastien (1978: 184).

Al describir su negocio de quesos, que da a crédito a ciertas vendedoras, se queja de las dificultades para que le paguen:

Una... siempre tiene que charlar primero. Una no dice de entrada “Dámelo de inmediato”. Primero hay que preguntar cómo están, si las ventas son buenas. Entonces yo les digo “deme el dinero”. Entonces pueden decir “Por favor espere, todavía no he vendido los quesos”. Por ejemplo... Doña Agustina, que vende biberones... Tengo que sentarme allí hasta tarde para ver si vende algo... El otro día Doña Marta... dijo: “Vuelva a las seis por el resto”. Cuando regresé a las nueve ya se había ido del puesto. Entonces, cuando volví más temprano por la mañana me volvió a decir que volviera más tarde. Finalmente me pagó al mediodía. Es tedioso (Buechler y Buchler 1996: 100).

El lenguaje de Sofía es, simultáneamente, el lenguaje de la intimidad —la delicada sensibilidad que asociamos con las relaciones femeninas, impregnadas de celos y compasión, risas contagiosas y disputas enconadas— y el lenguaje calculado del capitalista.

Cuando habla del difícil proceso de romper con la casera la vemos más claramente como una hechura de la economía del don, a pesar de sus incesantes referencias a su ‘capital’. Las cualidades de la relación del don —su naturaleza multitrenzada, la inconmensurabilidad de los artículos intercambiados y el movimiento prolongado de pagos y repagos— hacen que sea imposible cerrar los libros de contabilidad por completo. Cuando sale mal un viejo acuerdo para suministrar huevos a una pareja que tiene un comedor Sofía reconoce que los dueños del restaurante tenían razón al estar enojados cuando ella no pudo hacer una entrega prometida. Pero, ¿qué pasa con todas las veces que les había dado los huevos rotos como llapa? “Yo era una muy buena casera”, insiste: “¿Qué otra vendedora de huevos haría eso?”.

No quiere conciliar pero tampoco despedirse: los “muy buenos sándwiches” que usaron para alimentarla rondan su memoria. “Algunas veces me gustaría ir a comer algunos pero mi orgullo me impide hacerlo. Yo preferiría enviar a otra persona a comprarlos”. Contra los sándwiches gratis que alguna vez comió ella pesa el trabajo no remunerado que hizo para equilibrar sus libros, ya que ella sabe leer y escribir y ellos no. Pero, de nuevo, ellos le enviaron más de dos cajas de cerveza cuando celebró una fiesta por la jubilación de su padre. Al final, este cálculo particular deja la puerta entreabierta: “Creo que Martín, mi viejo casero, tiene otras intenciones. Su esposa [...] me saluda cuando me ve en la calle”. No hay ninguna resolución final; por lo que se, ahora ella está comiendo sándwiches con Martín.

Robos

Dentro de la lógica del don los intercambios materiales enriquecen a todos y a todo lo relacionado con ellos. Fuera de los Andes, en un salón de clases en el río Xingú, en la región amazónica de Brasil, Mariana Ferreira registró las respuestas que los estudiantes dieron a un problema aritmético: “Cogí 10 pescados anoche y di 3 a mi hermano. ¿Cuántos tengo ahora?”. La respuesta de Robotki Suyá fue típica: “Di 3 pescados a mi hermano, por lo que $10 + 3 = 13$ ”. Cuando Ferreira (1997: 141) objetó el muchacho respondió: “Si tengo 10 y le doy 3 él me dará más pescado cuando vaya a pescar. Así que eso es $10 + 3$ y no $10 - 3$ ”. De hecho, descubrió que uno de los conceptos más difíciles para estos jóvenes era la diferencia entre los signos de suma y de resta. Uno de ellos protestó: “Sé que usted quiere que yo use el signo menos aquí en vez de usar el signo más pero yo no entiendo por qué. ¿Dar siempre significa menos para ustedes?” (Wenhoron Suyá, citado en Ferreira 1997: 141). Los estudiantes de la selva aprendieron rápidamente, ansiosos por dominar una habilidad que necesitan en sus relaciones con los blancos. “Al principio los hombres blancos trataron de acabar con nosotros utilizando armas, látigos y enfermedades. Ahora utilizan números”, dijo Kuuiussi Suyá (Ferreira 1997: 134). Aunque la reciprocidad es la premisa básica de la economía del don, exigiendo generosidad sobre todo, el espíritu del comercio capitalista premia a quienes se aprovechan cuando pueden, tratan a los socios como opositores y participan en el juego de comprar y vender como si se tratara de una guerra. Los Suyá eran conscientes de que el comerciante que les ofrecía dos cruzeiros por una flecha la vendería en la ciudad por siete. Para el comerciante la sustracción de dos tercios del precio de venta con respecto al precio de compra es simplemente racional y no necesita otra justificación que su necesidad evidente de obtener una ganancia. Sin embargo, para los Suyá este intento transparente por enriquecerse a costa de ellos es una violación despreciable de la ética de las relaciones humanas y ejemplifica la naturaleza de las interacciones entre los indígenas y los blancos.

En efecto, la raza garantiza las acciones del comerciante. Enfurecido cuando los fabricantes de flechas exigieron un precio ridículamente alto por ellas, creyendo que el precio que había ofrecido era muy bajo, expresó: “Ustedes indios perezosos no saben nada de dinero, sobre comprar y vender. Es cierto lo que dice la gente, que los indios son demasiado estúpidos para aprender matemáticas” (Ferreira 1997: 133). Un mito racial favorito le dio un pretexto para ignorar el insulto deliberado de los indígenas, que no mostraron ignorancia de su aritmética sino un rechazo estudiado de ella. Su malentendido a propósito cercenó la posibilidad de un intercambio verbal significativo, así como la respuesta de los Suyá interrumpió las negociaciones de las flechas.

En los Andes, a diferencia de la Amazonia, nadie puede estar tan completamente fuera de la lógica de la desigualdad: el intercambio capitalista impregna la vida social, tanto dentro de las comunidades indígenas como fuera de ellas, y la reciprocidad

retiene poca autonomía. Sin embargo, en las interacciones económicas andinas, al igual que para los Suyá, a menudo la ganancia se entiende como sinónimo de blancura. El contraste entre los intercambios no capitalistas y capitalistas está en el corazón de la diferencia racial en los Andes; esta es la distinción crucial, más que entre rural y urbano, más que entre ponchos y trajes o entre polleras y faldas, más, incluso, que entre piel oscura y clara o entre ojos negros y azules. Ser blanco es participar en la economía de mercado; ser indígena es pertenecer al mundo de la donación. Cuando los indígenas y los blancos se encuentran lo hacen en el terreno del mercado, el territorio del blanco. De hecho, reclamar con éxito condiciones más ventajosas en un intercambio comercial implica posicionarse como blanco.

La blancura como robo

Hoy, como en el pasado, el margen de ganancia para muchas vendedoras a pequeña escala del mercado surge de la pequeña ventaja proporcionada por la diferencia racial, que las vendedoras utilizan para intimidar a los clientes más pobres e indígenas para que acepten términos desventajosos. Nuñez del Prado explicó el efecto del rígido sistema de castas de hace varias décadas en los intercambios entre los indígenas y las mujeres del mercado:

El indio pierde de dos maneras: en primer lugar, recibe una menor cantidad del artículo comprado a que tiene derecho; en segundo lugar, obtiene un precio muy bajo por los productos que ofrece a cambio. Por ejemplo, si los huevos se venden por noventa centavos cada uno en el mercado de Cusco el indio recibe veinte centavos (Núñez del Prado 1973: 16).

Por supuesto, quién es un 'indio' en el mercado depende del contexto. Una mujer blanca de los mercados de Zumbagua, que llama 'longos sucios' a todos los lugareños y se jacta ante sus amigos de sus conexiones en Latacunga, es una indígena humilde cuando baja del bus en la plaza de El Salto. Engatusa y susurra mientras hace la ronda con sus compradores y vendedores habituales pero cede la ventaja racial a los comerciantes y vendedores del mercado de la capital provincial. Los indígenas son rutinariamente maltratados; pero también se podría decir que quienes se dejan intimidar están permitiendo que las mujeres del mercado los traten como 'indios'.

A veces los clientes indígenas responden a este tratamiento etiquetando a los vendedores abusivos como 'pishtacos' y a veces en los relatos el pishtaco es representado como el dueño de una tienda que seduce a sus víctimas indígenas mediante la atracción de la mercancía. En los diez años transcurridos entre 1975 y 1985, a medida que la comunidad peruana de Sonqo se involucraba en la economía monetaria cada vez más, Catherine Allen empezó a oír cuentos de un nuevo tipo de *saqra*, o caníbal demoníaco, que apareció en la forma de un empresario

vampiro¹²². “Los viajeros nocturnos, dicen, [ven] que la ladera se abre al lado de su camino para revelar una rica tienda mestiza llena de bienes manufacturados [...] Las ganas de entrar es casi indomable pero el tonto que lo hace” sufre una muerte lenta mientras el propietario demoníaco de la tienda extrae la carne de su cliente desventurado (Allen 1978: 111). En la década de los noventa Orta (1997) también escuchó relatos de hombres atraídos a la muerte por una ‘señorita’ —una joven blanca— que los invitó a entrar en una tienda mágica.

Es difícil imaginar una crítica más radical del intercambio comercial que esta, en la que quienes buscan ganancias son descritos como ladrones demoníacos cuyas operaciones secretas chupan la vida de los demás. En *Los ríos profundos* José María Arguedas también condenó el funcionamiento habitual del capitalismo suramericano y tomó prestado del lenguaje y la ideología del folclor andino para hacerlo. La novela comienza con un retrato del mal, encarnado por un hombre rico de edad (el viejo): “Infundía respeto, a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Las personas principales del Cusco lo saludaban seriamente” (Arguedas 1958: 9). Además, el viejo hace una llamativa reverencia a la Iglesia y sus sacerdotes.

Fuera de Cusco el comportamiento del viejo es muy diferente: aterroriza a sus colonos, los indígenas que trabajan para él en sus haciendas. Allí podemos ver lo que es invisible en la ciudad: las relaciones materiales opresivas sobre las que se levantan sus privilegios urbanos. Sin embargo, incluso en el Cusco la apariencia decrepita del viejo ofrece una pista sobre su falta de respeto por las riquezas materiales de los Andes. La falta de respeto con la que trata a su cuerpo corresponde a su manejo desdeñoso de los frutos de su tierra —y de la gente que vive allí—. “Almacena las frutas de las huertas y las deja podrir; cree que valen muy poco para traerlas a vender al Cusco [...] y que cuestan demasiado para dejarlas a los colonos” (Arguedas 1958: 9).

En estas pocas palabras Arguedas esbozó una visión moral. El cuerpo sucio del viejo y sus depósitos llenos de fruta podrida revelan un Perú tan extrañado de sí mismo que destruye su bienestar físico y material para apuntalar sistemas totalmente ilusorios de riqueza y prestigio. El viejo trata lo que tiene como otros peruanos blancos tratan la riqueza natural y cultural de su nación: incapaces de venderla a naciones más blancas y más desarrolladas o de encontrarle algún valor para ellos prefieren destruirla en lugar de compartirla con el Perú no blanco. Arguedas presentó la oposición entre valor de cambio y valor de uso como la diferencia entre un delirio destructivo y una verdad oculta: pensando que solamente está haciendo daño a los

122 El pasaje sobre los *sagras* está después de su explicación del *ñakaq*; ambos son descritos como representaciones negativas de los forasteros en el folclor local, cuya aparición puede ser explicada por la historia reciente (Allen 1988: 110-111). Aunque no dilucido, directamente, la conexión entre los *ñakaqs* —reportados con más frecuencia en la literatura etnográfica— y los *sagras* creo que estoy siguiendo su pista al establecer una conexión explícita entre los dos.

indios el viejo es ajeno a su propia disolución corporal y espiritual porque, a pesar de su piedad ostentosa, “¡Irá al infierno!”, decía de él mi padre” (Arguedas 1958: 9).

La crítica que hace Arguedas del viejo confronta a los ideólogos raciales: el atraso de las economías andinas no se origina en la carga pesada de los indios incompetentes, perezosos y borrachos que arrastran a la sociedad blanca hacia abajo sino en los actos destructivos de los blancos. En una imagen impresionante Arguedas dijo que el viejo gritaba a los indios desde las cimas de las montañas “con voz de condenado”. En la mitología quechua *condenadu* no es un alma muerta desterrada al infierno; es parte de los muertos vivientes, con su cuerpo inquieto y putrefacto condenado a vagar por el territorio que habitaba cuando estaba vivo. La carne del *condenadu*, como el cuerpo del viejo o los frutos de sus huertos, es pútrida y repugnante. El *condenadu* también es muy peligroso. Al igual que el comerciante indígena tan profundamente despreciado por los estudiantes de Ferreira —que se jactaba de la rubia y de la lancha que había comprado con sus ganancias, incluso mientras anunciaba su intención de acumular aún más mujeres y cosas— el *condenadu* está lleno de deseos insaciables. Ataca a los vivos seduciéndolos, violándolos y robándolos y, sin embargo, cada uno de estos intercambios forzosos lo deja tan hambriento y solo como antes.

La historia del *condenadu* predica la moral de la economía del don. El padre generoso, el niño fiel y el cónyuge industrioso terminan como antepasados respetados, ampliamente alimentados y agasajados por sus descendientes, el cuerpo mortal pacíficamente reencontrado con la tierra viva y con las piedras de la montaña. Por el contrario, los actos egoístas —acostarse con la hija o con el padre; descuidar las libaciones a los ancestros; robar a un vecino— hará que la tierra rechace el cadáver y que el cuerpo del muerto no pueda disfrutar de los dones de comida y amor que tanto anhela. Incapaz de dar en vida, en la muerte el *condenadu* es incapaz de consumir.

En la cultura popular actual los blancos explotadores no son desaprobados como *condenadus* sino como pishtacos. El *condenadu* asemeja a un hacendado anticuado, como *el viejo*: su órbita es circunscrita y local y sus pecados son pecados de la carne, motivados por la pereza, la gula y la lujuria. El ñakaq es una figura más moderna: al igual que el comerciante indígena roba para vender más que para su propio uso. Pero si viola cuerpos indígenas en busca de ganancias, como un blanco, también los ataca sexualmente, como un hombre. En cualquier caso, toma sin dar nada a cambio.

La vida sexual del espanto

El pishtaco es un asesino en serie con una inclinación por descuartizar y destripar a sus víctimas; también tiene otros malos hábitos. Andrew Orta contó que estaba en una fiesta en Bolivia y que después de una larga noche de beber los celebrantes enfrentaron a un extraño que había entre ellos: “Le pidieron su identificación, lo

insultaron con saña y lo acusaron de tener planes para robar mujeres y de ser un *kharikhari*” (Orta 1996: 18). Cuando William Stein llegó a Ancash en 1951 los lugareños decían que era un *pishtacu*, una acusación que tenía connotaciones claramente sexuales. “La gente creía que yo era un violador y advirtieron a las mujeres que el contacto sexual conmigo sería [...] doloroso por el tamaño y la forma de mi órgano sexual”. Vecinos hostiles “sostuvieron que yo estaba haciendo uso sexual de las personas que visitaba, tanto hombres como mujeres” (Stein 1961: x).

Este espanto andino puede tener en común con su tocayo europeo más de lo que parece. Walter Williams, que exploró la etimología de la palabra *bardache*, descubrió que era parte de un par. *Bardache*, señaló Williams:

[...] proviene, originalmente, del persa *bardaj* y a través de los árabes se extendió a la lengua italiana como *bardasso* y al español como *bardaxa* o *bardaje* [y] [...] al francés como *bardache* [...] La edición de 1680 del *Dictionnaire français*, por ejemplo, da esta definición: “Un hombre joven que está vergonzosamente abusado”[...] Los diccionarios, sin embargo, dejan en claro que *bardache* y *ganimede* refieren a la pareja homosexual pasiva. La palabra francesa *bougre* se utilizó para la pareja masculina activa, similar a las palabras inglesas *bugger* y *bougie man* [...] De los siglos XVI al XVIII [...] los términos *bardache* y *bougre* fueron los más comúnmente usado para referir a la homosexualidad masculina [...] Por ejemplo, en un texto satírico, *Deliberations du conseil general des bougres et des bardaches*, publicado en Francia en 1790, el autor escribió: “Los *bardaches* dejaron caer sus pantalones y los *bougres*, poniéndose erectos como sátiros, se aprovecharon de ellos” (Williams 1986: 9-10).

Los *bardaches*, podemos suponer, eran socios dispuestos de los *bougres*; no así las víctimas del espanto andino. Se le identifica como un violador en las notas de campo inéditas recogidas en 1961 como parte del famoso proyecto Vicos. Allí el antropólogo peruano Humberto Gherzi (posiblemente citando un observador anterior, Norman Pava) señaló que:

Alberto Torres [propietario de una hacienda local] tuvo gran notoriedad como *pishtaco* y era temido y evitado [...] los vicosinos tenían miedo de pasar por su molino solos por la noche y a menudo esperaban (especialmente las mujeres) horas para ver si pasaba algún otro vicosino y tener compañía al pasar por un lugar tan temido [...] Según MCV la notoriedad de Alberto Torres como *pishtaco* estaba basada en su frecuente acoso de las mujeres de Vicos con fines sexuales¹²³.

123 Estas notas de campo fueron escritas por Harold Skalka, un estudiante de la Escuela de Campo de Verano de las universidades Columbia-Cornell-Harvard-Illinois en 1961. Algunas de ellas hacen referencia a notas anteriores, incluidas las de Humberto Gherzi. Sin embargo,

Harold Skalka, un estudiante norteamericano de una escuela de verano, escribió:

Juan dijo que los pishtacos no violan a las mujeres —pero, dije, creía que una de las razones por las que Alberto Torres era un pishtaco tan grande es que violaba a las vicosinas—. Octavio dijo que los [pishtacos] ciertamente [violan] y Juan, finalmente, aceptó. Dijo que matan después de violar.

Estas referencias al pishtaco como violador trae a primer plano matices apenas disfrazados de depredación sexual en los relatos más convencionales sobre los ñakaq, que comienzan con una seducción: “Parecen ser agradables, amables, gente hermosa, que se acerca sonriendo, charlando amigablemente”, informó Meyerson (1990: 154). La insinuación de amenaza sexual se puede escuchar con más claridad en el clásico artículo de Juan Antonio Manya de 1969:

[...] entre los cuentistas de la masa campesina se ha podido captar, que el Ñak'aq tiene dos formas de presencia ante las víctimas: unas veces camina con una túnica, otras veces va a caballo, con pantalones de montar, bien elegante, reluciente, con capuchón blanco en la cabeza, asimismo el caballo bien ataviado [...] Cuando aparece la gente señalada por el camino silencioso, estando cerca a unos 50 metros, el Ñak'aq reza una oración mágica, luego sopla un polvillo hipnotizante hacia la víctima y al recibir éste el impacto comienza a temblar de miedo, le salen de los ojos chispas de fuego, la cabeza comienza a crecer, luego automáticamente se dirige hacia el Ñak'aq. Llegando a su lado se pone de rodillas y cae en un profundo sueño; de inmediato el Ñak'aq procede con unas palmaditas en las nalgas, luego inyecta una aguja que conecta con un pequeño aparato, que se cree que es el depósito de los cebos que extrae con mucha maestría. Y en cuanto ha concluido reza otra oración, se despide con otra palmadita en la cabeza y de unos cinco minutos que se ha separado el Pistaco la víctima resucita sin sentir síntomas

Florence Babb, quien participó en el Proyecto Cornell-Peru como estudiante, me dijo que Ghersi también citaba a un investigador anterior, Norman Pava. Véanse los comentarios de Babb (1976) a las notas de Pava en su tesis de maestría, una obra importante sobre el género andino y sobre los sesgos masculinos del trabajo antropológico en los Andes, a la que no se ha prestado suficiente atención. Solo puedo concluir que una cultura de proyectos de colaboración y préstamos no atribuidos hace difícil rastrear los orígenes de varias observaciones realizadas durante la realización del proyecto. Las notas proceden de los archivos del Proyecto Cornell-Peru (Biblioteca Olin, Universidad de Cornell) y las utilizo con el amable permiso de William Stein, a quien estoy en deuda, no solo por el uso de estas notas sino por su aliento y apoyo constantes a mis preguntas sobre el pishtaco, así como por haber escrito la introducción a *Hualcan* (Stein 1961), que incitó mis reflexiones sobre los extraños y desagradables hábitos sexuales del pishtaco. Las notas reproducidas aquí han sido ligeramente editadas para mayor claridad. Estoy agradecida con Florence por la aclaración —y por presentarme a Bill Stein—.

de dolor, ni huellas en el cuerpo. Pero si alguna persona ha visto el degüello, morirá instantaneamente porque es mala suerte y caso contrario, irremediablemente la víctima muere dentro de unos 15 a 20 días, sin saber la dolencia (Manya 1969: 137).

Las ambigüedades entre la violación y el asesinato también surgen en un cuento largo y curioso acerca de dos hermanos contado a Manya (1969) por cierta doña Satuca. Según el relato Sitticha y Jasikucha eran pishtacos pero Sitticha se especializaba en niños pequeños y Jasikucha en mujeres:

Don Jasikucha, monstruo, gordo, astuto, a la vez cobarde y tacaño, sigue degollando a las mujeres, especialmente a las indígenas, pese a que lo han descubierto en las provincias altas haciendo chacra con las humildes pastorcitas, con vestido de jerga, por la aparición de dos pistaquitos, producto ilegal que por esta mala suerte abandona, luego se ha perfeccionado en la técnica de degollar de día, de noche, en la ciudad y en el campo; como fiera ambiciosa y hambrienta tiene víctimas conquistadas, bajo la capa de amor y amistad; en cuanto ha extraído el cebo busca pretextos para exportar a las pobres mujeres lejos de la tierra donde mueren en el olvido (Manya 1969: 138).

Padres fundadores

Las relaciones sexuales no consentidas son un lugar común en los Andes. De hecho, están entretejidas en la trama de la sociedad latinoamericana con los hilos de la pobreza, el racismo y la dominación masculina. Esta es la otra forma de intercambio desigual que impregna la sociedad andina, imponiendo un *ethos* de depredación sobre las relaciones sexuales tan implacablemente como el intercambio mercantil hace con las transacciones económicas. En las transacciones económicas reservamos la palabra ‘robo’ solo para algunos tipos de intercambio desigual y elegimos creer que en los demás casos las pérdidas de la víctima son voluntarias. Del mismo modo, ‘violación’ es una palabra muy fuerte. Sin embargo, la cuestión del libre albedrío es tan tensa en el sexo como en el comercio y abundan los encuentros sexuales llevados a cabo en condiciones de desigualdad. En América la desigualdad sexual está exacerbada por la raza: Roger Bastide dijo alguna vez que la naturaleza de las relaciones sexuales entre blancos y no blancos “reduce, efectivamente, toda una raza al nivel de las prostitutas” (Degler 1971: 190). Esta historia de la violación racializada está profundamente inscrita en el cuerpo de la chola, un hecho bien conocido por sus admiradores.

En Cuenca la exposición del museo aísla la ‘chola cuencana’ de los indígenas que la rodean geográficamente, como los cañaris o los saraguros, y también de las otras únicas personas identificadas como parcialmente blancas: los *montubios* de

la costa. Un visitante observador puede notar, sin embargo, que una rareza une a los cuencanos con los *montubios*: los pescadores costeros son representados sin mujeres, al igual que las cholas son representadas sin hombres. Los grupos racialmente homogéneos son representados como sexualmente dimorfos pero se impone una homogeneidad sexual sobre lo racialmente heterogéneo. En las postales y en los museos los indígenas y los negros a menudo se representan en grupos sexuales mixtos, incluyendo parejas casadas y familias. Por el contrario, las cholas pueden tener hijos pero nunca compañeros masculinos.

Aparentemente esta ausencia es bastante fácil de explicar: no hay un traje folclórico de ‘cholo’ con el que pueda vestirse un maniquí masculino¹²⁴. Pero hay más que eso: una lógica racial bastante específica regula este despliegue de los sexos. La chola, como producto de relaciones interraciales, no se puede representar con sus dos padres: en el mundo segregado de las exhibiciones etnográficas no hay espacio para una familia de ese tipo. Las madres pueden ser incluidas en el museo de la no blancura pero no el padre de la chola —o el padre de sus hijos—.

Un paradigma sexual brutalmente sencillo subyace la idea latinoamericana del mestizaje: en el acto que crea el mestizo o mulato el hombre es blanco y la mujer no. O se podría decir que el blanco es macho y la no blanca no. Dos profundas desigualdades —entre los no blancos y los blancos y entre las mujeres y los hombres— se combinan para hacer que los cuerpos de las mujeres no blancas sean los receptáculos de las pasiones físicas de los hombres blancos. De acuerdo con este relato de nuestra historia sexual la mezcla de razas que se puede leer en los rostros y cuerpos en todo el continente es una prueba visible de que un hombre blanco rico puede conseguir lo que quiere. De hecho, la mestiza del siglo XIX fue percibida, de forma explícita, como el producto del deseo masculino blanco (Feal 1995).

Ocurren otros tipos de amor interracial pero esos relatos de amor existen en los márgenes de la historia, mientras que el de la violación racial tiene la categoría de mito. Una escena de la natividad deformada por el racismo, el relato del hombre blanco, la mujer india y su hijo mestizo, se escribe en cada época de la historia de América Latina, comenzando con la llegada de Colón a La Española. Desde los grabados europeos del siglo XVI que representan el Nuevo Mundo como una mujer desnuda que espera pasivamente a su conquistador hasta la poesía de Gloria Anzaldúa en el

124 Lynn Meisch (1998: 260) identificó a los hombres representados en los ponchos de la provincia de Azuay como “hombres cholos” en vestimenta tradicional. Sin embargo, me parece que se trata de una instancia de vinculación artificial de mujeres y hombres en una sola categoría étnica. Los hombres campesinos de más edad en los Andes usan ponchos pero no todas las campesinas usan trajes similares a la distintiva ropa ‘chola’ del Azuay rural.

siglo XX la historia mítica del continente toma la forma de una narración en la que las reivindicaciones territoriales son hechas a través de la violencia sexual racializada¹²⁵.

La antigüedad de esta forma de violencia se utiliza para justificar su recreación continua en el presente, como Peter Gose encontró en Huaquirca. Allí los hombres de la élite, conocidos como vecinos, trazan su derecho al poder directamente hasta el mito de la Conquista. En su relato la larga y complicada historia del imperialismo europeo se condensa en un solo acto de violencia sexual: “La consumación forzada de la lujuria de los conquistadores españoles por la bella princesa Inca (*musta*) en un escenario de violación primordial” (Gose 1994b: 20). Esta violación mítica infunde un significado especial al lenguaje racial utilizado por los vecinos. Al estigmatizar a los comuneros como indios, señaló Gose, los vecinos excusan el abuso sexual. Movidos por “impulsos duales de atracción y violación” hacia los comuneros los vecinos explican sus deseos rapaces utilizando la “imagen de conquista como un vehículo mítico”, según el cual las relaciones sociales modernas son una recreación de ese primer “encuentro primordial entre los españoles y los indios” (Gose 1994b: 19).

Estas ideologías sexuales son parte de la historia campesina. A lo largo de los Andes los sistemas de opresión y explotación, como el peonaje que unía a los trabajadores indígenas a la tierra —llamado *huasipungaje* en Ecuador y *pongaje* en Bolivia— o el gamonalismo desenfrenado del sur de Perú, continuaron hasta bien entrado el siglo XX. En Zumbagua, que fue hacienda hasta mediados de la década de los sesenta, los trabajadores desobedientes eran azotados rutinariamente, golpeados y encadenados. Una anciana de Apagua, una comunidad ubicada fuera de los límites de la antigua hacienda, me dijo que conoció a su esposo cuando su familia lo sacó clandestinamente de Zumbagua, temerosa de que la próxima paliza que recibiera por sus bravatas fuera fatal. En ese régimen era común el concubinato forzado de las indias al servicio de los supervisores, gerentes y propietarios de la hacienda. Escuché muchos de esos cuentos cuando registraba historias familiares en Zumbagua, pero nunca escribí sobre ellos.

La literatura antropológica e histórica de los Andes en el siglo XX, a pesar de su atención a la depredación económica y política de las comunidades indígenas por parte de la sociedad blanca, ha callado sobre estas formas de violencia de género. Los escritores suramericanos de ficción llenan este vacío: han explorado el tema del sexo por la fuerza en términos que hacen aterradoramente clara la conexión entre raza, sexo y sometimiento. En *Huasipungo*, publicada en 1934, el novelista ecuatoriano Jorge Icaza comenzó la consabida escena de la violación con la afirmación de privilegio absoluto del dueño de la hacienda: “Era dueño de todo, de la india también” (Icaza 1953: 61). El hacendado somete a la india a través de una mezcla de chantaje y

125 De la extensa literatura sobre este tema véanse las brillantes evocaciones de Galeano (1985: 49-50), Montrose (1993), Chabram-Dernersesian (1997: 127) y Alarcón (1983, 1989).

violencia pero se enoja por el silencio estoico con el que soporta la violación. Al salir le dice que ha demostrado su inferioridad racial haciendo el amor “bestialmente, como una vaca” (Icaza 1953: 62). La lógica cruel y espeluznante de estas palabras, al igual que las del comerciante indígena en el Xingú, convierte a la víctima en autora de su propia humillación: es la animalidad de su cuerpo, como la estupidez de las mentes de los niños, la que hace que estos indios sean presas naturales.

El siglo XX presenció, gradualmente, cómo daban frutos las amargas luchas por la reforma agraria a medida que las revoluciones en Perú y Bolivia y las reformas en Ecuador eliminaban los fundamentos jurídicos de la servidumbre indígena. Pero las actitudes y las prácticas que asumen el acceso del varón blanco a los cuerpos no blancos en busca de gratificación sexual continúan estando fuertemente arraigadas. Continúa la violencia sexual desnuda contra las mujeres no blancas, así como la coerción apenas velada de los prejuicios raciales, lo que motiva a las mujeres a elegir los hombres “más blancos posibles” como parejas sexuales con la esperanza de iluminar el futuro de sus hijos blanqueando su piel (Smith 1996: 157).

Durante mi segundo verano en Ecuador alquilé una habitación en Salcedo, una agradable ciudad de mercado justo al sur de Latacunga. Me gustó la casa —que era grande y vieja, con un jardín cerrado— y también los propietarios: una pareja de jubilados que vivía sola, a excepción de su criada y su hija. Para mis ojos del medio oeste norteamericano los cuatro fácilmente podrían haber sido miembros de la misma familia. Todos eran pequeños, robustos y alegres, con ojos negros, cabello brillante y pies diminutos —lindos como botones, habría dicho mi abuela—. Los propietarios se habrían horrorizado con mis percepciones; consideraban que su propia blancura era tan evidente como el hecho de que su criada era una india. El único signo de interrogación en su mente era el que habían colocado sobre la niña.

La casa rara vez estaba tranquila, como pronto descubrí; la jubilación había producido una intimidad irritante. A menudo la criada se quejaba de sus tareas con una rabia apenas disimulada mientras que uno o ambos de los jubilados la seguía, emitiendo advertencias sombrías pero poco convincentes sobre la ingratitud de quienes podrían encontrarse sin un techo sobre su cabeza por la noche. Yo estaba fascinada y horrorizada por esta relación, que combinaba un afecto profundo con una absoluta desigualdad de una manera que no había visto antes.

Por la noche la criada y su hija se retiraban a su pequeño cubículo detrás de la lavadora, donde se acostaban juntas en la cama individual hundida, escuchando la radio. La pareja de jubilados, por su parte, se instalaba en el sofá de la sala para ver telenovelas en la televisión. Hablaban de la niña con frecuencia, examinando los incidentes domésticos del día y juntando nuevas pruebas de su inteligencia, modales innatos, modestia y apariencia refinada: en una palabra, de su blancura. Utilizaban estos pedazos de información para ponderar las cualidades relativas de sus padres. Cada prueba adicional de la superioridad racial de la niña con

respecto a su madre, de acuerdo con sus cálculos, agregaba a la cría y al valor social de su padre por partida doble: para que una mujer tan baja hubiese producido una niña de tan alta clase, razonaban, el progenitor masculino debió haber sido un hombre ciertamente excepcional.

La identidad de este dechado era totalmente desconocida para ellos, aunque asumieron que era el patrón anterior de la criada. Ella inicialmente se negó, incluso, a reconocer que la niña tenía padre, alegando una especie de concepción inmaculada; pero poco a poco se volvió cómplice de su fantasía, sin decir nada que pudiera desengañarlos. La recuerdo escuchando impasible mientras ellos la comparaban —la contraparte indígena estúpida— con su hija. Le gustaba oírlos hablar así, me dijo después: tal vez su creencia en la superioridad innata de su hija los llevaría a pagar la educación de la niña.

En esta familia la ilegitimidad confirió a una niña una blancura secreta pero no liberó a la madre y a la hija de una servidumbre doméstica tan total como para asemejarse a la esclavitud. Para muchos lectores de Estados Unidos el relato de una criada medio blanca —hija ilegítima del patrono de su madre, que es mimada debido a su herencia, pero no liberada— suena extrañamente arcaico, como un capítulo de una narrativa de esclavos del siglo XIX. De hecho, las raíces de estos relatos se encuentran en la historia continental de los trabajadores agrícolas no libres, que no solo abarca las plantaciones de esclavos de Brasil y Estados Unidos, sino también el sistema de hacienda de los Andes.

En sus estudios magistrales de las plantaciones de esclavos de Brasil Gilberto Freyre definió un “sistema de vida sexual y familiar que todo lo abarca”, que llamó “patriarcado polígamo” (1946: 7). En la ‘Casa Grande’ el dueño blanco de la plantación gobernaba como patriarca absoluto sobre las mujeres y niños de todas las razas, así como sobre los hombres negros y mulatos. Mucho tiempo después de que la ‘Casa Grande’ existiera solo como un recuerdo Freyre argumentó que los hombres de la élite, como él, todavía heredaban su psicosexualidad racializada, pasando de una infancia distante de madres blancas y enfermeras negras íntimamente familiares a una adultez dividida entre esposas blancas asexuadas y parejas sexuales negras o mulatas erotizadas.

En su novela de 1994 *No se lo digas a nadie* el novelista peruano Jaime Bayly cuenta el relato de un joven de clase media descontento que descubre su homosexualidad a través de la repulsión que siente por la afición de su padre por el sexo ilícito con mujeres de clase obrera¹²⁶. Para el padre estas mujeres son todas ‘cholas’, desde la

126 Estoy muy agradecida con Robert Ellis por haberme introducido a este libro, por sus perspicaces escritos sobre él (Ellis 1998) y por nuestras conversaciones sobre este tema y muchos otros que han aumentado, en gran medida, mi comprensión de las interconexiones entre la heterosexualidad obligatoria y otras formas de opresión.

criada de la familia a quien penetró por la fuerza cuando tenía trece años hasta la camarera a quien se dirige como ‘cholata rica’ mientras tiene relaciones sexuales con ella delante de su hijo (Bayly 1994: 59 y 82). Bayly escribe con más rabia que delicadeza pero su implacable enfoque del acto sexual como una representación de la raza y del poder de la clase lo lleva mucho más lejos de lo que la izquierda peruana ha estado tradicionalmente dispuesta a ir. A principios de la década de los ochenta las élites de Huaquirca abrazaron una ideología nacionalista de izquierda y repudiaron el gamonalismo abiertamente racista del pasado inmediato. Pero este cambio de actitud política hizo poco para socavar su amor por el relato del conquistador español y la princesa india o su uso de ese relato para explicar su comportamiento con las mujeres de clase baja (Gose 1994b: 20-25)¹²⁷.

Una generación antes los neo-indigenistas también celebraron la noción de una nación fundada en el sexo interracial. Aunque un grupo de intelectuales anterior había apreciado la imagen de la indígena pura que resistió al conquistador los neo-indigenistas elogiaron a la chola por no tener esos escrúpulos (de la Cadena 1996). La chola y la mulata, a diferencia de la niña blanca idealizada e inaccesible, llaman la atención por medio de exhibiciones de sexualidad vulgar (Amado 1966: ix-11). Un poema implora a la “pequeña chola, muy bonita chola” de Cusco para que “levante su falda un poco... y me muestre cómo le gusta mover las nalgas” (Nieto 1942, citado en de la Cadena 1996: 126-127). Aquí no se trata de la defensa de las mujeres no blancas como bellas sino de la fascinación por una mujer que es deseable porque es casi blanca y disponible porque no lo es.

Estos poemas eróticos no se leen como expresiones de amistad interracial tanto como el deseo de repetir la violencia sexual del pasado y, por lo tanto, de mantener las desigualdades estructurales del presente, que aseguran el poder del escritor sobre el objeto de su deseo. El poeta quiere ser “un halcón para agarrarla con mi garra” y “saquear” las nalgas de la chola con sus “manos piratas”. La imagen del bucanero, como la del conquistador, da una historia romántica a la violación. Al final, entonces, las canciones neo-indigenistas de alabanza a las cholas lujuriosas fracasan como textos antirracistas, ya que estas fantasías sexuales sobre hombres blancos y mujeres morenas reproducen el sistema de desigualdad racial que dicen aborrecer.

Intercambio sexual

A diferencia de otros indigenistas la crítica que hizo José María Arguedas de la sociedad peruana abarca más que la discriminación económica y racial: en libros como *Los ríos profundos* también da voz a una protesta angustiada contra la violencia sexual andina. En ese libro la relación sexual toma la forma más

127 Para una discusión y definición del gamonalismo véase a Poole (1988).

degradada: la violación repetida, en grupo, de una mujer deficiente mental, como lo testimonia el protagonista de la novela, un colegial:

De noche [...] la descubrían ya muy cerca de la pared de madera de los excusados [...] Causaba desconcierto y terror. Los alumnos grandes se golpeaban para llegar primero junto a ella o hacían guardia cerca de los excusados, formando una corta fila. Los menores o pequeños nos quedábamos detenidos junto a las paredes más próximas, temblando de ansiedad, sin decirnos una palabra, mirando el tumulto o la rígida espera de los que estaban en la fila. Al poco rato [...] la mujer salía a la carrera [...] pero casi siempre alguno la alcanzaba todavía en el camino y pretendía derribarla (Arguedas 1958:76).

Al representar este encuentro sexual como un acto forzado que roba el placer a sus participantes Arguedas ataca una forma de relación sexual que, al igual que el comercio capitalista, destruye el valor de uso en busca de un valor de cambio quimérico. La mujer gana poco o nada: su deseo de placer sexual la lleva a las letrinas pero lo que allí sucede la aleja de nuevo. Los muchachos mayores toman lo que quieren de ella pero solo ganan los placeres físicos más empobrecidos y momentáneos en una forma que agrava, más que alivia, su agitación emocional. Lo que obtienen, en cambio, es la hazaña fantaseada de un tipo de masculinidad que debe obtenerse a través de la agresión sexual.

En *Madre Coraje* la prostituta Yvette canta con amargura sobre su introducción al sexo a manos de soldados. “Las flautas y los tambores llevan el ritmo/El enemigo desfila por cada calle/Y luego con nosotras se relaja/y fraterniza detrás de los árboles” (Brecht 1966: 45). En los Andes la violación de las lugareñas por policías, soldados y guardias de la prisión tampoco es un hecho desconocido. Pero incluso fuera de un contexto militar el sexo es, notoriamente, un campo de batalla al que los participantes concurren armados desigualmente. Para las mujeres —tan desempoderadas por su género como los muchachos aterrorizados detrás de la letrina, demasiado ‘pequeños’ y demasiado ‘jóvenes’— a menudo el sexo con hombres es un trato infeliz hecho con un enemigo. “Un cocinero fue mi enemigo”, canta Yvette. “Lo odiaba a la luz del día/Pero en la oscuridad lo amaba tanto”.

Una de las teorías sociales más fascinantes sobre esos tratos es la de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin. El ensayo de Rubin *The traffic in women: notes on the political economy of sex* (*La trata de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*) fue publicado en 1975, unos 25 años después de que *Ensayo sobre el don* fuese publicado en París. Se convertiría en un clásico de los estudios feministas, tanto como el ensayo de Mauss en el campo de la antropología económica. El ‘sistema sexo/género’ de Rubin utiliza la teoría del don de Mauss para construir un modelo de intercambio sexual desigual. Ella muestra cómo la heterosexualidad —que primero separa a las mujeres de los hombres a través de la división sexual del

trabajo y luego los une en la institución del matrimonio— socava la lógica del don. En lugar del dar desinteresado entre iguales sociales previsto por Mauss el género —que Rubin llamó un “tabú contra la igualdad”— envenena el intercambio sexual al anclarlo en la dependencia en lugar de hacerlo en el libre albedrío. Otras instituciones culturales y económicas imponen la desigualdad de la mujer, agregando asimetría a la falta de libertad. Para Rubin, a diferencia de las feministas esencialistas, un acto sexual entre una mujer y un hombre no es inherentemente desigual, explotador o violento. Pero la heterosexualidad obligatoria en el contexto de la desigualdad de género hace que la relación sexual se convierta en un intercambio desigual y así socava su potencial de ser un intercambio de dones mutuamente enriquecedor.

Rubin rechazó las teorías del patriarcado universal. Al igual que Mauss argumentó que cada forma particular de intercambio sexual opera dentro de una totalidad de relaciones sociales: no solo las que existen entre hombres y mujeres sino entre “la ciudad y el campo, el parentesco y el Estado, las formas de propiedad, los sistemas de tenencia de la tierra, la convertibilidad de riqueza [...] por nombrar algunos” (Rubin 1975: 210). Así, la lógica de las relaciones sexuales que opera dentro de un determinado sistema sexo/género debe encontrarse en el intercambio sexual y en las otras formas de intercambio económico y social que lo rodean.

Este tipo de análisis materialista ha estado frecuentemente ausente en las discusiones sobre el género en los Andes, en gran parte motivadas por un deseo liberal por enfatizar la mutualidad en el matrimonio como la última meta del feminismo. Irónicamente, el resultado ha sido una celebración de la dependencia de las mujeres andinas con respecto a los hombres, más que de la independencia económica que avaló los matrimonios tradicionales. Sin embargo, esta última hizo posible un sexo marital de carácter sorprendentemente diferente del denunciado por Rubin y otros escritores bajo la rúbrica de la heterosexualidad obligatoria. El sexo en los Andes indígenas a menudo ha sido descrito como áspero y juguetón, una lucha placentera entre oponentes igualados que comienza con los adolescentes que intentan robar la ropa de los demás y se intensifica en lanzamiento de piedras, lucha y sexo (Allen 1988: 183-186; Isbell 1976: 119). Thomas Abercrombie señaló que:

[...] una joven Mamani vino a nuestra casa en busca de lo que podría llamarse productos de belleza —los espejos, broches e imperdibles de gran tamaño que las mujeres no casadas, pero casaderas, usan en gran cantidad—. Estaba sangrando por una herida arriba de su cabeza y la ayudamos a lavarla y desinfectarla. Cuando miramos más de cerca nos dimos cuenta de que tenía una gran protuberancia y nos dijo que cierto joven que la había estado cortejando la había golpeado con una piedra. Riendo del incidente nos dijo que ella creía haberle dado unos buenos golpes también (Abercrombie 1998: 66).

El acto sexual que sigue a esos juegos bruscos es un combate físico entre oponentes igualados en el que se dan por sentados el deseo y la capacidad de ambas partes para la gratificación sexual:

El sexo del niño es determinado por [...] [quien] “gana” en las relaciones sexuales. Cada sexo contiene su embrión, que en las mujeres se pasa directamente de madre a hija y en la línea masculina indirectamente a través de la esposa. Ellos creen que si el hombre llega al clímax antes de que la mujer [...] ella concibe un niño. Pero si la mujer llega al clímax antes que el hombre entonces ella “gana” y concibe una niña (Bastien 1978:186-187).

En este asunto podemos ver funcionando la teoría de la descendencia paralela de Zuidema; la naturaleza igualitaria de estas peleas también recuerda lo que Malinowski describió como *La vida sexual de los salvajes*. También en las islas Trobriand los juegos amorosos y los combates conducían a actos sexuales en los que una mujer era tan activa como su pareja. El antropólogo polaco se sorprendió cuando le dijeron que las mujeres y los hombres eyaculaban de la misma forma. Los trobriandeses, al parecer, modelaban sus prácticas sexuales en sus actividades económicas, por lo que el sexo era un intercambio recíproco de placeres. En una forma diferente también lo hacen los campesinos de los Andes que tienen la suerte de vivir en comunidades donde las parejas sexuales se reúnen como iguales económicos, ya sean amantes solteros o esposos¹²⁸.

Ese juego libre se desvanece cuando el intercambio desigual comienza a permear las relaciones sociales de los indígenas, remodelando las relaciones sexuales de un modo más familiar —y mucho más opresivo—. Cuando las mujeres de las islas Trobriand tuvieron relaciones sexuales con colonos blancos quedaron consternadas por la expectativa de que debían estar pasivamente debajo del macho. “Más de un informante blanco ha hablado conmigo acerca de tal vez la única palabra en el idioma nativo que jamás aprendió, *kubilabah* [...] dicha con cierta intensidad durante el acto sexual. Este verbo define [...] el movimiento durante las relaciones sexuales, que debe ser mutuo” (Malinowski 1987 [1929]: 285).

A finales de la década de los ochenta los hombres de Zumbagua se iban de la parroquia, semanalmente, para ganar dinero en Quito, dejando a sus esposas para que cuidaran los cultivos de la familia y los animales, los niños y ancianos.

128 Existe evidencia creciente sobre adultos en los Andes rurales que practican relaciones homosexuales durante toda la vida, ya sea permaneciendo solteros, a través de relaciones sexuales extramatrimoniales o mediante la creación de hogares del mismo sexo en los que un miembro de la pareja asume el rol de macho y el otro el rol de hembra. Hasta la fecha esta información sigue siendo fragmentaria y en gran parte inédita. Una excepción es Spedding (2005) sobre la variación sexual en la región de las Yungas; en unos pocos años puede ser posible generalizar sus conclusiones a zonas de las tierras altas.

La articulación de las economías capitalista y doméstica se trasladó al corazón de las familias jóvenes y ocurrió en la coyuntura de los roles femeninos y masculinos (Deere 1976: 9; Weismantel 1988). Estos matrimonios reflejaron la relación entre la parroquia de Zumbagua y una nación ecuatoriana ansiosa por definirse como moderna y blanca. Para las mujeres de la parroquia los hombres eran el único acceso a las mercancías, lo que convirtió el matrimonio en una forma de dependencia dolorosamente contradictoria con las normas culturales andinas. Las esposas de Zumbagua, harapientas y agotadas, observaban a sus maridos, a quienes tenían que mendigar un poco de dinero, y veían hombres que estaban extrañamente blanqueados: alimentados con Coca-Cola y vestidos de poliéster, trasladados desde y hacia la ciudad en buses mientras intercambiaban bromas y chismes con sus compañeros en el incomprensible idioma español, se habían convertido en extranjeros.

Aún más preocupante que este extrañamiento racial fue el aumento considerable de la violencia doméstica masculina contra la mujer. La gente de la parroquia no se sorprende cuando los maridos golpean a sus esposas o cuando las esposas golpean a sus maridos, como en la escena que presencié entre un borracho llamado José Manuel y sus exasperadas mujer y cuñada, que lo golpearon en la cabeza mientras lloraba, sin tratar de defenderse, porque sabía que tenían razón para estar enojadas. Las nuevas formas de violencia doméstica, que ocasionaron conversaciones preocupadas entre los residentes de edad más avanzada, eran más de género —y más letales—. Los hombres volvían de la ciudad cada semana, embrutecidos por sus experiencias allí y desesperados por su incapacidad para satisfacer las demandas incesantes por dinero de sus familias. Los esposos que regresaban —borrachos, rotos y cansados— arremetían violentamente contra las mujeres, dejándolas maltratadas, ciegas, abortando o, incluso, muertas; los hombres solteros dirigían su furia contra ellos mismos, suicidándose con líquidos para limpieza o plaguicidas.

Cuando las mujeres indígenas conocen extraños también el dinero, el sexo y la violencia a menudo se unen. En Vicos “A veces, Octavio dijo, el pishtaco paga a la mujer 200 o 300 soles por sus privilegios sexuales [...] Entonces la mata (un proceso que se hace más fácil porque ahora es cooperativo y confiado) y, por supuesto, se lleva su dinero y el de ella”¹²⁹.

Los jóvenes acosadores en el bus de Salasaca, que describí en el Capítulo 2, disfrutaban de la ambigüedad de sus placeres. Metían sus manos en la ropa de las mujeres indígenas y encontraban algo de dinero o, simplemente, una sensación. De cualquier manera creían tener licencia, en virtud de su raza y su sexo, para tomar lo que estaba allí. En sus mentes una mujer indígena no es la poseedora legítima de su cuerpo o su dinero. En este caso el sexo está inmerso en la lógica del intercambio negativo: la mujer no debe experimentar placer, solo pérdida. De

129 Véase la nota 123.

hecho, los hombres miden el éxito de su aventura directamente a través de su percepción de lo poco que han complacido a su pareja.

A pesar del deseo norteamericano por retratar tal depredación sexual como típicamente latina estas tendencias definen muchas formas Occidentales de masculinidad. El deseo por definir la heterosexualidad como la desigualdad perfecta se puede encontrar en los *roués* franceses de una época anterior, ricos y satisfechos de sí mismos. El poeta Baudelaire elogió a su amante por su dulzura, su sumisión y su falta absoluta de entusiasmo sexual. Con una mujer tan completamente indiferente el *boulevardier* francés podía disfrutar del sexo sin preocuparse de que su pareja pudiera ganar algo en el intercambio (Baudelaire 1970)¹³⁰.

Un siglo y medio más tarde podemos encontrar otro tipo de economía sexual unilateral entre un grupo de clase media-alta de hombres jóvenes en Estados Unidos. Peggy Sanday encontró que los miembros de las fraternidades¹³¹ de la Universidad de Pennsylvania concebían el sexo, explícitamente, como “una mercancía que se adquiere de las mujeres” (1990: 56). Los encuentros sexuales mejoran la masculinidad de un hombre joven a expensas de sus parejas femeninas, cuyo valor como personas —y como futuras parejas sexuales— disminuye en el proceso. Los rituales de violación en grupo de víctimas inconscientes eran una característica central de la vida en las fraternidades, mientras que en las citas ordinarias el tiempo y el sexo estaban unidos en una aritmética de competencia. En las entrevistas los muchachos cuantificaron sus actos sexuales a tal grado que el sexo sonaba como un trabajo a destajo en una fábrica. Un muchacho “decidió tener relaciones sexuales con trece muchachas nuevas y diferentes antes del final del semestre. El establecimiento de cuotas era el medio por el cual verificaba y evaluaba su masculinidad. Explicó que el gozo del sexo no era sólo el placer derivado del acto” sino, también, el mucho más importante “sentimiento de aceptación y aprobación de mi masculinidad que va acompañado por el hecho” de adquirir y descartar parejas sexuales rápidamente (Sanday 1990: 115).

Arguedas consideró deshumanizante este fetichismo del valor de cambio del acto sexual sobre los placeres físicos que se pueden disfrutar con otra persona. El deseo, la belleza y el amor son elementos importantes en las tramas de sus novelas pero los circuitos en los que se realizan resisten los mandatos del patriarcado andino y de la heterosexualidad. Reprodujo las escenas amadas por los neo-indigenistas en un registro muy diferente. Al igual que ellos el joven protagonista de la novela es atraído al “animado” barrio “ocupado por las mujeres del mercado, los obreros y los cargadores que hacían el trabajo diario de la

130 Este ejemplo proviene de Stephen Eisenman.

131 Las *fraternidades* son organizaciones de estudiantes masculinos, comunes en muchas universidades norteamericanas. Usualmente incluyen iniciaciones rituales, simbolismo marcado (como su designación con letras griegas) y la cohabitación de sus miembros. *N. del T.*

ciudad”; allí descubrió las chicherías, donde “tocaron arpa y violín [...] y bailaron huaynos y marineras” (Arguedas 1958: 44).

El niño admira a las mujeres que trabajan en estas tabernas, con sus “chales de paño castellano con bordes de seda” y “sombrosos de paja blanqueados”; escucha con placer sus voces altas cantando huaynos y observa sus coqueteos con sus clientes de clase obrera. Pero Arguedas, asqueado por los emparejamientos desiguales que tanto atrajeron a la generación anterior de escritores andinos, no presentó al protagonista de su novela como amante de las chicheras; más bien, el niño encuentra placer como testigo pasivo que disfruta el hecho de que, aunque las camareras perseguían el placer sexual activamente, “la lucha [de los hombres por conquistarlas] fue larga y ardua; no era fácil llegar a bailar con ellas” (Arguedas 1958: 45). Viendo estas escenas de agencia sexual femenina encontró un antídoto para las otras escenas de las que fue testigo pasivo: lejos de las chicherías está atormentado por las imágenes de la violación en el patio de la escuela que “se filtra en sus sueños”. Está atormentado por pesadillas sobre “el húmedo piso en que se recostaba la demente” (Arguedas 1958: 88), rodeado por maleza y concreto roto. En su imaginación este lugar, como el depósito de su tío lleno de fruta podrida, está lleno de un “hedor opresivo”. Todos los chicos más jóvenes fueron afectados de manera similar: “Luchábamos con ese pesado mal, temblábamos ante él” (Arguedas 1958: 88). Después de una pelea en la que los chicos mayores tratan de forzar a un compañero reacio a que tenga relaciones con la mujer los temores de los más pequeños se intensificaron y evitaron el lugar donde se produjo el incidente “como si en el patio durmiera [...] un nakak” (Arguedas 1958: 87).

Este narrador, que mira con tanta repulsión los actos sexuales de sus compañeros, no está exento de pasiones pero son tan transgresoras que su contenido sexual permanece disfrazado, tal vez incluso para Arguedas. El niño, impasible ante las jóvenes blancas a quien sus compañeros dedican sus atenciones durante el día, desarrolla una fascinación por una poderosa mujer mayor: la chichera doña Felipa, líder del levantamiento de las cholas. De pie en la multitud de mujeres mientras ella habla, rodeado por sus cuerpos grandes y sudorosos, dice “La violencia de las mujeres me exaltaba” (Arguedas 1958: 137). Las descripciones de sus compañeros de juego masculinos también son eróticas: el niño más joven con una cara como una flor, el dandi de más edad que le presta un libro de poesías de Rubén Darío. Su deseo sexual por ellos nunca es articulado, mucho menos consumado, pero un dolor llena los pasajes en los que describe su piel, sus ojos, su pelo.

Al ofrecernos figuras tan sexualmente ambiguas —mujeres masculinas y muchachos femeninos— como objetos del deseo de su protagonista Arguedas sugiere las líneas generales de un sistema sexo/género encubierto que rompe con las convenciones de la desigualdad, en las que los hombres fuertes desean a las mujeres débiles y los blancos poderosos toman a las indias por la fuerza. Este intento por crear un espacio de liminaridad sexual acompaña la geografía racial del libro. Las novelas de

Arguedas no tienen lugar en las comunidades campesinas indígenas ni en los barrios donde viven los blancos ricos; ambos permanecen en el fondo, representando las dos mitades de una sociedad violenta desarticulada. El primer plano está ocupado por los lugares y las personas que salvan el abismo racial: chicherías, plazas y patios de las escuelas; migrantes campesinos, clases obreras urbanas y élites provinciales.

La crítica de Arguedas es potente pero también lo es lo que contienen los relatos de la cultura popular sobre los ñakaqs y las cholas —la fuente de sus novelas—. Los relatos sobre el pishtaco vuelven a contar el mito primordial de la violación racial pero aquí el mito sirve para enjuiciar crímenes actuales, no para excusarlos.

De sustantivo a verbo

“Los indios llaman a los blancos... pishtaco”, señaló Humberto Ghersi; pero pishtaco “también podría significar violador”. Llamar a los violadores y a los hombres blancos pishtacos podría parecer una mera elaboración de un hecho social muy conocido pero estos relatos fantásticos y horribles comunican una percepción indígena de los eventos muy alejada de las actitudes blancas. Los hombres bromea todo el tiempo sobre ‘tomar’ cholas y mujeres indígenas. En *Léxico de vulgarismos azuayos*, por ejemplo, Alfonso Cordero registró muchos modismos divertidos, entre ellas ‘cholero’ y ‘chiner’ (1985: 113). El cholero, señaló, “Es el hombre muy dado a perseguir y cortejar a mujeres del bajo pueblo, de aquellas que designamos con el nombre de cholas, y entre las cuales abundan tipos de singular belleza” y citó unos versos de *Chola cuencana* de Darquea; el chinero, del mismo modo, es adicto a perseguir ‘chinas’ (otro término para las mujeres no blancas de clase obrera). A través del modismo del relato del pishtaco los indígenas se niegan a entender la broma; en cambio, insisten en contar las consecuencias desagradables de esas actividades que con demasiada frecuencia terminan en violación, violencia y abandono.

Los cuentos de los blancos sobre el éxtasis de los indígenas exudan un aire de inevitabilidad fatal en el que la víctima y el agresor encuentran que su voluntad de resistencia es mucho más débil que los deseos que emanan de sus cuerpos. El sexo y la raza funcionan como destinos ineludibles que ni la razón ni la voluntad pueden superar. Bastide escribió despectivamente sobre el mito de la ‘Venus oscura’ con el que los hombres latinoamericanos localizan los orígenes de sus apetitos voraces fuera de ellos, en los cuerpos irresistibles de las mujeres de piel oscura; tampoco la Malinche pudo resistirse a traicionar a los hombres de su propia raza, simplemente porque ella era mujer¹³².

132 Las escritoras chicanas han escrito bastante sobre este tema (Alarcón 1983,1989).

Los relatos sobre los pishtacos son diferentes. Si no son romances tampoco son tragedias en las que los protagonistas descubren los destinos inevitables que les esperan. En todo caso, se asemejan a las películas norteamericanas sobre psicópatas, en las que la normalidad de la vida cotidiana es repentinamente destrozada por acontecimientos que, simplemente, no pueden estar pasando. Las películas de terror se centran en adolescentes de clase media del centro de Estados Unidos, aprovechando la geografía del privilegio para intensificar las reacciones de la audiencia: ¿cómo puede alguien tan joven, tan blanco, vestido tan a la moda pero de manera informal, ser sometido al miedo o al dolor? ¿Cómo pueden esas típicas casas de los suburbios (aunque grandes e increíblemente limpias) ser las escenas de tanto sufrimiento, tanto dolor? Desde hace tiempo las comunidades pobres y no blancas se han enfurecido por la falta de este tipo de respuestas cuando los asesinos en serie acechan sus barrios. Sienten, profundamente, la geografía de la raza que embota las reacciones de otros estadounidenses ante el dolor y la pena experimentados en las calles más malas de la ciudad, como si las pérdidas y las atrocidades solo fueran parte de la vida de los menos favorecidos.

Al presentar los relatos sobre pishtacos como cuentos de terror y no como tragedias los habitantes de los Andes rechazan la inevitabilidad de su propio sufrimiento. Los indígenas campesinos que hablan de ñakaqs y kharikharis, al igual que los habitantes empobrecidos de las ciudades que inventaron el género relacionado de los sacaojos, utilizan estos relatos para insistir en que en sus comunidades, como en los suburbios y en las pequeñas ciudades de Estados Unidos, no hay nada cotidiano en la violación de un cuerpo humano. Este género cumple el mandato de Brecht para el teatro revolucionario. El espectador en un teatro convencional dice: “Es solo natural —nunca cambiará— [...] Los sufrimientos de este hombre me horrorizan porque son ineludibles”. Brecht quería que dijeran, más bien: “Eso no puede pasar —tiene que parar— [...] Los sufrimientos de este hombre me horrorizan porque son innecesarios” (Willet 1963: 70). Los narradores de los relatos de pishtacos también evitan las convenciones de los cuentos andinos sobre violaciones raciales, que presentan cada nuevo incidente como predestinado; en cambio, insisten en que no importa cuántas veces ocurra cada acto individual de violencia sexual es nuevo, espantoso e innecesario.

El cuento del pishtaco podría considerarse como una especie de cita del relato de la chola que extraña a la audiencia de la ideología de la desigualdad racial y sexual en la que son aceptables, incluso placenteras, las violaciones del cuerpo indígena. La técnica a través de la cual esto se logra implica una interacción dialéctica entre el mito y sus narraciones. El mito del pishtaco nació de un millar de relatos sobre la gente blanca, quizás comenzando con el descubrimiento horripilante de que los soldados europeos en el campo de batalla estaban usando la grasa corporal de los cadáveres indígenas como medicina para curar a sus heridos. A medida que esos relatos se acumulan en la memoria histórica de un pueblo se coagulan en mitos. Hoy en día todas las comunidades de color en el continente tienen sus blancos legendarios, ya

sea la turba encapuchada y linchadora en la memoria del sur de Estados Unidos o los bufones maleducados satirizados en los chistes apaches (Basso 1979).

Una vez que ha tomado forma como mito la memoria colectiva comienza a reaccionar sobre las historias individuales. Empuja a la gente a actuar de un modo determinado, esperando detrás de las interacciones sociales cotidianas como un apuntador que sostiene un guión. Así, los linchamientos del pasado sirven para advertir a los hombres negros y a las mujeres blancas que si el deseo o, incluso, la mutualidad se aceleran en un encuentro casual se producirá la tragedia. Más ominosamente, instruyen al amante blanco abandonado para que exija la más sangrienta venganza posible. En los Andes el mito del mestizaje y una cultura de la heterosexualidad obligatoria actúan opresivamente en cada nueva pareja, obligándola a una forma apropiadamente desigual en la que alguien hace de hombre y alguien de mujer, alguien de indígena y alguien de blanco.

Pero el mito también puede servir para otros propósitos. Al llamar 'condenado' al viejo Arguedas sacó sus acciones de un contexto social en el que eran admiradas y las colocó en un universo moral diferente. Los relatos de ñakaqs pueden hacer lo mismo. El mito funciona de forma diferente en abstracto que en narraciones específicas y el significado es generado a través de la fricción entre los dos. Como mito el relato del pishtaco habla de un hombre blanco genérico que ejecuta una violencia espantosa sobre una víctima indígena. Pero los relatos reales de pishtacos no culpan a todos los blancos o a todos los hombres ni exculpan a los indígenas y a las mujeres; más bien, cada versión nombra una persona específica como el agente del crimen. Don Folincio de Chinchero, por ejemplo, fue apodado 'papacha foliado nak'aq' a raíz de su asociación con misteriosos desconocidos a mediados del siglo XX (Manya 1969: 137). Un caballero de Apurímac permanece sin nombre en el texto escrito pero fue seguramente conocido por quienes oyeron el cuento en su ciudad natal puesto que había sido elegido alcalde, juez y gobernador. Esta carrera meteórica, se decía, había sido lubricada con cantidades de grasa humana, que mantuvieron funcionando sus molinos y pulieron los rostros de los santos en la iglesia (Morote 1952: 74).

El nombre 'pishtaco' puede utilizarse para acusar a cualquiera; introyecta el miedo nauseabundo a la violencia racial en un conflicto que, automáticamente, se vuelve más volátil. En la década de los sesenta Oliver-Smith informó que:

Los ingenieros a cargo de... la reforma agraria han encontrado grandes dificultades porque el propietario de la tierra había informado a sus siervos que los pishtacos ya venían. Los lugareños mestizos me informaron, con mucha hilaridad, que iban a matar un perro o un cerdo y a dejar sus entrañas con una falda o un sombrero empapados de sangre en un sendero de montaña para convencer a los indios de que un pisthaco estaba al acecho (Oliver-Smith 1969: 367-368).

Frustrado, Oliver-Smith vio que los indígenas estaban desconcertados por falsas creencias; pero estas amenazas violentas eran reales. Los perros y los cerdos de los indígenas ya habían perdido la vida; la próxima víctima podría ser tan humana como el ñakaq.

La palabra puede invocar la violencia; también puede nombrar actos violentos que ya han ocurrido. De acuerdo con los lugareños en Vicos fueron las mujeres indígenas quienes primero llamaron 'pishtaco' a Alberto Torres. "[Torres] violaría alguna vicosina y ella estaría mortificada por saber que se había acostado con un mestizo, así que ella le regañaría públicamente por haber intentado pishtarla". Al llamarlo pishtaco y hacer que el nombre le quedara pegado estas vicosinas pusieron patas arriba el mito de la chola, refutando, con éxito, la implicación de que, como mujeres indígenas, eran culpables de los actos de depredación sexual de Torres. Al recoger el relato y repetirlo otras mujeres y hombres de Vicos acordaron una sola interpretación: Torres era un criminal tan repugnante como para ser apenas humano. Por otra parte, los diarios de campo señalan que las 'autoridades' mantuvieron a Torres por encima de la ley. Sin embargo, el mito permitió a los vicosinos hacerle un juicio público.

Al vincular a su raza la propensión de un hombre al abuso sexual los relatos de pishtacos interrogan la vieja y a menudo olvidada historia de la raza y la violación. 'Violación', como 'mujer' o 'blancura', no tiene una definición única y transhistórica sino que se produce a través de y es definida dentro de contextos históricos específicos. En la historia colonial de América Latina la pregunta "qué organismos pueden ser violados y con qué impacto social, por quién y con qué nivel de impunidad" fue clave para la definición de 'mujeres blancas' y de 'mujeres no blancas' (Athey y Cooper 1993). De hecho, puede ser una característica definitoria del colonialismo que la violación se convierta en un asunto racial tanto como sexual. La violación de una esclava en la anglo-América colonial no era un crimen; tampoco la violación de una mujer irlandesa en Inglaterra en el siglo XIII (Allen 1994: 46). Incluso en Norteamérica en el siglo XIX los casos de mujeres que dijeron haber sido violadas podían ser desestimados como ridículos por un jurado si las pruebas indicaban que la mujer no era blanca (Sharpe 1991: 27).

Si solo las mujeres blancas pueden ser violadas entonces decidir si un acto particular de sexo forzado es una violación escandalosa e ilegal de la integridad corporal o una reacción apropiada, incluso divertida, a la provocación sexual, no descansa en la naturaleza del acto. Más bien, el acto se define por la naturaleza de la persona sobre la que es realizado. Los relatos de pishtacos revierten esta causalidad porque insisten en que el acto no deriva de la identidad racial sino que la identidad racial deriva del acto. En el mito la fuente de la violencia es un hombre blanco pero en las narraciones específicas cualquier persona —hombre o mujer, indígena o blanco— puede convertirse en pishtaco través de sus acciones. La blancura no es una cualidad esencial propia de cuerpos particulares sino una posición estructural que cualquier cuerpo puede asumir. El foco está, pues, en la

acción, no en el ser. Realmente la palabra ‘pishtaco’ ocurre en las notas de campo de Vicos con menos frecuencia que el verbo ‘pishtar’, que aparece en muchas conjugaciones españolas diferentes —“yo solía pishtar”, “él fue pishtado”— y también en quechua, como en la amenaza “píshtashunki”: “lo voy a pishtar”¹³³. Esta transformación de un sustantivo racial en un verbo recuerda la palabra ‘choleando’, registrada por Palacios, y recuerda, aún más, el habla de otras personas de color. Los términos chicanos ‘agringado’ y ‘vendido’ (Chabram-Dernersesian 1997) o la referencia de Helán Page (1997) a algunos afroamericanos de clase media como ‘blanqueados’ (1997) definen a los autores pero no a las víctimas. Los relatos de pishtacos hacen más que insistir en que lo que ocurre a los indígenas debe ser reconocido como violación; también afirman que al violar a una indígena un hombre demuestra que es realmente blanco. Andy Orta y Nathan Wachtel escucharon solo acusaciones contra hombres aymaras que habían hecho algo o que se habían convertido en alguien, que los vinculaba a la sociedad blanca: en términos estadounidenses estos sospechosos eran agringados o blanqueados.

Estos relatos, entonces, no refieren a la manera como los encuentros casuales entre un hombre blanco y una mujer no blanca conducen, inevitablemente, al sexo sino a un acto de violencia sexualizada que transforma a los participantes en un blanco y un indio, un hombre y un no-hombre. Por extraño que parezca el mensaje es, en última instancia, más bien optimista, a pesar de las ocurrencias horripilantes. Al final los contadores de estos relatos sugieren que la raza no es, realmente, nuestro destino inmutable; es más como un mal hábito que aún podríamos aprender a superar. Por la misma razón no se trata de relatos que permiten a los poderosos evadir la culpabilidad. La relación entre el enorme corpus de relatos de pishtacos, con toda su variabilidad, y el mito central, en el que el atacante es siempre un hombre blanco y la víctima siempre indígena, nos recuerda cómo se cometen las atrocidades raciales. En términos de Brecht estos relatos destruyen la ilusión de ‘lo inmutable y lo eterno’; en cambio, cada acto de violación racial es parte de nuestra historia, algo que hemos hecho y que podemos cambiar (Jameson 1998: 40). A diferencia de los mitos blancos sobre la blancura, en los que una culpa vaga y generalizada no puede ser conectada con actos individuales ni ser localizada en el presente, los relatos de pishtacos insisten en que las relaciones raciales opresivas son constituidas de nuevo todos los días y de manera deliberada a través de docenas de actos individuales y voluntarios de depredación blanca, sin los cuales la raza dejaría de existir¹³⁴.

133 Casi todas las palabras para pishtaco se originan en verbos —que luego son transformados en otros verbos, como “pishtar”—. Esta productividad flexible es típica del quechua y del aymara y también del español coloquial andino.

134 Esta discusión tiene una deuda intelectual con la revista *Race Traitor* —véase, por ejemplo, los artículos seleccionados en Ignatiev y Garvey (1996)—.

La masculinidad como verbo

Al hablar de las personas a las que les gusta ‘pishtar’ los narradores insisten en que el sexo, como la raza, es promulgado pero no esencial porque el género de la víctima y del agresor varían, sin cambiar la relación sexual fundamental. Humberto Ghersi comentó con perplejidad: “Pero los hombres también pueden ser pishtados” después de saber que ‘pishtaco’ significa violador. A Harold Skalka dijeron que “Hubo un pishtaco mujer en Charcas. Se vestía de hombre por la noche”¹³⁵. Ambos roles —el agresor masculino y la víctima femenina— pueden ser realizados por mujeres o por hombres (usando o no usando pantalones).

Estas posibilidades evocan actitudes hacia el sexo y el género en otras partes de Latinoamérica. En Brasil Don Kulick investigó a las prostitutas transgeneristas y encontró un universo sexual que no estaba compuesto de hombres y mujeres definidos por sus genitales, sino de ‘hombres’ y ‘no-hombres’ definidos por sus acciones:

[...] la diferencia [de género] sobresaliente [...] no es entre hombres y mujeres. Es, en cambio, entre los que penetran (comer) y los que son penetrados (dar) en un sistema en el que el acto de ser penetrado tiene fuerza transformadora. Así, en este sistema los que sólo “comen” (y nunca “dan”) son designados culturalmente como “hombres”; los que dan [...] se clasifican en una categoría diferente [...] [como] “no-hombres” (Kulick 1997a: 580; 1998).

Un hombre realiza su masculinidad no simplemente teniendo un pene sino actuando de las maneras especificadas por el sistema sexo/género en el que vive, por ser el que siempre ‘come’ a través de conquistas sexuales repetidas o con violencia. Roger Lancaster señaló que en Nicaragua “el género apropiado es definido por y a través de una práctica (sexo) definida, a su vez, como violenta y dominadora” (1992: 41).

En los Andes esta sexualidad violenta está inextricablemente conectada con la raza; es como si la blancura llevara un falo consigo. Las antropólogas que trabajan en comunidades campesinas o en barrios obreros de América Latina a menudo encuentran que su condición racial superior implica una masculinidad simbólica. Acostumbrada, como mujer, a tener miedo de los hombres extraños quedé asombrada al descubrir que en los Andes campesinos era yo quien tenía el poder de aterrorizar, inadvertidamente, a las mujeres y a los niños. Billie Jean Isbell (1978: 8) señaló que para ella fue útil poder pasar de masculino a femenino y viceversa, dependiendo de las circunstancias. En 1996 la arqueóloga Kathy Schreiber me contó un relato suyo cuando supo que yo estaba investigando cuentos sobre

135 Las mujeres pishtacos parecen ser más comunes en los relatos antiguos, como los que recolectó Arguedas.

mujeres pishtacos. Cuando necesitaba sacar niños bullosos de sus excavaciones se aprovechaba de la creencia generalizada en Ayacucho de que era una ñakaq. Amenazaba, jocosamente, con agarrar a uno de ellos y comerlo; entonces todos se dispersaban, riendo pero también repitiendo el cuento.

Algunas etnógrafas casadas evitan ser acusadas de pishtacos porque la sospecha es desviada hacia sus parejas masculinas. En Sonqo, Perú, Catherine Allen oyó, por casualidad, que las madres decían a sus hijos que su primer marido, Rick, podía convertirse en un ñakaq por la noche pero las mujeres le aseguraron que no era nada personal. Todos los hombres blancos, sin embargo, a pesar de su comportamiento habitual benigno, poseen esta capacidad de alimentar su fuerza a través del consumo de carne indígena (Allen 1978: 69-71; 1988: 62 y 111). Rick, sin embargo, no se había convertido en pishtaco (todavía) porque estaba tratando de actuar como un indígena; su masculinidad blanca permaneció inactiva.

Robert Ellis (1998) aclaró el tema de la masculinidad blanca que debe ser realizada a través de actos de violencia sexualizada como un elemento recurrente en la ficción y en la autobiografía peruana reciente. Mario Vargas Llosa (1993b) trazó hasta las enseñanzas brutales de su padre los orígenes de su antipatía hacia los cuerpos de los peruanos empobrecidos. Su padre poseía una blancura frágil y deseaba, desesperadamente, que su hijo la heredara; al mismo tiempo tenía miedo de que el niño pudiera volverse 'maricón'. Por eso dio a golpes a su hijo las lecciones del privilegio masculino blanco. La primera novela de la personalidad de televisión Jaime Bayly también representa a un hombre joven sometido a repetidas golpizas por un padre que intenta enseñarle cómo ser un hombre blanco. Estos padres creen que los blancos son inherentemente superiores a los cholos, así como ser hombre es infinitamente mejor que ser mujer. Ambos hombres insistieron en que sus hijos debían sentir un deseo innato, nacido de una prerrogativa hereditaria, por dominar a las mujeres y a los hombres inferiores a su alrededor. Sin embargo, Ellis señaló que temen, desesperadamente, que sus hijos puedan, en realidad, carecer de estos impulsos violentos y, por ello, no alcanzar su potencial racial y sexual. Esta ansiedad hace que ambos padres recurran a actos de violencia extrañamente ritualizados en los que obligan a sus hijos a desempeñar roles de indios, homosexuales y mujeres porque estos, por supuesto, son los nombres que gritan al golpear a sus hijos. Según Ellis la familia patriarcal hispana es creada a través de una violencia misógina y racista, aunque es infligida por los padres blancos sobre sus propios hijos.

Así como la identidad racial y sexual de estos muchachos fue brutalmente inscrita sobre sus cuerpos en rituales humillantes de dominación y sumisión ellos también repitieron la lección con actos de brutalidad contra otros. Así como les mostraron que sus cuerpos contienen indianidad y feminidad también encontraron esta raza y este sexo despreciables en todas las personas que victimizaron, incluyendo a otros hombres y a otros blancos.

Vargas Llosa consolidó una identidad sexual de los adolescentes, posiblemente inestable, a través de un brutal ataque grupal a un travesti masculino. El protagonista de Arguedas (1958: 77) se sorprende al descubrir que la mujer violada en la letrina “no era india; tenía los cabellos claros y su rostro era blanco”. El poder de la violencia para inscribir la raza en su víctima se hace más evidente en un incidente en la novela de Bayly. Al regresar de un viaje de caza de pesadilla en el que no había podido matar ninguna presa —ni forzado a su hijo a actuar como un hombre— el padre se alegra después de atropellar a un peatón. El viaje no fue un fracaso total, dice a su hijo: “Atropellamos un indio, después de todo”. Pero la víctima, dejada en el camino, era invisible en la oscuridad y su identidad racial incognoscible, así como no era posible saber si estaba viva o muerta¹³⁶.

El dinero también define la masculinidad. En las conversaciones brasileñas registradas por Kulick (1997: 579) los pronombres de género son sensibles al contexto. Al narrar sus historias de vida las travestis utilizaron pronombres masculinos y terminaciones adjetivales para describirse como niños pero cambiaron a formas femeninas cuando hablaron de su vida actual. Cuando contaron cuentos de sus aventuras los actos sexuales específicos cambiaron el género de sus clientes: si el ‘él’ que buscó una prostituta pidió ser penetrado rápidamente se convirtió en una ‘ella’ —de hecho, el cliente empezó a hablar de sí mismo en formas femeninas desde ese momento— (Kulick 1998: 157-166). Pero esto cambió cuando el acto sexual había terminado y llegó el momento de pagar: también el dinero puede masculinizar o desmasculinizar. Cuando un cliente sacó su billetera para pagar por los servicios prestados ‘ella’ se convirtió de nuevo en ‘él’; en la descripción de una lucha por plata entre la travesti y su cliente el género sigue al efectivo (Kulick 1997: 579). El acto de intercambio monetario, como el acto sexual, es un intercambio permeado por el género en el que ‘él’ ‘la’ compra, pero no al revés.

El paralelo entre la raza y el sexo es muy claro en este asunto. La masculinidad destructiva ejemplificada por el triunfo sexual también se expresa en las interacciones comerciales que obligan a la parte subalterna a aceptar condiciones desventajosas y degradantes que dejan al ganador exultante en su destreza masculina. También la blancura da ventaja en el sexo o en el comercio y la parte que se aprovecha se marca a sí misma como blanca.

La crítica colombiana Adelaida López exploró esta relación entre la masculinidad, el intercambio y la raza en su estudio de *Cien años de soledad* de García Márquez (1995). A diferencia de las víctimas indígenas en los relatos de Sonqo, que murieron al entrar en una tienda llena de mercancías ‘mestizas’, José Arcadia Buendía es blanco, burgués, colono y patriarca local. Sin embargo, también es víctima de la

136 Este cuento refleja temas comunes sobre atropellar peatones como forma de ‘cazar indios’ o ‘cazar cholos’ en el humor de las élites andinas.

atracción fatal de los productos manufacturados, especialmente de las mercancías importadas. Se trata de “una demencia desatada por los insoportables ‘flujos de deseo’ dentro del capitalismo [...] [a medida que] el comercio con el mundo exterior atrapa al pueblo de Macondo en la red de un imperialismo progresivamente agresivo” (López 1995: 3-4). López, como Bayly, piensa que los hombres suramericanos luchan por consolidar un poder que es, a la vez, de naturaleza racial y sexual. Pero la masculinidad absoluta, como la blancura impecable, elude a Buendía, que se ve doblemente socavado por la conjunción de la dependencia colonial y una masculinidad insegura. “El privilegio (fálico) que ninguno de nosotros posee totalmente se convierte, para José Arcadia Buendía, en sinónimo de la tecnología y la ciencia Occidental (metropolitana)” (López 1995: 5). Su lectura de la novela encuentra los mismos temas que señalé en *Los ríos profundos*: el impulso obsesivo por obtener poder mediante la adquisición de bienes importados destruye a las personas y al paisaje suramericano. Buendía cede el control de su antes edénica comunidad a las fuerzas anónimas del desarrollo y eventualmente enloquece.

Las desigualdades violentas de las jerarquías locales de raza y sexo en estos cuentos suramericanos toman forma a través de un flujo de mercancías que simboliza sistemas de poder y violencia mucho más grandes. Gran parte de la brutalidad en los intercambios andinos, sexuales y comerciales, surge de la ubicación ambigua de las élites locales, que se definen en relación con los sistemas globales de poder que, simultáneamente, refuerzan y socavan su posición. En *Huasipungo* la afirmación poco convincente de Icaza de que la indígena que está siendo violada ve en la cara de su atacante blanco el rostro de Dios es iluminada por las fantasías patéticas del hacendado (1953: 62). Cuando los inversores norteamericanos quieren deforestar y minar su hacienda se pone a su disposición junto con todo lo que posee, imaginando que estos hombres misteriosos y poderosos representan la salvación financiera. El hacendado se equivoca al pensar que su víctima percibe a su agresor, erróneamente, como una deidad todopoderosa. Ella no lo hace; más bien, es él quien confunde a sus raptos como salvadores (Icaza 1953: 10-13).

El dinero circula interminablemente pero su movimiento incesante disfraza miles de flujos unidireccionales de bienes, trabajo y capital que alimentan procesos de acumulación cada vez más rápidos. Las victorias de los pobres son temporales, relativas y fácilmente reversibles mientras que las de los ricos se edifican sobre triunfos anteriores. A las prostitutas travestis de Kulick, por ejemplo, resulta divertido acobardar a sus clientes saqueando sus bolsillos. Es un robo de sexualidad tanto como de dinero: con sus billeteras vacías estos clientes, que habían permitido que su deseo de sexo pasivo los feminizara temporalmente, se quedan sin el dinero para transformarse de nuevo en hombres ante ellos y su pareja. Pero a pesar de que estos momentos de triunfo simbólico pueden ser dulces para estas empobrecidas trabajadoras sexuales brasileñas no pueden consolidar ese dinero en una seguridad económica real. Tampoco pueden escapar al riesgo de ser pateadas y golpeadas —quizá asesinadas— por hombres como el joven Vargas

Llosa cuando salen a la calle. Mientras que las mujeres del mercado pueden enseñorear, momentáneamente, sobre los indígenas es cada vez más improbable que se conviertan en ‘reinas del tomate’.

En esta sección señalé que la raza y el sexo son menos inherentes en cuerpos individuales que en las formas de intercambio a través de los que se relacionan. En el mercado de frutas y verduras de los Andes las transacciones fugaces dan lugar a identidades raciales y sexuales momentáneas que los actores pueden vestir y arrojar casi que a voluntad cuando se relacionan con diferentes interlocutores. Pero aunque las personas pueden pasar de una posición a otra las estructuras de desigualdad —raciales, sexuales y económicas— están fijas mucho más firmemente y, como veremos en la siguiente sección, cada intercambio individual contribuye a una forma más permanente de identidad que se acumula en la persona, consolidando una raza y un sexo que no se alteran con tanta facilidad. Para los afortunados que aseguran una identidad masculina y blanca estos intercambios también pueden producir acumulación material.

Tercera parte
Acumulación

5. Hombres blancos

El estante con postales de colores brillantes es característico en todas las tiendas que atienden turistas. En Estados Unidos las tarjetas pueden mostrar edificios y monumentos conocidos o autopistas anónimas y perfiles de ciudades; en los Andes casi todas las imágenes son de gente o de montañas. Cuando comencé a viajar a Suramérica a principios de los ochenta las postales que vi eran de fabricación barata. Esas tarjetas de siete por ocho centímetros impresas en offset en colores poco convencionales mostraban escenas de la vida cotidiana. Me gustaban algunas de estas imágenes porque en su intento por hacer aparecer lo común como folclórico lograban, accidentalmente, resultados surrealistas o, incluso, ridículos. Todavía tengo una postal de Ipiales, el famoso mercado al aire libre de Guayaquil, que en esa época estaba lleno de artículos de contrabando fabricados en Colombia. En la imagen una mujer gorda de aspecto cansado queda empequeñecida por las mercancías apiladas junto a ella, una verdadera montaña de zapatos de plástico negros idénticos. Otra tarjeta dice 'Indígenas de Chimborazo pescando truchas'; muestra una media docena de hombres y mujeres indígenas en un río con el agua hasta la cintura, con sus ponchos y chales empapados, los ojos cerrados y las manos juntas. Sin saberlo el fotógrafo captó una ceremonia bautismal evangélica, un breve ejemplo de la conversión indígena masiva al protestantismo en la provincia de Chimborazo.

Estos esfuerzos aficionados, pero conmovedores, han sido desplazados de los estantes por tarjetas de mayor formato, con fotografías profesionales, reproducidas profusamente. Una de esas tarjetas muestra una bella mujer saraguro con su chal cerrado por un enorme alfiler *tupu* de plata con forma de sol; otra muestra a una muchacha colorado con los pechos desnudos y con un taparrabo de algodón a rayas, con el pelo brillante con tinte rojo; en otra vemos a un hombre salasaca sentado en su telar, improbablemente vestido con su pesado poncho negro y su bufanda magenta mientras trabaja. Las nuevas tarjetas son más pulidas pero no menos estereotipadas que las viejas. Como conjunto son el complemento perfecto de los mapas etnográficos que se encuentran en los museos. Los negros de la región costera se muestran tocando música y bailando alegremente en la playa mientras que en la selva amazónica se ven nativos escasamente vestidos que miran ferozmente a la cámara; sus homólogos de las tierras altas, envueltos en capas de lana, laboran afanosamente en tareas agrícolas o artesanales y sus ojos evitan el lente.

Esta nueva generación de fotógrafos controla el encuadre con cuidado: las escenas de las montañas cubiertas de nieve no están estropeadas por líneas eléctricas y los mercados han sido misteriosamente vaciados de plásticos. Mediante la eliminación de los productos de la tecnología industrial los fabricantes de postales crean una fantasía de vida social premoderna, inmensamente atractiva para los turistas. En el proceso también confieren una raza a la gente fotografiada. Los productos manufacturados —especialmente los objetos caros e importados fetichizados como epítome de sofisticación tecnológica— otorgan blancura a la gente que está a su alrededor; su ausencia realiza la operación contraria. Sin relojes, radios y batidoras (objetos comunes en los hogares indígenas) las personas de las fotografías son inmediatamente reconocibles como no blancas. Mediante la sustitución de accesorios hechos a mano el fotógrafo sella la frontera racial entre el espectador y quien es visto¹³⁷.

La mayoría de los turistas es irreflexiva sobre el paradigma racial que subyace en lo que ve en las postales pero para quienes comparten un cierto sentido de identidad con la gente que aparece en las fotos la experiencia de mirarlas puede ser inquietante¹³⁸. ¿Uno debe responder a estas caricaturas raciales con diversión, cinismo o rabia? Los ricos, equipados con la parafernalia de alta tecnología del turismo —cámaras de video, teléfonos celulares, gafas para el sol—, solo consideran estos asuntos si así lo desean: un afrodescendiente rico es más bienvenido aquí que un limpiabotas rubio. Pero imaginen lo que pasaría si alguien que los turistas podrían fácilmente identificar como ‘similar’ a la gente de las fotografías —un indígena amazónico con cerbatana o, incluso, una criada indígena camino del bus— entrara en una tienda de recuerdos y comenzara a hojear las postales. El efecto inmediato sobre los turistas blancos sería de incongruencia: la imagen ha salido del marco. Otros compradores, de pronto conscientes de la segregación racial (invisible pero irrompible) que avala su posición, podrían disolverse en una risa nerviosa ante la escena.

Imaginar esa intrusión revela algo sobre la naturaleza de la presentación postal, que ofrece a los compradores potenciales la sensación de ver sin ser vistos. Este

137 Sobre la lectura de la raza en las postales orientalistas véase a Nochlin (1989).

138 No reclamo esa identidad puesto que he disfrutado del privilegio blanco toda mi vida. Sin embargo, entre más tiempo he pasado en las comunidades indígenas más extraña encuentro la experiencia de ver fotografías de las tierras altas. Una pintura aparentemente intemporal de un ‘joven salasaca en su telar’ en un libro de mesa me obliga a mirar dos veces: es mi viejo amigo Rudi Masaquiza, hace unos 20 años, sonriendo mientras pretende hacer un producto que en realidad solo vende. Una serie de libros de Abya Yala —que no está destinada a los turistas sino a los académicos— sobre educación bilingüe en la provincia de Cotopaxi están ilustrados con fotos de niños y profesores sin nombre cuyas caras (y nombres) conozco bien. Incluso la foto de una montaña melancólica y escarpada en una postal me hace reír con inquietud. El fotógrafo ha tomado una foto de una vista familiar para mí, que se ve en cualquier viaje en bus hacia y desde la parroquia y la ha convertido en algo pretenciosamente ominoso y —puesto que la carretera ha sido eliminada de la foto—, aparentemente, remoto e inaccesible.

poder ilusorio es una característica definitoria del turismo (MacCannell 1976) y también del privilegio racial y sexual. La tradición andina de representar cholas en pinturas, fotografías, novelas y poemas fue apropiada, fácilmente, por la industria turística porque también ofrece imágenes de mujeres no blancas para el deleite de un público cuya invisibilidad les otorga una putativa masculinidad blanca. Los relatos de pishtacos, por el contrario, invitan a los oyentes a inspeccionar el cuerpo masculino blanco; al invertir la raza (y el sexo) del espectador y del objeto de la visión desvirtúan la fantasía blanca de invisibilidad y dan a los blancos, en lugar de a los no blancos, la extraña sensación de mirar a escondidas una exhibición no destinada para sus ojos. Al inventar el ñakaq los no blancos andinos han producido una escopofilia racial-sexual propia¹³⁹.

Mirando la blancura

El ñakaq es un hombre blanco: “un gringo bien alto y cuerpucho”. Los refugiados en los tugurios de Lima describieron los pishtacos que los persiguieron fuera de las tierras altas como gringos grandes, regordetes y barbados, “altos, blancos [...] con los ojos verdes”¹⁴⁰. Sin embargo, la blancura del ñakaq no implica, necesariamente, una piel blanca. Morote narró el cuento de un ñakaq con una espantosa “cara de color púrpura” (1952: 69) rodeada de abundante pelo del mismo color mientras que a Vergara y Ferrúa (1989: 133) les contaron de un encuentro con “un negro de pelo largo [...] bien alto [...] con zamarros y botas de cuero. A su lado había una ametralladora. Caminé más rápido pensando que podría ser de verdad pishtaco” (cfr. Gose 1994a:296 y Mayer 1994: 153). En doce relatos sobre pishtacos de la década de los cincuenta, casi todos recolectados por José María Arguedas, los pishtacos también fueron descritos como “negros” (Salazar-Soler 1991)¹⁴¹.

Uno podría pensar que estos pishtacos de piel negra no son blancos. Pero a diferencia de los Estados Unidos contemporáneos, donde se asume que la pigmentación es el índice racial más básico y más intransigente, el color de la piel no siempre tiene una importancia primordial en el discurso racial andino.

139 Como se especificó en el Capítulo 3, el término escopofilia fue acuñado por Laura Mulvey (1975).

140 “Eran así altos, gordos, eran gringos, gringos con barba”; “Los pishtacos son altos, blancos [...] de ojos verdes” (Ansión y Sifuentes 1989: 91).

141 En un comentario verbal en una presentación oral de este trabajo en Urbana en el año 2000 Tom Zuidema sugirió que la prominencia de las personas descritas o retratadas como ‘negros’ en el rito y el mito andinos no hace referencia, necesariamente, a los afro-peruanos, africanos o ‘moros’, como generalmente se asume. En cambio, su color puede estar relacionado con formas míticas de negrura que no tienen nada que ver con la raza sino más bien con un simbolismo calendárico, astronómico o de otro tipo. Este es un saludable recordatorio de la facilidad con que nuestras obsesiones nos pueden llevar por mal camino en nuestras interpretaciones.

Incluso en Estados Unidos las ideologías raciales no siempre se centran en la piel: el odio por la negrura puede traducirse en una obsesión con la forma de los labios o la textura del pelo, así como los antisemitas seleccionaron la nariz o la frente para la estigmatización (Weismantel y Eisenman 1998). Lo mismo sucede con el ñakaq en los Andes: el color de su piel es un signo de alteridad racial menos importante que otras características compartidas por muchos blancos y negros estadounidenses, como los ojos de color claro, un torso velludo y, sobre todo, gran altura o corpulencia. A los narradores les gusta detenerse en estos aspectos del cuerpo del pishtaco, sabiendo que para su público esos detalles son fascinantes, repelentes e indicativos de blancura racial.

La blancura del ñakaq

En los Andes la estatura baja y el tamaño pequeño son vistos como rasgos indígenas, tanto así que en Otavalo la descendencia alta y bien alimentada de los empresarios indígenas exitosos es un reto palpable a las categorías raciales (Colloredo-Mansfeld 1998: 195). El pishtaco, en cambio, es usualmente descrito como “grande”; un minero de Julcani lo describió como un “blancón”, una palabra que combina la noción de blancura y el tamaño grande (Salazar-Soler 1991: 17).

El pelo también es un índice de diferencia racial. En la provincia de Cotopaxi, donde se espera que los blancos sean hirsutos, cada hombre en movilidad ascendente luce un bigote si puede, independientemente de la moda reinante respecto al vello facial en otras partes. A los jóvenes en Zumbagua les excitan y repelen los brazos y las piernas peludos de los europeos y los euro-americanos: “Mi amigo vio a dos gringos con pantalones cortos y dijo que tenían vello púbico *¡en todas sus piernas!*”, rió un adolescente con asombro, acariciando, inconscientemente, sus miembros lisos. También los narradores peruanos insisten en la excesiva vellosidad del pishtaco. En Huamanga, en la década de los cuarenta, comentaron sobre su “pelo largo y enmarañado y su barba” (Morote 1952: 69). El pishtaco que asustó a un migrante campa en 1987 era un hombre enorme, con barba y gorro de lana (Vergara y Ferrúa 1989: 131).

Es irónico que esta fascinación por la vellosidad invierta las fabulaciones europeas de la modernidad temprana sobre los hombres salvajes y los hombres simios, cuya vellosidad los colocó en el límite entre humanos y no humanos. Los relatos sobre el ñakaq se centran, de una manera casi fetichista, en ciertas cualidades del cuerpo y las exageran en forma grotesca; por eso recuerdan la larga tradición de estudios blancos sobre los cuerpos no blancos. Los estudios fotográficos de tipos raciales fueron reunidos por los científicos del siglo XIX y popularizados en

los Andes por los álbumes de *cartes-de-visites* (Gilman 1985)¹⁴². Estos varían en tono desde los satíricamente crueles hasta los mórbidamente cientificistas pero todos muestran una propensión similar a la exageración de rasgos físicos menores para después ponderarlos con significación fantasmagórica. Así, también, ante la mención de la gran barba del pishtaco o de su gran tamaño el público comienza a temblar con anticipación, sabiendo que estos rasgos corporales significan rasgos morales o de comportamiento verdaderamente horribles.

Una comparación aún más apta, tal vez, podría establecerse entre los cuentos sobre el ñakaq y la fotografía que erotiza el cuerpo femenino. Estamos tan habituados a este tipo de imágenes —sostén de Madison Avenue y Hollywood y de la industria pornográfica— que se necesita un esfuerzo para reconocer la enorme cantidad de artificio necesaria para producir los resultados deseados¹⁴³. La pornografía heterosexual hace al sexo lo que la pseudociencia racial hace a la raza: afirma que las diferencias entre los cuerpos masculinos y femeninos son tan profundas como las diferencias entre las especies. Así, los labios, los pechos o las nalgas de las mujeres en las fotografías son fantásticamente alterados o ampliados a través de la manipulación en el estudio, el cuarto oscuro o el consultorio del cirujano. También se destacan características secundarias específicas e, incluso, rasgos imaginarios de dimorfismo sexual, como en la raza del pishtaco: los lóbulos de las orejas son perforados y adornados; el pelo es retirado de las cejas, las piernas y las axilas.

Los tres géneros (pornografía heterosexual, álbumes de fotos de tipos raciales y relatos sobre pishtacos) muestran un tipo de cuerpo particular —femenino, indígena o blanco— en el que se han exagerado, mórbidamente, algunas características seleccionadas. La apariencia anormal que resulta supuestamente expresa características peculiares o inclinaciones: el deseo insaciable de la ‘puta’, la inteligencia infrahumana del ‘indio’ o la compulsión asesina del ñakaq. Pero mientras que los relatos sobre pishtacos están basados en una lista predecible de características corporales (ojos claros, cuerpo grande, pelo abundante) los rasgos físicos específicos que marcan al ñakaq son, a veces, extrañamente evasivos. Este problema también se ha identificado en otros discursos raciales. David Roediger, un historiador estadounidense de la raza, ilustró este punto en los recuerdos sobre sus viajes:

En la región Ashanti de Ghana [...] somos recibidos en las calles por niños que cantan, “Oburoni koko niaakye”. Los ashantis que hablan inglés a menudo lo traducen como “Hombre blanco rojo, buenos días” [...] Los muchos chinos, coreanos y japoneses que ahora hay en Ghana son generalmente conocidos como oburoni [...] no sólo porque vienen “del otro lado del mar” sino porque “son blancos” —es decir, porque se percibe

142 Sobre las *cartes-de-visites* véase a Poole (1997: 107-141).

143 Para una demostración pedagógica de este asunto véase a Sprinkle (1991; *cfr.* Straayer 1993: 160).

que miran y actúan como los europeos y los estadounidenses— [...] Los británicos que asistieron a las charlas de Malcolm X en Ghana durante su célebre peregrinación a La Meca me dicen que los ghaneses expresaron sorpresa de que un oburoni pudiera decir esas cosas. De hecho, un oyente recuerda haber oído que Malcolm fue descrito como un hombre blanco con ideas sorprendentes [...] En 1984, cuando vivíamos en el barrio londinense de Brent, con frecuencia los inmigrantes y descendientes de muchas nacionalidades se llamaban a sí mismos “negros” [...] Así se auto-identificaban hindúes asiáticos, pakistaníes, malayos, turcos, chinos, bangladeshis, árabes e, incluso, algunos chipriotas e irlandeses [...] En Sudáfrica en 1989 notamos cómo [...] muchos entre los “llamados de color” insistieron en que, en realidad, eran africanos (Roediger 1994: 4-5)¹⁴⁴.

Para Roediger estos fenómenos demuestran que la categoría racial ‘negro’ es un ‘color político’ que pertenece a los oprimidos, mientras que el privilegio hace blancas a las personas. Aunque defiende la autonomía de la raza como una categoría irreductible a la clase habla de ella como algo simbólico: una metáfora de la desigualdad social. Pero incluso cuando la pigmentación, la ‘sangre’ o los genes no son objeto de controversia y aunque los euro-americanos, asiáticos y afro-americanos pueden tener el mismo aspecto que los ghaneses la categoría de la raza no tiene que ser corpórea, sus referentes materiales entendidos en términos puramente metafóricos. En los Andes la raza es, en realidad, corpórea pero la definición del ser físico se extiende más allá de la carne y el pelo y los dientes para incluir la ropa y los objetos que extienden, escudan y adornan el cuerpo.

Esta definición ampliada de un ser humano para incluir algunos accesorios se encuentra en los otros géneros. En las exhibiciones pornográficas y raciales el cuerpo se distorsiona sistemáticamente; también se le suministra un conjunto predecible de accesorios. Una herramienta tosca de labranza y ropas simples completan un indio de yeso mientras que talones absurdamente altos y pestañas postizas gruesas ayudan a convertir a una modelo viva en un juguete sexual. El cuerpo y sus adiciones parecen indisolubles: los pechos necesitan un implante quirúrgico para que sean realmente impresionantes, así como los dedos requieren garras de color rosa brillante para hacerlos reconociblemente femeninos. Si el efecto es exitoso ya no separamos artificio y ‘naturaleza’ al apreciar los resultados: el cuerpo cosméticamente mejorado es la ‘mujer real’ mientras que el cuerpo sin maquillaje, joyas y peinado parece extrañamente asexuado. El ñakaq también lleva consigo objetos que mejoran su blancura fálica y al pensar en él es casi imposible separar al hombre de sus herramientas.

144 Véase Riviére (1991: 25), quien llegó a una conclusión casi idéntica a la de Roediger.

La blancura de las cosas

Así como las postales identifican a los no blancos por la ausencia de tecnología avanzada la población rural lee la blancura racial en los relojes de pulsera y los reproductores de CD, en los carros y el dinero en efectivo con los que se rodean los extranjeros. Cuando un amigo que me visitaba sacó una maquina de afeitar con pilas y comenzó a afeitar su rostro una mañana de 1985 los niños Chaluista estaban a su lado con emociones que iban del asombro al deleite, de la repugnancia a la hilaridad. Mi amigo reunía la vellosidad de los blancos y su acceso ilimitado a aparatos ruidosos y poderosos y, sin saberlo, había representado una blancura coincidente con los paradigmas locales. Que fuera la persona más alta y más grande que jamás había traído a la finca y la más llena de aparatos —era un fotógrafo profesional que tenía varias cámaras— hizo que su representación fuera aún más sensacional. Por último, su atuendo vistoso —cabeza afeitada, diminutas gafas púrpuras de abuela y enormes pantalones impermeables de colores brillantes— y su actitud afable llevaron el evento, desde el punto de vista de los niños, al reino de lo sublimemente ridículo.

Oliver-Smith, siguiendo el ejemplo de los campesinos peruanos que entrevistó, no vaciló en etiquetar al pishtaco como blanco. Sin embargo, su descripción se centró en los objetos, no en los cuerpos. El pishtaco, señaló, es un “hombre grande de aspecto maligno” cuyo tamaño y presencia ominosa son aumentados por sus “botas altas... chaqueta de cuero y [...] sombrero de fieltro” y por el hecho de que aparecía “a caballo o, de vez en cuando, manejando un carro” (Oliver-Smith 1969: 363). Manya (1969) también fue enfático sobre la diferencia racial entre el ñakaq y sus víctimas; su prosa hizo hincapié en la vestimenta y la reputación más que en la fisonomía. El asesino, un personaje “misterioso, temeroso, sangriento, cruel e, incluso, sádico” de quien se “habla mucho y es bien conocido en Cusco y Puno”, comunicó su raza apareciendo “A caballo, con pantalones de montar, bien elegante, reluciente, con capuchón blanco en la cabeza, asimismo el caballo bien ataviado” (Manya 1969: 130).

El caballo está pasado de moda; actualmente los pishtacos son identificables por sus carros y sus camionetas¹⁴⁵. Los coches caros son señales casi invariables de un ñakaq. En Lima “algunos gringos llegaron en un Nissan Patrol; eran altos, con barba y bien vestidos”; otros fueron vistos en “carros de lujo, en Mercedes Benz” (Sifuentes 1989: 153); más tarde todos ellos resultaron pishtacos. Los empleados de las ONG, que siempre viajan en vehículos todo terreno (cuyas puertas están adornadas con insignias misteriosas), despiertan sospechas similares¹⁴⁶. En el norte de Potosí en 1982 los miembros del Instituto Politécnico Tomás Katari —IPTK—,

145 Aunque Salazar-Soler (1991: 10) supo de pishtacos a caballo en Huancavélica en 1980.

146 Este aspecto de los relatos sobre pishtacos y sacaojos recuerda los miedos de los campesinos blancos de Estados Unidos con respecto a la insignia de las Naciones Unidas y los rumores sobre misiones secretas de la ONU en ese país.

que empleaba voluntarios bolivianos y europeos en sus proyectos agrícolas y sanitarios, encontraron que su relación con la comunidad local de Ocurí se estaba deteriorando con rapidez; el problema comenzó con su camioneta roja brillante:

Cuando la camioneta roja del Instituto viajó por la región los campesinos tuvieron miedo y huyeron; los niños se negaron a ir a la escuela por temor a ser secuestrados; los padres dejaron de enviar a sus hijos a cuidar los rebaños; por las noches fueron colocados vigilantes nocturnos en el perímetro de la comunidad, donde instalaron dinamita para ahuyentar al lik'ichiri (Riviére 1991:35).

En los Andes rurales la propiedad de un carro particular es inimaginable para la mayoría de la gente. En Zumbagua se decía que Segundo Iza, un rico chamán, tenía dos camionetas en ese momento —en la década de los ochenta, cuando la mayoría de la gente no podía permitirse ni siquiera una bicicleta—. Los niños pequeños fantasean con motocicletas y vehículos particulares pero a medida que crecen sus sueños se centran en las formas comerciales de transporte —taxis, camiones y buses— que pueden proporcionar un ingreso. Una de las pocas vías que tienen los campesinos para salir de la pobreza y entrar en la blancura es llegar a ser un chofer.

La compra de un vehículo para uso particular, incluso si fuera económicamente viable, puede ser riesgosa en una sociedad donde se supone que ciertos privilegios materiales son exclusivamente blancos. La compra de una motocicleta —un vehículo patentemente no utilitario, diseñado para el placer— atrajo la ira de los blancos locales sobre el distribuidor de artesanías de Salasaca, Rudicino Masaquiza, lo que desató el incidente que llevó a su encarcelamiento y su posterior descenso en picada de la prosperidad que tan laboriosamente había alcanzado¹⁴⁷.

La compra de un carro implica otros peligros, ya que marca a su propietario como un posible pishtaco. Los rumores sobre el hombre de Chipaya que fue asesinado por ser un kharisiri comenzaron cuando su creciente riqueza le permitió comprar una camioneta para usarla en su negocio. En la sierra del Perú un minero retirado que regresó a su ciudad natal y compró un carro para su uso particular también cayó bajo sospecha. La gente dijo a Carmen Salazar-Soler que “vivía una vida normal durante el día pero que pasaba la noche manejando por la comunidad buscando víctimas para atacar” (1991:11) y luego usaba la grasa para lubricar el motor del carro.

Los antropólogos pueden despertar temores similares, como supo Nathan Wachtel. Aunque no “viajaba en avión privado, como ciertos misioneros”, señaló:

147 Esta violenta vigilancia de las restricciones raciales sobre quién puede tener carro arroja algo de luz sobre la prevalencia de las bromas y los relatos contados por los blancos sobre matar indios con sus carros. En las repúblicas andinas el carro particular es, literalmente, un vehículo para el privilegio blanco; por eso la fascinación que produce como arma letal que mata no blancos.

A menudo me preguntan, “¿Cuánto vale un pasaje de avión de Francia a Bolivia?” ¿Qué puedo decir? No puedo mentir pero decir la verdad tampoco tiene sentido: en el contexto de Chipaya la cantidad, convertida a pesos, es astronómica, totalmente inimaginable (Wachtel 1994: 104).

Wachtel fue consciente de que las cosas que llevó a Chipaya (aunque no eran lujosas en comparación con lo que había dejado en casa) destacaron la enorme diferencia entre él y los residentes locales. “Mis posesiones hacen evidente mi riqueza: el quemador de gas, las latas de Nescafé, los suministros inagotables de cigarrillos, las velas, el saco de dormir” (Wachtel 1994: 104). El minero jubilado que mencioné antes no despertó sospecha solo por tener un carro sino por la cerradura de la puerta principal. Se dijo que su casa estaba llena de electrodomésticos (a pesar de que no había electricidad en la comunidad) y que engrasaba sus partes con grasa humana (Salazar-Soler 1991:11).

Los forasteros que visitan comunidades campesinas en la actualidad a menudo tratan de minimizar estas diferencias de riqueza y estatus entre ellos y la población local usando ropa vieja y adoptando el comportamiento de la ‘gente sencilla’. Las etnografías reiteran maravillosos momentos de emoción compartida, parentesco ficticio y entendimiento intercultural y minimizan los constantes recordatorios de una diferencia económica imposible de erradicar: los pedidos avergonzados o truculentos de préstamos y las preguntas incesantes sobre el valor de los pasajes de avión, de las botas de montaña y de los anteojos¹⁴⁸. Pero, como Wachtel notó, es inútil disimular ante diferencias materiales tan grandes. Los subterfugios adoptados por los trabajadores de los Cuerpos de Paz o por los turistas, agrónomos o sacerdotes son desmentidos, fácilmente, por su buen estado de salud y su alta estatura, así como por los vehículos nuevos y brillantes que conducen¹⁴⁹.

Yo también practiqué estas estratagemas: mientras residía en la parroquia en 1985 y 1986 viví en una casa pequeña de una sola habitación antes ocupada por pollos y cuyes, viajé en el bus local y, en general, traté de vivir como la gente que estaba

148 Hay excepciones notables. En la literatura sobre Suramérica sobresale el libro de Dumont (1978), *The Headman and I*.

149 No es mi intención menospreciar los impulsos democráticos de los trabajadores extranjeros de ayuda humanitaria; con demasiada frecuencia también los investigadores hemos sido blanco de la crítica fácil. La voluntad de los investigadores norteamericanos y europeos para sentarse en el suelo y comer con las manos, vivir en pequeñas casas sin calefacción y sin electricidad y trabajar con una azada o un machete en el campo o pasar horas en una cocina llena de humo pelando papas ha sorprendido y conmovido, genuinamente, a muchos pobres en América Latina. Pero pocos antropólogos extranjeros han renunciado, realmente, a su acceso permanente a formas de privilegio económico y político que son negadas a quienes estudian pero tampoco nadie esperaría que lo hicieran. Así, la incomodidad que manifiestan ante cualquier mención de estas diferencias obvias entre ellos y la gente con la que viven temporalmente produce un desconcierto comprensible —o una sospecha—.

estudiando. Sin embargo, las mujeres y los niños entraban en mi pequeña casa sin calefacción, señalaban los enormes recipientes que contenían agua potable y abarrotados y preguntaban, sinceramente, si estaban llenos de dinero. En Chipaya la opinión popular sostenía que era justo matar al hombre sospechoso de ser kharisiri: después de todo, habían encontrado un alijo de billetes de un dólar en su casa (Wachtel 1994: 88).

Si las cosas adquieren una raza —o dan una a su poseedor— es porque son una parte íntima de lo que somos. Nuestras posesiones, como nuestros cuerpos, revelan su historia —y la nuestra— a través de su apariencia: un mango de madera es suave y brillante debido al contacto prolongado con la mano que lo utilizó; las letras en un teclado están desgastadas o sucias por nuestros dedos; unos pantalones comienzan a ceder en la rodilla. Las cosas que usamos también nos cambian: una espalda adquiere una postura peculiar en respuesta a la silla en la que se sienta habitualmente, un par de brazos repite un movimiento característico en respuesta al equilibrio y al peso de los objetos que levanta cada día. La raza es, en efecto, socialmente fabricada y el lugar de su construcción es la zona de interacción entre nuestra piel, carne y huesos y el mundo que nos rodea. David Roediger descubrió que en África, como en los Andes, los blancos viajan en carro:

Mientras caminamos en Kumasi, especialmente en los barrios donde no habíamos estado antes, los residentes a veces nos gritaban alegremente, en inglés, “¡Oigan, ustedes son blancos!” Esto me pareció desconcertante [...] sin lógica, hasta que me di cuenta que allí casi nunca los blancos caminan más allá de una distancia corta. El pensamiento completo era: “¡Oigan, ustedes son blancos y andan caminando por allí!” u “Oigan, ustedes son blancos y deberían tener carro!” (1994: 5).

El hecho de que los blancos en Ghana “rara vez carecen de carro”, señaló, “hace que la raza importe mucho en un lugar caliente, montañoso y polvoriento donde caminar es trabajoso”. Al final, sin embargo, Roediger restó importancia a este mensaje en el saludo de Ghana: porque los blancos “no están programados biológicamente para tener un carro o una moto” sus palabras, dijo, “sólo parecían ser [...] sobre la raza” (Roediger 1994: 5-6). Su intención era neutralizar las obsesiones biológicas de los racistas pero perdió de vista algo que sus alegres interlocutores negros sin duda saben: los cuerpos que se desplazan en carros son diferentes de los cuerpos que caminan. Allí donde los blancos viajan con comodidad y los negros caminan penosamente en el polvo y el calor la raza se escribe en la fuerza relativa de los músculos, la abundancia de grasa y la forma de los pies.

Nuestras manos y nuestros pies —las herramientas del cuerpo, empujadas a interacciones constantes y variadas con el mundo— están especialmente marcados por las cosas que poseemos y las vidas que vivimos. Colloredo-Mansfeld (1998: 187) escribió sobre las manos como significantes de la raza: capturó la interacción

entre indígenas y blancos en el momento en que una mujer indígena “pone unos billetes sucios en la mano muy limpia de un comerciante blanco-mestizo” que “retrocede” ante su cliente. Los pies también son importantes. Wachtel (1994: 104) señaló con ironía: “Mis zapatos, en particular, son muy codiciados”. En Zumbagua yo también encontré que ninguna otra posesión despertó tanta envidia incontrolable como mis botas¹⁵⁰ y pocas veces fui testigo de una pobreza tan aguda como cuando vi mujeres que apretaban sus pies en los zapatos de plástico mal cortados e incómodos que se venden en los mercados. Nada decepcionó tanto a mi compadre Alfonso como cuando le llevé de Estados Unidos un buen par de botas de trabajo de tamaño inferior al de sus pies.

Cuando pedí a Ben Orlove un ensayo sobre la raza en la región del lago Titicaca escribió sobre los pies (entre otras cosas). Allí un hombre reacio a tener barro entre los dedos de los pies es un hombre que ha rechazado a su comunidad, una conclusión nada sorprendente alcanzada por quienes los censos habían etiquetado como ‘indios’, precisamente por la ausencia de zapatos (Orlove 1998: 210). Gary Urton, al comentar el ensayo de Orlove, describió el mundo de los pies en Paucartambo (una comunidad cerca de Cusco) como ‘tripartito’¹⁵¹. Había pies mestizos, encerrados dentro de zapatos de cuero brillante y de suela delgada, diseñados para la vida interior. Había pies indígenas en zapatos abiertos y de suela gruesa, llamados ojotas. Cuando Urton comenzó a usar ojotas descubrió cosas que no había conocido antes. Con sus dedos de los pies expuestos al medio ambiente circundante descubrió “el valor de tener los pies sucios. Es decir, cuando se usan ojotas los pies están más calientes porque están sucios (¡son muy calientes cuando están embarrados!)”. También aprendió algo sobre los pies de los gringos: las botas de montaña, grandes y pesadas, el calzado preferido de los extranjeros (y de los hijos de los suramericanos ricos), no permiten que el usuario experimente la tierra; lo obligan a conquistarla. Tal vez por eso a los pishtacos les gustan las botas. En cualquier caso, a menudo son vistos usándolas: botas grandes, botas de cuero, botas de piel de cabra, incluso botas, zamarros y una chaqueta de cuero, un traje que envuelve todo el cuerpo en una capa gruesa y bastante amenazadora de protección.

Estas manos y pies, tan diferentes en sus texturas y recubrimientos, hacen que el concepto abstracto de clase económica sea concreto e inconfundible y debido a que localizan la clase en el cuerpo se unen aún más íntimamente al concepto de raza. Los pies de los campesinos parecen pequeños rinocerontes con sus dedos anchos, talones callosos y plantas densas como planchas de blindaje. En contraste, los pies

150 Abercrombie también señaló que “una de las preguntas que me hacían con más frecuencia era sobre el precio de mis botas para escalar” (1998: 66).

151 Estos comentarios son extractados de su respuesta a un borrador del texto de Orlove, solicitado por mí y después circulado por correo electrónico.

de una venderora mestiza en un almacén, que está todo el día en tacones altos estrechos, son tan rotos, encerrados y deformes como si hubieran sido vendados¹⁵².

La gente usa los pies y los zapatos para hablar de raza y de clase. Muchas comunidades de agricultores pobres reclaman, orgullosamente, ascendencia europea en lugar de ascendencia indígena pero, a pesar de que solo hablan español y tienen apellidos europeos como Mendoza o Santos, en lugar de apellidos indígenas como Mamani o Quispe, sus pies anchos, marrones y descalzos ponen en entredicho su afiliación racial. Siempre se puede decir que los dueños de esos pies recuerdan a los —o simplemente son— indígenas.

Los indígenas con zapatos bonitos, por el contrario, causan una reacción diferente. En Otavalo un pequeño número de empresarios indígenas ha comercializado, con éxito, su etnicidad a los extranjeros, ya sea como comerciantes de textiles y artesanías o como músicos. Esta minoría muy visible desafía la simple identidad de la riqueza con la blancura y de la pobreza con los indígenas, que las economías políticas anteriores habían aplicado rigurosamente. Cuando uno de estos otavaleños compra zapatos durante un viaje de negocios en el extranjero y vuelve a casa con mocasines italianos o los últimos Nike los blancos envidiosos encuentran repugnante la visión de sus pies, además de antinatural e inmoral —incluso criminal—. Como Colloredo-Mansfeld (1998: 199) descubrió a través de incómodas conversaciones los blancos locales piensan que estos hombres jóvenes, como los negros o latinos ricos en Estados Unidos, financian este tipo de compras por medio del tráfico de estupefacientes.

En cambio, es poco probable que los indígenas sospechen que los zapatos no pertenecen al cuerpo; más bien, dicen que el cuerpo ya no pertenece a la raza¹⁵³. “*Chasna purina/layachu karka*”, canta la gente de Colta sobre sus hijos arribistas:

152 John Berger (1991) expuso un argumento similar, de manera elocuente, sobre los cuerpos campesinos y burgueses.

153 Al llamar ‘indígena’ a esta visión subalterna de la raza y al etiquetar varias otras como ‘blancas’ no tengo la intención de reinscribir un determinismo biológico en el que las ideologías se adhieren a poblaciones específicas. En algunos lugares hay comunidades de hablantes de quechua o aymara que han adoptado el lenguaje de la sangre o de los genes, naturalizándolo como algo propio. Para Colloredo-Mansfeld la raza es desplegada como un arma de clase en Imbabura: ahora los indígenas ricos pueden burlarse de los indígenas pobres como ‘sucios’ y se enorgullecen de haberse vuelto ‘limpios’; sus vecinos empobrecidos responden ampliando sus críticas al racismo para incluir a estos esnobs de habla quichua. Si el racismo europeo opera en las comunidades indígenas las actitudes indígenas también han migrado a los Andes blancos. En nuestros viajes por los Andes Stephen y yo encontramos que junto a los racistas ubicuos, a menudo extravagantes, viven muchos blancos que han adoptado, en mayor o menor grado y de manera inconsciente y aparentemente sin gran dificultad personal o política, formas indígenas de pensar la raza.

“Caminando de esa manera, ¿no se ha vuelto blanco?” (Harrison 1989:23)¹⁵⁴. Este enfoque en los elementos físicos de la etnicidad es característico: cuando un indígena se convierte en blanco la boca debe acostumbrarse a un nuevo idioma y los pies a zapatos diferentes. La comida que comen los blancos y los indígenas también es diferente —y produce diferentes tipos de cuerpos—. De hecho, Manya informó que el pishtaco prefiere víctimas indígenas no porque sean más vulnerables sino porque producen mejor grasa. El ñakaq, señaló, solo ataca indígenas “porque el indio posee grasa seca, por alimentarse duramente a base de chuño y kañiwa [...] no así del miste, porque su grasa es líquida y de mala calidad” (Manya 1969: 136)¹⁵⁵.

Si las herramientas y la ropa dan forma a nuestros cuerpos las cosas que ingerimos tienen un efecto mucho más poderoso. Qué, cómo y con qué frecuencia comemos nos hace fuertes o débiles —incluso vivos o muertos—. No es de extrañar, entonces, que los alimentos hacen a los indígenas diferentes de los blancos. Don Lucho, que vivía en el centro de Zumbagua, era blanco pero considerado un buen hombre. Los residentes de la parroquia sabían que siempre podían ir con él en su bus ‘Cotopaxi’, grande y viejo, mientras que los nuevos minibuses brillantes que recorrían las mismas carreteras a menudo se negaban a recoger a los indígenas. Tal vez porque desdeñaba esos abusos Lucho trabajó muy duro para señalar su blancura a través de su comportamiento corporal. A pesar del frío siempre lucía una chaqueta de nylon delgado en lugar de los gruesos ponchos de lana usados por sus pasajeros. Su conversación estaba salpicada de referencias a su dieta preferida de pollo y cerveza, así como a sus supuestas alergias a la carne de cuy y al aguardiente que le daban en las bodas y bautizos sus muchos ahijados indígenas. Al proclamar que estos alimentos eran contrarios a su buen estado de salud mantenía una separación fisiológica con sus vecinos: puesto que se había casado con una mujer de la localidad y se había instalado en la comunidad podría haberse convertido en indígena.

Los clientes de Lucho eran más propensos a atribuir las enfermedades a comer alimentos comprados en las tiendas y a curarse con un guiso casero de cuy y papa.

154 Harrison tradujo con precisión la letra de esta canción como “Actuando de esa manera se convirtió en un blanco”. La palabra *purina*, que significa ‘caminar’, tiene el significado más amplio de ‘actuar habitualmente’ o ‘comportarse’ de una manera particular. La frase quichua transmite una fisicalidad específica de la socialización racial —andando de cierta forma, quizás incluso teniendo cierto tipo de pies— dentro de la noción más general de cómo se ‘actúa’. Otros verbos de acción, como ‘sentarse’ o ‘estar de pie’, también relacionan el comportamiento físico con la identidad social pero con referencia a dominios distintos de la auto-presentación pública enfatizada por esta referencia a cómo se ‘camina’.

155 A Salazar-Soler (1991) dijeron lo mismo en Julcani en 1980. También se enteró de que debido a estas diferentes constituciones, los blancos y los indígenas se enferman de distintas enfermedades. La idea de que los cuerpos indígenas y blancos están hechos de diferentes tipos de grasa es vieja: la brujería colonial utilizaba una muñeca hecha con grasa de llama mezclada con harina de maíz para encantar a un indígena, mientras que una víctima blanca requería grasa de cerdo y harina de trigo (Arriaga 1621 citado en Molinié 1991: 82).

Al igual que los indígenas en otros lugares las personas mayores, sobre todo, estaban convencidas de que los alimentos procesados que comen los blancos producen cuerpos blandos y debilitados. En Zumbagua se dice que la carne de las poblaciones indígenas locales es fuerte y saludable porque se alimentan, principalmente, de cebada, el principal cultivo de la zona. Como tayta Juanchu me había enseñado cuando esta cebada es cultivada, procesada y cocinada en casa tiene una potencia especial que hace que la gente local sea como es. La hermanastra de Heloisa, Clarita, y el marido de Clarita, José Manuel, trataron de encontrar las palabras para ensalzar sus virtudes y dijeron que era “como carne. Justo como carne. Te hace fuerte, como comer grasa” (los aymaras utilizaron casi exactamente las mismas palabras para describir el chuño a Andrew Orta [1997: 9], la comida indígena local)¹⁵⁶.

Tayta Juanchu tenía una finca suficientemente próspera para poder adoptar varios niños en su casa en los últimos años (así como una antropóloga extranjera). El primer paso para hacerlos parte de la familia Chaluísa fue alimentarlos y construir sus cuerpos con sus cultivos sustanciales. Cuando me presentaban a sus sorprendidos conocidos los miembros de la familia describían mi creciente relación con ellos diciendo alegremente: “Ella se come nuestra gachas de cebada”. Incluso cuando lo vi por última vez, cuando ya había sucumbido a la enfermedad que pronto lo mataría, tayta Juanchu se armó de suficiente energía para regañarme por mi corta estadía: “¿Cómo podemos alimentarla suficientemente si se va tan pronto?”. Le presenté a Stephen y sonrió benéficamente y dijo a modo de bendición, “Coma. Mis hijos lo alimentarán”. Al disponer que fuera alimentado el anciano infundía en este desconocido, como había hecho conmigo, un poco de la vitalidad que él asociaba con los indígenas. Sin embargo, tomaría mucho tiempo hacer de Stephen un indígena, lo mismo que tomaría hacer blanco a un indígena o una ‘muy buena mestiza’ a la campesina que presenté en el Capítulo 3.

Por mucho tiempo me intrigó una aparente contradicción en las actitudes hacia la raza en Zumbagua y Salasaca, donde las personas insistieron en que la raza era una realidad física, irreductible a la etnicidad o a la clase social y, sin embargo, hablaron con total naturalidad sobre los vecinos que habían cambiado de raza durante su vida. Mientras estudiaba la adopción comprendí, finalmente, el principio subyacente: la pertenencia a una familia —y a una raza— tiene raíces en las similitudes corporales pero esta identidad es creada a través de procesos metabólicos, no a través de códigos genéticos¹⁵⁷. El cuerpo, en el pensamiento andino, es un objeto construido a lo largo del tiempo. A medida que ingiere, digiere y expulsa sustancias del mundo que lo rodea provee a su dueño una identidad extraída de sustancias mundanas. El cuerpo y la identidad se originan

156 Para una discusión más detallada sobre la cebada en Zumbagua véase a Weismantel (1988).

157 Esta teoría biológica produce un sistema de parentesco basado menos en la consanguinidad que en cocinar, alimentar y comer (Weismantel 1995).

en la íntima relación física entre las personas y su medio social; cada ser humano es una mezcla particular de comida y bebida, risa y lenguaje, trabajo y descanso.

Los relatos sobre pishtacos se centran en el cuerpo con una fisicalidad jubilosa, particularmente insensible a la oposición naturaleza/cultura que subyace en los debates académicos sobre la clase y la raza. La pseudociencia racial contemporánea sostiene que la raza está determinada antes de nacer, en el momento de la concepción, cuando se fusionan dos conjuntos de genes. Las teorías indígenas coinciden en que la raza reside en el cuerpo pero no sobre cómo —y cuándo— se hacen las razas. La blancura del pishtaco (y la indianidad de su víctima) no precede a la vida social sino, que más bien, es formada por ella a través de un proceso que es inconfundiblemente físico. Los pies son blandos o duros; la piel es descolorida o quemada. Estas diferencias no se pueden quitar, como la ropa, ni ocultar con la repentina adquisición de dinero.

Aprendí esta forma de pensar del escrutinio educado, pero implacable, al que la gente de Zumbagua sometía mi cuerpo. Se daban cuenta de todo, incluso de la textura alterada de mi pelo cuando regresaba de viajes a Quito, donde le aplicaba acondicionador en los baños de los hoteles. Esta curiosidad sobre mi fisonomía fue estimulada por el deseo de entender por qué los gringos tenían menos hijos que los indígenas. Las mujeres y las niñas trataban de tocar y ver mis órganos sexuales, asumiendo que la notable ausencia de bebés entre mis amigos y entre los mochileros europeos que pasaban por la ciudad debía tener una explicación anatómica. Al principio ignoré esta creencia como una ingenuidad divertida pero después mi posición se volvió cada vez más difícil de defender. Ellas empezaban a hablar sobre el control de la natalidad, un tema sobre el que yo era vehemente, al principio, y vacilante, después. A medida que aprendí más sobre los medicamentos vencidos y no regulados que se usaban a nivel local y sobre la ausencia de condiciones sanitarias en las casas encontré difícil refutar su afirmación firme de que las píldoras y los dispositivos que impedían de manera segura los embarazos no deseados de las mujeres blancas podían resultar riesgosos para las indígenas. Mi historia sexual y médica había producido un cuerpo (entonces) de treinta años de edad que era anómalo para los estándares de la parroquia. Cuando después de mucha persistencia dos amigas adolescentes informaron a las mujeres de más edad que mi fisonomía era más o menos similar a la suya las mujeres casadas quisieron verla por sí mismas. Suponían, con razón, que mi historia no reproductiva debía haber dado forma a mis pechos, genitales y períodos menstruales de manera tan irreversible como los partos múltiples habían marcado los suyos¹⁵⁸.

158 Una experiencia similar de una trabajadora de campo, pero en una situación diferente, puede verse en Faithorn (1986: 281).

Insoportablemente consciente ante su mirada busqué, en vano, el límite entre mi yo 'real' y la historia social que ellas leían con tanta exactitud en mi familiaridad casual con los medicamentos, los interiores acolchados de mis botas de montaña y la sofisticación tecnológica de mis anteojos, mi grabadora y mis cámaras. Llegué a Zumbagua relativamente inconsciente de mi raza, como casi todos los blancos; la pérdida de esta inocencia fue un regalo profundo.

El ñakaq también sabe que nuestras historias sociales no están escritas sobre nuestros cuerpos, como tinta encima de una página en blanco, sino que están entretejidas en la trama de nuestro ser. Pela la ropa de sus víctimas y sus pieles pero encuentra que su raza aún está marcada en su grasa.

Blancura instrumental

En el Capítulo 4 adscribí la raza a los actores a través de las relaciones sociales. En este capítulo no está en los actos sino en las cosas: en nuestras posesiones materiales, dieta y hábitos corporales. Estas dos facetas de la raza, que a primera vista parecen contradictorias, están conectadas a través de un solo proceso, el del intercambio. A través del intercambio con otros adquirimos o perdemos posesiones; con el tiempo los resultados de cada intercambio sucesivo se incrementan, creando un estado de riqueza o empobrecimiento. En el proceso se acumulan alrededor de nuevas identidades raciales y prueban ser más permanentes que los papeles fugaces que adoptamos durante las interacciones específicas.

El cuerpo blanco es una acumulación de cosas: alimentos, zapatos, carros y dinero. Aunque muchos blancos se enorgullecen de su sofisticación como consumidores y disfrutan ir de compras como una forma de entretenimiento a menudo se sienten como si la rápida acumulación de objetos a su alrededor ocurriera sin su voluntad. Hablan del proceso como misterioso, incluso siniestro. En efecto, enormes fuerzas globales determinan su condición de consumidores: el flujo de bienes y servicios a los centros mundiales de riqueza es constante e inexorable, empujado por una mano invisible —según la metáfora fantasmagórica de Adam Smith—.

La realidad de la pérdida está escondida detrás de la acumulación mágica que tiene lugar en los hogares de los blancos metropolitanos: un cargador anciano en Cusco demasiado frágil para encontrar trabajo, una madre desplazada de un proyecto de vivienda en Chicago, una vendedora sin licencia en Cuenca cuya mercancía es confiscada por la policía. La raza no crea estos intercambios desiguales pero los apoya: el abuso ocurre más fácilmente cuando la persona sin poder es de la raza equivocada, así como las ventajas fluyen más rápido hacia la persona rica que es blanca.

Los relatos sobre el pishtaco versan sobre la relación oculta entre estos momentos aparentemente aislados de adquisición y pauperización y es aquí donde se rompe

cualquier aparente similitud entre estos relatos y la exhibición de tarjetas postales. Esas exhibiciones son una especie de callejón sin salida desde el que es difícil llegar a cualquier narrativa histórica convincente sobre los indígenas y los blancos. En los relatos sobre pishtacos, en cambio, cada elemento ilustra, explícita o implícitamente, una etapa de un proceso de intercambio que contribuye a la acumulación blanca. El clímax violento de la narración es el acto por el cual una parte se enriquece al matar a la otra. Este desenlace se presagia en los detalles de la apariencia del ñakaq, que ofrece a los oyentes atentos una historia de los actos de consumo y acumulación que señalan la raza del asesino. Esta narrativa preñada de historia social y material es visible en el pishtaco y hace que su cuerpo sea un objeto de fascinación y repugnancia. Incrustado en sus posesiones y su carne está el registro de lo que ha hecho a los indígenas en el pasado y la amenaza de lo que está a punto de hacer de nuevo.

El trabajo del ñakaq: descuartizar indígenas

Como la palabra chola, que implica un estatus ocupacional —mujer urbana de clase obrera—, los varios nombres del pishtaco describen lo que hace tanto como lo que es. Uno de sus nombres es ‘degollador’¹⁵⁹. Esta palabra describe la muerte por decapitación o por sección de la vena yugular; evoca, fuertemente, el sacrificio de animales —o de personas—¹⁶⁰. José María Arguedas hizo una alusión en ese sentido en el siguiente pasaje, en el que recordó que su fascinación por el ñakaq tuvo sus orígenes en un aterrador encuentro con un carnicero:

En cierta ocasión un carnicero se había puesto a manera de máscara un cuero de cabeza de carnero recién degollado; cubierta la cabeza con esta máscara sagrante nos persiguió a un grupo de niños. Estuve en cama enfermo de terror durante varios días. Tenía entonces doce años, corría por aquellos días la noticia de que (en la pequeña ciudad de Puquio) un nak’aq rondaba al pueblo (Arguedas 1953: 215; Kapsoli 1991:76).

El pishtaco es una especie de comerciante, como un carnicero; las cosas que posee, usa y lleva son las herramientas de su ocupación terrible. Cuando los narradores hablan de los carros grandes del ñakaq y de sus botas pesadas, el público se estremece al darse cuenta de que no son solo los arreos de la blancura; también son los instrumentos que ayudan al carnicero a capturar, subyugar y aniquilar a sus víctimas.

El pishtaco también tiene otras herramientas. Se le ha visto con un machete, un cuchillo, un revólver, una escopeta, una ametralladora, una bayoneta, una “aguja

159 Véase la nota 8 en la Introducción.

160 Etimológicamente los otros nombres también lo hacen pero los oyentes de habla hispana no siempre pueden reconocer estas raíces.

curva para cortar la médula espinal de los animales” (Gose 1994a: 297), “una daga larga con una hoja afilada” (Wachtel 1994: 73): cosas que pueden penetrar el cuerpo e infligir una herida profunda. Algunos relatos esbozan la apariencia del ñakaq de forma rápida a través de un solo detalle como una cabeza peluda o un chaleco de cuero; en otros las descripciones físicas son más elaboradas. Sin embargo, de manera inevitable el narrador describe el arma letal porque es la clave sobre la que gira toda la trama.

El trabajo del ñakaq implica varios procedimientos y tiene herramientas especializadas para cada uno. Para someter a la víctima a veces recurre a polvos mágicos, aunque puede usar, simplemente, sus poderes de persuasión o de atractivo sexual. Después desgarrar el cuerpo con una de las armas que describí. Luego viene la parte más difícil: la extracción de la grasa de la víctima, especialmente la grasa de los riñones. Por último, a pesar de que ha logrado su objetivo, a menudo hace una pausa para coser las heridas antes de desaparecer. Como antropóloga médica Crandon-Malamud se sintió obligada a obtener los detalles de la operación y sus consecuencias: “Las marcas permanecen donde el kharisiri hace sus incisiones”, anotó. “El padre Joe Picardi, un sacerdote Maryknoll que trabajaba en Achacachi en 1978, afirmó haber visto tres de estos casos, aunque pensó que eran psicósomáticos” (Crandon Mallamud 1991: 120)¹⁶¹.

Para el trabajo brutal de desgarrar el cuerpo el pishtaco utiliza herramientas primitivas pero eficaces: un cuchillo, un machete, una pistola. Cuando se trata de sacar la grasa, una operación más delicada, prefiere un equipo más sofisticado. Una cronología de los relatos sobre ñakaqs revela mejoras continuas en los instrumentos de extracción. En 1980 dijeron a Carmen Salazar-Soler que el pishtaco utilizaba una “aguja conectada a una bomba”, lo que le permitía “seguir como si se tratara de una intervención quirúrgica” (1991: 10). La avanzada tecnología de este tipo debía ser importada de Estados Unidos, Alemania o Japón, como los aparatos de los turistas —y los antropólogos—. Wachtel informó que después de matar al kharisiri sospechoso la comunidad de Orinoca vindicó sus acciones por el descubrimiento de una máquina pequeña con un accesorio aterrador, “una especie de jeringa conectada por un tubo” que podía ser insertada en el cuerpo para extraer la grasa. No le hizo gracia cuando le describieron la máquina letal como “una caja que se parece a su grabadora” (Wachtel 1994: 69). Zoila Mendoza (comunicación personal, 1997), que había llevado su computador a un pueblo cerca de Cusco en la década de los noventa, también quedó desconcertada al escuchar a un campesino decir a otro que parecía que los pishtacos habían comenzado a usar computadores. La gente de Quirpini, Bolivia, se preguntó si el antropólogo estadounidense Stuart Rockefeller (1998) estaba usando su cámara para extraer

¹⁶¹ En otras versiones se dice que la operación no deja marcas. Véase, por ejemplo, a Manya (1969: 137), a quien cité en el capítulo anterior.

su grasa: tal vez la farmacia donde llevaba su película para ser revelada le pagaba por la grasa y luego hacía medicamentos con ella.

Cualquier posesión blanca que no tenga finalidad conocida despierta alarma y hostilidad. Cuando la antropóloga Susan Lobo y algunos compañeros instalaron carpas de nylon brillante de color naranja al oscurecer en una zona rural del Perú y luego se metieron en ellas para dormir estas acciones casi les cuestan la vida. Más tarde esa noche los transeúntes, alarmados por los enormes capullos y sabiendo que había gringos adentro, decidieron que debían ser pishtacos y se prepararon para atacar a las carpas y a sus habitantes con cuchillos; afortunadamente los vecinos que conocían a Susan intervinieron y los disuadieron (Lobo, comunicación personal, 1997). En Bolivia los rumores sobre el Instituto Politécnico Tomás Katari, cuyo jeep rojo brillante ya había despertado sospechas, llegaron a su punto culminante cuando la gente especuló sobre el propósito de la finca experimental del instituto. Convencida de que los extranjeros estaban “criando lik'ichiri” (pishtacos) allí “la gente del campo invadió la finca y los forasteros tuvieron que buscar refugio en zonas urbanas” (Riviére 1991: 35). Los mineros en Julcani sospecharon que el equipo del laboratorio de la mina se utilizaba para pishtar; por ejemplo, se decía que los tubos de ensayo eran los recipientes de almacenamiento de la grasa humana extraída de los mineros (Salazar-Soler 1991: 14).

Otros tipos de tecnologías también están asociados con la blancura. Un anciano analfabeta vio que la máquina mortal del pishtaco estaba cubierta con “puros numeritos letras no sé que más” (Salazar-Soler 1991: 10). Este hombre, como los estudiantes de aritmética del Capítulo 4, notó que los blancos usan “números y letras” como armas. Mirándonos tan críticamente como nosotros los miramos, los habitantes de los Andes rurales observan que el poder y el privilegio blancos están codificados en el lenguaje, hablado y escrito. Hay documentos descaradamente instrumentales, como pasaportes, cartas de presentación o tarjetas de visita, así como otras formas verbales menos tangibles, como los títulos profesionales, que también pretenden afectar el comportamiento de los demás. La afiliación a una institución o la pertenencia a una organización profesional abren puertas que están cerradas a quien no tiene un título y pueden, incluso, aprobar comportamientos que, de otro modo, serían castigados.

Es raro encontrar a un hombre o una mujer profesional en los Andes que no tenga un título: los expertos técnicos de todo tipo son llamados ‘ingeniero’ o ‘arquitecto’ y los graduados universitarios ‘profesor’ o ‘doctor’. Cuando vivía en Ecuador como estudiante de postgrado otras personas de clase media se molestaban porque yo no me presentaba de esa manera; muchos me instaron a presentarme como ‘doctora’ aunque no hubiera terminado mi doctorado. Insistían en que mis muchos años de escolaridad y una prestigiosa beca Fulbright me daban derecho a ese título: era inapropiado que una persona educada no usara uno. El clero también

tenía títulos y los grados militares se utilizaban para cualquier miembro de las fuerzas armadas, incluidas las diversas ramas de la policía.

Todos estos términos están codificados racialmente. En el campo observé que los mismos profesionales jóvenes que estaban tan avergonzados por las formas más antiguas y más efusivas de obsecuencia esperaban, sin embargo, que los indígenas los saludaran con sus títulos y que lo hicieran con respeto. En la década de los sesenta la población rural en Ancash saludaba, de manera rutinaria, a todos los extranjeros con “señor ingeniero” (Oliver-Smith 1969: 365). El inglés también está racializado: en Huaquirca en la década de los setenta dijeron a Gose que la palabra *misti* no deriva de la palabra española *mestizo* sino de la palabra inglesa *mister*. En Ecuador Stutzman (1981: 79) registró *los místeres* como una categoría racial, junto con *los blancos* y *los mestizos*¹⁶².

El pishtaco, al igual que otros blancos, está equipado con una profesión y un título: los primeros pishtacos eran sacerdotes o monjes y hacia la mitad del siglo XX comenzaron a aparecer vestidos como ingenieros y militares. En Ancash la palabra ingeniero, que se aplica tan fácilmente a los extranjeros, era sinónimo de pishtaco (Oliver-Smith 1969: 365). Incluso algunos cuentos describen la conversión en ñakaq como un proceso formal, como entrar en una profesión, con títulos y organizaciones. Morote contó de un pishtaco indígena que llegó a ser “certificado” para unirse al “Club de los pishtacos del Cusco” (1952: 138). En 1977 los bolivianos de Kachitu hicieron hincapié en el entrenamiento necesario, que era ofrecido (solo a mestizos) por las mismas farmacias de La Paz que compraban la grasa; debió haber sido una

162 La pertenencia a una comunidad indígena o a un grupo étnico se denota por una especie de sobrenombre diferente: a los indígenas maduros se llama ‘tayta’ y a las indígenas ‘mama’, incluso por blancos que no los conocen. Los quichua-hablantes usan estos títulos de forma rutinaria, como una cuestión de respeto, especialmente cuando refieren a alguien en tercera persona. A diferencia de los títulos blancos estos términos se utilizan con el primer nombre en vez de hacerlo con el apellido: ‘mama Rosa’, ‘tayta Alberto’. En este aspecto asemejan al arcaico ‘don’, actualmente usado de manera jocosa para referir a trabajadores manuales calificados, como mecánicos de carros y choferes (véase la discusión adicional en el Capítulo 6). En Zumbagua la estratificación entre blancos e indígenas fue claramente demarcada por los títulos: los indígenas eran inevitablemente llamados ‘tayta fulano de tal’, ‘mama fulana de tal’, mientras que los blancos locales eran llamados ‘don’ o ‘señora’. Cuando noté este hecho traté de ponerlo a prueba cometiendo errores deliberados, como preguntar por una vecina como ‘señora Helena’ en lugar de ‘mama Elena’. La respuesta me sorprendió: en lugar de simplemente corregirme —lo que la gente hacía todo el tiempo porque mis errores eran numerosos— mi interlocutora ni siquiera imaginó que pudiera estar hablando de su vecina. Aunque debía haber sido evidente por el contexto de mi pregunta que me estaba refiriendo a una mujer que estaba a unos pocos cientos de metros de nosotros Berta me miró perpleja y dijo: “¿La señora Helena? [Se refería a una mujer blanca que alguna vez vivió en la ciudad] ¿No recuerda que se mudó a Pujilí hace años? Ella nunca regresó y, ¿qué iba a estar haciendo aquí, de todos modos?”.

actividad secundaria rentable porque también vendían a sus estudiantes el material necesario para realizar las extracciones (Crandon-Malamud 1991:121).

En Chipaya sabían que Wachtel tenía patrocinadores corporativos: la universidad que pagó su pasaje de avión, el Museo de Antropología en La Paz que le dio una afiliación, los funcionarios de inmigración que emitieron su visa y estamparon su pasaporte. Del mismo modo el ñakaq muestra papeles firmados por poderosos mecenas, incluso certificados que le garantizan inmunidad judicial. En 1980 un campesino de Achonga escuchó que los pishtacos habían conseguido un contrato con Electroperú (la empresa estatal de energía)¹⁶³. Paul Liffman (1977), un estudiante estadounidense capturado en la década de los setenta por un grupo de agricultores enojados que dijo que él había estado “chupando sangre”, tontamente trató de alejar toda sospecha al mostrar su identificación universitaria —una acción que, inmediatamente, convenció a sus acusadores de que era, de hecho, un pishtaco—¹⁶⁴. En Ancón, Ayacucho, y en otros lugares se decía que los ñakaqs poseían un documento de identidad emitido por el gobierno que los autorizaba a cometer sus crímenes (Oliver-Smith 1969: 368; Ansión y Sifuentes 1969: 99; Kapsoli 1991: 71).

De hecho, a menudo el pishtaco es aliado o empleado del Estado, sobre todo en Perú. En los quince años de la ‘guerra sucia’, cuando el terror estatal cobró miles de vidas, comenzó a aparecer vestido como ‘sinchi’, un miembro de las temidas Fuerzas Especiales peruanas desplegadas en la sierra en la lucha antiterrorista. Los guerrilleros de Sendero Luminoso también se convirtieron en “el nuevo ñakaq, una criatura semejante a un vampiro que se lleva [...] la carne de los campesinos para alimentar al ejército senderista” (Isbell 1997a: 67). En una atmósfera ya saturada de violencia estos relatos se extendieron, rápidamente, mucho más allá de sus audiencias campesinas tradicionales. Enrique Mayer describió el contexto de su extravagante popularidad:

Los lemas de Sendero pintados en las paredes proclaman que el “partido tiene mil ojos y mil oídos”. Los agentes de seguridad, los narcotraficantes, los traficantes de armas, los ladrones de tumbas y la policía operan de manera clandestina. Los terroristas se visten de policías y los policías se visten de senderistas para llevar a cabo actos de violencia no autorizada. En este clima el terror prospera (1994: 152-153).

Nancy Scheper-Hughes, al escribir sobre relatos similares de Brasil, Argentina, Sudáfrica y Guatemala, señaló que surgen cuando los “regímenes militares, los estados

163 “Dicen mamay que ha sabido tener contrata con Electroperú dicen como será” (Crandon-Malamud 1991: 10).

164 La situación se complicó por el hecho de que la palabra ‘hospital’, que aparecía en su documento de identidad, fue una de las pocas palabras en inglés que los hombres comprendieron y de la que dedujeron que era empleado de un hospital estadounidense que lo había enviado para obtener los productos humanos que estaba extrayendo de la población local.

policiales, las guerras civiles y las guerras sucias” usan “secuestros, ‘desapariciones’, mutilaciones y ataques de escuadrones de la muerte contra los ciudadanos ordinarios” (1996: 8). En Perú la credibilidad de estos relatos se ve reforzada por las actividades de un número creciente de secuestradores profesionales, algunos de los cuales eran guerrilleros desencantados y policías corruptos (Mayer 1994: 153).

Cuando Vergara y Ferrúa entrevistaron refugiados de las tierras altas pronto se dieron cuenta de que la tradición sobre el pishtaco se había convertido en un medio para hablar de la violencia política. Una mujer a quien preguntaron sobre los ñakaqs respondió describiendo los actos reales de terror del Estado que había sufrido recientemente: brutales registros casa-por-casa por los sinchis, que amenazaron con que los guerrilleros no tardarían en venir para matar a todos; la detención de su marido para ser interrogado; su posterior desaparición y presunta muerte. Ella había sido reclutada, contra su voluntad, por los escuadrones de la Defensa Civil que patrullaban las zonas rurales bajo la dirección de los sinchis en busca de guerrilleros: “Si no voy y marchó”, dijo ella, “me van a castigar y quizás, incluso, matar”. Dijo lo siguiente sobre el ñakaq:

Dicen que son los mismos sinchis que de noche salen y matan a los que andan de noche para sacar su grasa cortándole su cuello y su barriga [...] Dicen que el pistaco es también del gobierno. Con papel del gobierno, matando gente anda, por eso el gobierno no le dice nada, aunque mate a la gente [...] Dicen que son gringos, no hablan ni castellano, dicen (Vergara y Ferrúa 1989: 129-130).

A pesar de las experiencias extremas de esta mujer su imagen del ñakaq como una persona real no es muy diferente de las que se encuentran en otros lugares. Otros pishtacos también pueden impresionar a los desconocidos por extraños y no por siniestros con sus documentos legales, sus tarjetas de identificación y sus cursos de formación: en un cuento de terror esperamos encontrar fuentes sobrenaturales de poder en lugar de los productos prosaicos de los burócratas. Pero el pishtaco es solo un hombre, como nosotros: “es mortal, como todos” (1952: 72), aseguraron a Morote los habitantes de Pisac. Sus certificados son extensiones lógicas del poder conferido a todos los blancos, para quienes la raza ha actuado siempre como una especie de salvoconducto que permite todo tipo de depredación sobre los indios.

El trabajo del indígena: perder grasa

El asesino, entonces, tiene polvos mágicos para seducir y una herramienta afilada para penetrar; la ropa pesada lo hace invulnerable contra los puños o las uñas de su víctima; un carro rápido le permite escapar mientras que los papeles, títulos y credenciales lo sitúan por encima de la ley. Y, por supuesto, tiene una pequeña máquina terrible para extraer la grasa que obtiene al “abrir cuellos y

pechos". El asunto es diferente para el indígena en el relato porque solo aparece, momentáneamente, como actor antes de ser descuartizado; su cuerpo se convierte en una cantidad de grasa y, algunas veces, en otros objetos útiles. El pishtaco comienza tratando al otro personaje en el drama como una persona, luego como un animal y, finalmente, como una masa de productos animales.

Uno de los relatos más extraños sobre pishtacos es de Ayacucho, donde una conocida figura del Niño Dios es llamada 'Niño Ñakaq'. En todas partes de los Andes se dice que ciertas imágenes sagradas dentro de las iglesias son malas, propensas a actos destructivos de brujería. Varios relatos describen pishtacos que cubren las caras de los santos en la iglesia con grasa humana como ofrenda. Pero solo del Niño Ñakaq se dice que sale de su pedestal cada noche para cosechar la grasa de víctimas inocentes, como los seres humanos que se dedican a lo mismo. Las huellas de sus aventuras nocturnas son visibles incluso mientras permanece inmóvil en la iglesia durante el día: supuestamente se pueden ver manchas de grasa en el dobladillo de su vestido (Morote 1952: 79-80; Ansión y Sifuentes 1989: 81).

Este miedo a los ladrones nocturnos que roban la grasa corporal expresa ciertas realidades de los campesinos pobres. Los campesinos consideran la gordura como el signo mismo de la vida, la belleza y la salud y aborrecen la delgadez esquelética de los más pobres. Al mismo tiempo hay algo peculiarmente andino en la preocupación por la grasa que aparece en estos relatos¹⁶⁵. La grasa fue tan apreciada en la época prehispánica que una deidad fue llamada *Wiracocha* (mar de grasa), un nombre que, por extraño que parezca, se convirtió en un título honorífico para los españoles y, más tarde, para los blancos. A lo largo de casi todo el siglo XX *Wiracocha* fue ampliamente utilizado en la sierra peruana como un 'título de cortesía' con el cual los indígenas se dirigían a los blancos, "el equivalente quechua de señor" (Berghe y Primov 1977: 127)¹⁶⁶. Solo ahora este uso está empezando a sonar anacrónico y a desaparecer del habla cotidiana.

Este énfasis cultural en la grasa se ve más claramente en las creencias y prácticas médicas. Unos aymaras de Jesús de Machaca dijeron a Andy Orta (1997: 7-8) que la grasa es un índice de bienestar y fuerza: muchas enfermedades tienen su origen en la pérdida de grasa, que primero se manifiesta en la fatiga inexplicada. En Zumbagua el tayta Juanchu Chaluisa tenía una buena reputación a nivel local como sanador. La aplicación de grasas animales era una parte importante de sus curaciones y la pérdida de grasa un diagnóstico especialmente aterrador. Lo recuerdo vendando la pierna rota de un cordero: pidió "¡wira, wira!" (¡grasa, grasa!) para cubrir la herida antes de vendarla y gruñó de placer al ver que Olguita había anticipado su petición. Pero cuando Juanchu se enfermó ya no pudo comer las sopas que

165 Varios autores han escrito sobre la importancia de la grasa corporal en la cosmología y en la religión andinas (cfr. Bastien 1978; Orta 1997; Abercrombie 1998).

166 Otros autores también mencionan el mismo tipo de uso.

Olguita cocinaba para él, a pesar de que ella sacrificó ovejas y cuyes para hacerle caldos con *wira* fortalecedora. Al describir su enfermedad, que el médico pensó que era una enfermedad cardíaca, Juanchu utilizó las palabras que yo esperaba oír: “Mi grasa se derrite. Mira lo delgado que estoy. No tengo fuerza para hacer nada y cuando miro mi cuerpo veo que estoy perdiendo toda mi carne”¹⁶⁷.

Juanchu, duro y fuerte hasta su último año de vida, era abiertamente despectivo de la resistencia y de los físicos de los blancos. El ñakaq busca indígenas debido a las cualidades especiales de su grasa, que es sabrosa y densa, a diferencia de la grasa suave y débil de los blancos. Pero cuando termina con él el cuerpo del indígena ya no es fuerte: vaciado de su sustancia vital se debilita y se consume. Un maestro en Pisac dijo a Morote (1952: 71) que el asesino hace dormir a su víctima con un polvo mágico y luego extrae la grasa de los riñones. Cuando la víctima despierta no recuerda nada y sigue su camino. Aunque no hay una cicatriz o herida pronto comienza a perder peso y finalmente muere. Este crimen es claramente un robo, así como un asesinato: la pérdida de un cuerpo es la ganancia de otro. La grasa robada, según este testigo, se utiliza para curar las enfermedades de los ricos.

El significado político de este mito parece inconfundible o, al menos, así lo pareció a muchos académicos, especialmente en Perú en la década de los ochenta y principios de los noventa. Peter Gose, en su crítica de este punto de vista hecha en 1994 (discutida en el Capítulo 1), cuestionó el modelo económico en el que se basa. Los antropólogos, señaló, han visto al ñakaq como una “representación metafórica de una explotación económica supuestamente más real que procede por intercambio desigual”, así como por “nociones Occidentales de imperialismo”. Fue escéptico sobre esta lectura del ñakaq como “una alegoría breve de explotación comercial [en la que] la grasa significa la fuerza de trabajo del campesinado andino”:

En estos análisis todo procede como si la grasa fuera alienable del cuerpo, de la misma manera que la fuerza de trabajo es alienable bajo el capitalismo, pero la diferencia es que la matanza es letal, no una transacción repetible que mantiene a ambas partes intactas (Gose 1994b: 276).

Esta declaración subestima la terrible naturaleza de las relaciones laborales cuando se ven a través del lente de la raza. La historia andina está repleta de

167 Cincuenta años antes Elsie Clews Parsons (1945: 166-169) había regresado a una comunidad andina para encontrar a una amiga e informante consumiéndose: “A mi regreso a Peguche en 1941 encontré a Rosita acurrucada en la cama, más débil que después del nacimiento de su bebé, dieciocho meses antes. Estaba apática [...] La expresión de su rostro estaba bastante alterada [...] Podría no haberla reconocido. Dijo que estaba enferma desde hacía un año, intermitentemente” (Parsons 1945: 166-169). Parsons creyó que estaba anémica. Rosita había perdido casi toda su grasa corporal y, como Juanchu, nunca la recuperó —ni su salud—. Parsons no hizo mención específica de la ansiedad de Rosita sobre la pérdida de grasa sino que se refirió, despectivamente, a sus ‘supersticiones’ sobre su enfermedad.

demostraciones espeluznantes del hecho de que en condiciones de explotación extrema la alienación de la fuerza de trabajo en el capitalismo —aunque sea una transacción repetible desde el punto de vista de los empresarios o propietarios— difícilmente podría decirse que mantiene a ambas partes intactas. Como se desprende de sus otros escritos Gose fue consciente de la explotación económica de los campesinos suramericanos y de la íntima relación entre la desigualdad estructural y las definiciones de los indígenas. De hecho, la historia del trabajo no blanco en América comenzó como una especie de acumulación primitiva masiva en la que las potencias coloniales y neo-coloniales consumieron, literalmente, los cuerpos de los no blancos para producir riqueza y construir imperios. Algunas de las empresas más rentables del período colonial —las plantaciones de esclavos del Caribe, las minas de plata españolas— fueron operadas, inicialmente, como campos de exterminio de los que pocos trabajadores salieron con vida.

La historia del siglo XX también contiene demasiados ejemplos —todavía existentes— de formas intolerables e, incluso, letales de trabajo asalariado (o no asalariado) diseñado, expresamente, para los trabajadores no blancos. La larga batalla de César Chávez por condiciones de trabajo dignas para los trabajadores migrantes en Estados Unidos sigue siendo incompleta. Los recuerdos de Rigoberta Menchú sobre su trabajo en una plantación de café de Guatemala, donde los pesticidas y las prácticas laborales abusivas causaron la muerte de personas cercanas a ella, son tan escalofriantes como sus relatos de las atrocidades militares (Burgos-Debray 1983: 33-42). También tayta Juanchu tenía recuerdos espeluznantes de las personas que murieron mientras trabajaban para la hacienda de Zumbagua en su juventud; lo obsesionaba, especialmente, un hombre que murió desangrado después de que su brazo fue aplastado por las piedras del molino.

El kharikhari extrae la grasa y debilita a su víctima hasta causarle la muerte; lo mismo hace una vida entera de trabajo duro mal remunerado. En Jesús de Machaqa los aymaras explicaron a Orta (1997: 7-8) que cuando se realiza un trabajo físico se quema grasa, llenando el cuerpo con vapor y humo. Los cargadores viejos del mercado, dijo Gregorio Condori, son todos usados, “no tienen ya ni fuerza para cargar sus propios huesos” por la ciudad; los largos años pasados transportando frutas y verduras por las calles y mercados de Cusco los han dejado sin nada, salvo un cadáver esquelético y un hambre implacable. Habló con amargura de las mujeres del mercado que abandonan a los cargadores envejecidos y enfermos que antes empleaban. Arrastrándose por las calles como mendigos “los cargadores siempre mueren andando, con las manos extendidas”; “nos movemos por las calles y los mercados como los condenados”, dijo, “con nuestras ropas andrajosas arrastrando detrás de nosotros” (Valderrama y Escalante 1977: 88 y 1996: 103).

En los Andes del sur el pishtaco parece tener un significado especial en las comunidades mineras, donde los relatos sobre él se llenan con imágenes derivadas

de los sacrificios rituales a las deidades de la tierra que son tan importantes allí¹⁶⁸. La historia de estas minas personifica la cualidad letal de la relación salarial en condiciones laborales de explotación extrema pues han creado grandes fortunas para sus propietarios mientras destruyen miles de trabajadores en el proceso. June Nash, en su magistral estudio de la vida de los mineros del estaño de Bolivia, señaló que estas prácticas rituales eran expresiones de la experiencia laboral, comunicada en un lenguaje simbólico rico y específicamente andino. Las condiciones de trabajo en las minas de estaño de Oruro durante las décadas de los sesenta y setenta, escribió, eran “inhumanas”. Las minas no solo eran sitios de una aguda miseria cotidiana; literalmente destruían los cuerpos de los trabajadores por enfermedades de larga duración o por accidentes mortales repentinos. El resultado es:

[...] una cualidad caníbal en la relación entre los trabajadores y la mina. “Comemos las minas”, me dijo un hombre en una *ch'alla* (rito de ofrendas), “y las minas nos comen”. Sus sentimientos sobre las minas se expresan en los nombres que dan a sus lugares de trabajo: Moropoto; Ano negro; Veta dolores; Vena de la tristeza; Sapo; El tambo mata gente, un lugar de trabajo donde siete hombres murieron en un derrumbe; Carnavalito, la última vez que se come carne antes de la cuaresma. En las minas más pequeñas la sangre seca de los sacrificios de llamas, salpicada en la boca de las minas, da un aspecto aún más carnívoro a las colinas (Nash 1979: 170-171).

Carmen Salazar-Soler, quien realizó investigaciones en la mina peruana de Julcani, encontró tantos paralelismos entre los relatos sobre las prácticas de extracción de grasa del pishtaco y la experiencia de trabajar en las minas que “no es de extrañar que algunos trabajadores piensen que el pishtaku es un ingeniero de minas contratado por la empresa especialmente para extraer la grasa de los trabajadores, que servirá como lubricante para las máquinas, especialmente para la planta de concentración” (1991: 14). Ella citó a uno de los trabajadores:

El pishtaku es ingeniero que manda los trabajos y mira, pero son falsos estos inges porque son pishtaku son pues pagados por la compañía para chupar sebo de los runa para hacer caminar las máquinas de la planta. Yo me he informado bien señora, la compañía paga al pishtaku 4500 soles el kilo de sebo, y yo mismo ¿sabe señora cuanto gano? 518 soles el jornal (Salazar-Sorel 1991: 14).

La minería es un ejemplo extremo de un trabajo difícil y peligroso en el que los trabajadores mal pagados producen grandes fortunas para otros; esto ha hecho que las minas sean un punto explosivo de la historia del trabajo en muchas

168 Sobre el complejo sacrificial en los Andes del sur, véanse Abercrombie (1998), Gose (1994b) y Harris (1982 y 1985).

partes del mundo. En los Andes la extracción de metales preciosos subterráneos también convoca sistemas locales de significado con raíces tan profundas como las vetas del mineral¹⁶⁹. También en otros lugares de los Andes los pobres están íntimamente familiarizados con formas de trabajo, y de vida, que comen vivos a los indígenas, a menudo muy lentamente, a través del intercambio de un trabajo debilitante por bajos salarios que, como observó Gose, se repite una y otra vez. El minero boliviano de estaño, el cargador del Perú y la familia campesina ecuatoriana, pueden dar testimonio del poder que tiene el sistema económico andino para consumir los cuerpos de los pobres mientras engorda a los ricos.

Un colega ecuatoriano, Diego Quiroga, no estuvo de acuerdo con el análisis económico que hice en mi primer libro, en el que describí cómo se lleva la fuerza de trabajo de las comunidades campesinas a la ciudad. Dijo con tristeza, y con precisión, que el problema actual para los pueblos indígenas no es que las ciudades quieran mano de obra indígena sino que no la quieren. De hecho, como observó Marx, la situación de los pobres que forman la vasta reserva de mano de obra es la más desesperada de todas. Es un fenómeno que he tenido la mala suerte de presenciar de primera mano. Cuando conocí a mi futuro compadre, Alfonso, a mediados de la década de los ochenta él era joven y feliz, un hombre recién casado orgulloso de su fuerza física, su elegante agilidad y su éxito en conseguir empleo en la construcción de rascacielos en Quito. Este auge de la construcción fue temporal, sin embargo, y como Ecuador cayó en recesión los trabajos desaparecieron. En los años siguientes he visto el precio que el desempleo le ha cobrado y también a su esposa, Olguita Quispe.

Un aspecto poco reportado de la pobreza en los Andes es la angustia mental que puede causar. A veces los trabajadores de la salud son reacios a atribuir a traumas psicológicos las enfermedades de los más pobres como si esas enfermedades fueran un lujo al que no tienen derecho. El decline de Olguita comenzó mientras cuidaba a Juanchu, su suegro enfermo; después de su muerte, agotada y deprimida, cayó en cama. Para alarma de la familia no mejoró y los misioneros católicos no encontraron nada malo, a pesar de extensas pruebas médicas. A mi me parecía simplemente desanimada. Extrañaba a Juanchu, que le enseñó sobre hierbas y curación. Además, ya no parecía posible el tipo de vida que el viejo representaba. Acosados por problemas económicos, ella y Alfonso fueron entregando sus hijos a sus familiares en lugar de adoptar niños de otras personas, como Juanchu había hecho.

Cuando hablé con María, la administradora del hospital católico, me sorprendió recordando una enfermedad similar que había golpeado a Heloisa, un evento que conocí solo por versiones de otras personas porque yo estaba ausente de la parroquia cuando sucedió. “Entonces tampoco pudimos encontrar nada fisiológico”,

169 Véase, por ejemplo, la interesante discusión de Olivia Harris (1995).

recordó. “La única cosa que sacó a Heloisa de la cama fue nuestra oferta de trabajo en la iglesia por un pequeño salario. Entonces ella se recuperó muy rápido —y mírela ahora, la cabeza de toda la familia—”. De hecho, desde la muerte de Juanchu Heloisa ha ocupado su lugar, incluso adoptando a Nancy, la hija de Olguita. Ahora ella es un pilar de fuerza pero el relato de María me recordó que no es invulnerable. También Olguita me había impresionado con su vitalidad e imaginé que llegaría a ser tan fuerte como las mujeres Quispe de más edad que yo conocía.

Olguita, como tayta Juanchu, habló de su enfermedad como una pérdida de grasa. Sentada en la cama, me tendió el brazo y me hizo palpar la piel floja y vacía: en su brazo, antes redondo y regordete, con músculos sólidos que se veían debajo de una capa de grasa, ahora la carne colgaba sin fuerzas del hueso. “¿Ve? ¿Ve?”, preguntó llorando. “Ya no me queda grasa”. Su casa también se había reducido: el enorme *chaki wasi* de paja del tayta Juanchu, en el que había vivido desde que era novia, estaba en mal estado y lo había abandonado por una casa de bloques de hormigón, más pequeña. Tampoco se veían los bienes de consumo que Alfonso había comprado (radios, un tocadiscos, platos y zapatos): no habían sido reemplazados cuando se rompieron o habían sido guardados cuando se les acabaron las pilas.

Su crisis financiera se agravó considerablemente por deudas impagables. En los Andes rurales, como en las comunidades pobres de otras partes, los préstamos son fáciles de conseguir pero en términos tan escandalosos que solo los toman los verdaderamente desesperados —de los cuales hay muchos—¹⁷⁰. A medida que los eventos temporales de desempleo de Alfonso se volvieron permanentes y las desavenencias sobre la división de la propiedad de Juanchu hicieron añicos cualquier esperanza de ayuda de su hermano mayor tuvo que recurrir a préstamos de prestamistas que ahora lo acosaban, constantemente, para que les pagara intereses mucho más grandes que los préstamos originales. Esas rápidas acumulaciones de intereses de la deuda son el reflejo de la acumulación de capital, así como la casa disminuida de Olguita invierte la expectativa de la clase media (a menudo no realizada) de tener alojamientos cada vez más grandes y mejor aprovisionados. Esta última visión es recreada en los relatos de pishtaco, como el que contó Morote (1952: 138) sobre un indígena que aprendió de un mestizo a “cosechar” grasa. Eventualmente, mediante la venta de la grasa que recogió a las farmacias, este ñakaq indígena pudo comprar un “espléndido chalet” y una hacienda. En contraste, la casa de Olguita se vuelve cada vez más pequeña y vacía, mientras que sus deudas se multiplican y crecen.

Los blancos, por supuesto, han encontrado que su base de recursos declina en los últimos años y también han sido testigos del colapso de la jerarquía racial tradicional que garantizaba a las élites rurales un férreo control sobre las economías locales.

170 Sobre préstamos y raza en Estados Unidos véase Williams (1994).

En la comunidad boliviana de Kachitu Libbet Crandon-Malamud encontró que la economía política cambiante había minado el antiguo poder absoluto de los blancos locales. Como resultado, en la década de los setenta el kharisiri también había perdido parte de su potencia:

A lo largo de los siglos de colonialismo español y, de hecho, hasta la década de 1950 el kharisiri, a menudo llamado kari kari [...] era ampliamente conocido en todo el altiplano boliviano como un fantasma que propagó una enfermedad específica, diagnosticable por las marcas que dejaba en el abdomen. Tradicionalmente se ha considerado fatal, pero no lo era en Kachitu en 1977 y 1978 [...] Tal vez a causa de la presencia de la clínica y tal vez debido a una disminución de la mortalidad infantil desde la reforma agraria, una visita del kharisiri ya no se consideraba fatal, aunque todavía se consideraba una enfermedad grave. La [...] etiología de la enfermedad kharisiri y su evolución es un reflejo de la historia de Kachitu y de Bolivia [...] En esta etiología se hace explícita la pérdida de poder mestizo. Muchos mestizos me reiteraron esta teoría médica. Don Arturo Cruz, dijo doña Antonia, murió porque era un kharisiri. Estaba en una situación financiera desesperada después de la revolución y recurrió a ese medio para hacer dinero. Ella lo sabía porque cuando Cruz murió su rostro era negro y su cuerpo estaba hinchado, como el de un sapo que se utiliza para hacer brujería (Crandon-Malamud 1991:120-121)

En cierto sentido todos los latinoamericanos, de cada raza y clase, luchan con una deuda enorme e impagable: la aplastante deuda nacional que paraliza toda la región y determina, en gran medida, la relación económica entre el Norte y el Sur. La deuda externa de América Latina se duplicó en tamaño entre 1970 y 1990. Durante este período, informó el economista peruano Osear Ugarteche, América Latina destinó 375 mil millones de dólares al servicio de esta deuda. Esta transferencia masiva de capital ayudó en una redistribución económica mundial en la que “la brecha en el ingreso per cápita entre los países más ricos y los más pobres creció de un múltiplo de 70 a un múltiplo de 430” (Ugarteche 1999: 21). Más aún, la deuda sigue erosionando la soberanía nacional de los países de América Latina, que se han visto obligados a dejar que el FMI dicte e, incluso, microgestione sus políticas sociales y económicas internas (Green 1999).

En términos abstractos la deuda empobrece a todos los suramericanos y fuerza a todo el subcontinente a asumir la posición de peón de la deuda con respecto al Norte blanco. Pero, en realidad, la carga de la deuda —y, especialmente, de los ‘reajustes estructurales’ impuestos por el FMI— no recae por igual en todos los ciudadanos. La crisis de la deuda de la década de los ochenta y las políticas neoliberales que la siguieron han creado una relación aún más estrecha y mutuamente beneficiosa entre las élites latinoamericanas y los inversores

extranjeros, aumentando la indiferencia de ambos por el sufrimiento de personas como Olguita. Duncan Green escribió que:

[...] mientras que los inversores extranjeros y las elites locales disfrutaron de la mayor parte de las ganancias del período anterior a la crisis han tenido que soportar muy poco de los costos de la crisis. En lugar de ello, estos costos han recaído en los pobres en forma de recesiones acompañadas de recortes de gasto público, pérdida de empleos y caída de los salarios [...] Todo el tiempo los prestamistas y los prestatarios han visto que no tienen nada que temer de las decisiones precipitadas [...] Los inversores extranjeros han encontrado que serán rescatados por las instituciones financieras internacionales —es decir, los contribuyentes Occidentales— cuando las cosas se pongan difíciles [...] Las elites [nacionales] han visto que las deudas pueden ser socializadas —transferidas, a su vez, a sus contribuyentes y trabajadores— (1999: 34-35).

Así, la revolución neoliberal ha solidificado la blancura de las élites latinoamericanas, cuyo derecho a acumular a expensas de otros está protegido por las instituciones financieras, como el FMI. Ni ellos ni sus amigos extranjeros ricos sufren cuando la codicia y la malversación causan desastres económicos. Más bien, los pobres no blancos de sus países se ven obligados a servir como criados, asumiendo deudas en las que no incurrieron y a pagar por ellas con sus cuerpos.

El trabajo del ñakaq: vender carne indígena

El relato de doña Antonia es inusual porque muestra al pishtaco como un hombre desesperado y empobrecido —de hecho, en su relato don Arturo Cruz es quien termina muerto, no sus víctimas—. Aunque Arguedas registró cuentos de la década de los cincuenta que terminan con consejos sobre cómo burlar a un pishtaco en la mayoría de los relatos actuales el indígena es quien muere mientras su asesino adquiere salud, riqueza y posesiones materiales. En lugar de un cadáver ennegrecido e hinchado el pishtaco es un hombre grande y guapo que adora la ropa, especialmente de cuero.

Al pishtaco, como a los vaqueros, los ganaderos y los hacendados —y como a las élites adineradas de la ciudad, cuando visitan sus fincas—, le gusta usar chaquetas de cuero, chalecos, botas y zamarros. Los oyentes se estremecen con este detalle, imaginando que, al igual que un cazador vestido con pieles de animales —o como la carnicera que molestó a Arguedas—, el ñakaq viste los subproductos de su obra. En el relato de don Sittichu el guardarropa de ropa de cuero del pishtaco se expande a medida que se vuelve más exitoso en su profesión hasta que, finalmente, aparece vestido, enteramente, con pieles bronceadas —el producto de sus actividades como carnicero de seres humanos— y rodeado de su descendencia ilegítima, resultado de sus acciones como violador de indígenas.

Es repugnante pensar que el pishtaco lleva consigo los restos de los cuerpos de sus víctimas: su ropa de cuero, su sombrero y sus botas y los polvos mágicos que fabrica con sus órganos reproductivos. Pero lo más repelente de todo es pensar en su carne blanca, que se alimenta de la grasa extraída de los cuerpos indígenas eviscerados. Un minero contó a Salazar-Soler (1991: 18) sobre una parrilla en la carretera entre Huancavelica y Lima que servía carne humana; su dueño era un pishtaco. Los indígenas que comían allí se enfermaban pero los dueños de la mina disfrutaban de la comida y se reunían allí, con frecuencia, para discutir qué empleados debían enviar a las minas y cuáles debían ser entregados al pishtaco por su grasa. Cuando preguntaron a una vieja campesina en Ayacucho sobre los pishtacos contó de un restaurante en la lejana Lima que servía “una deliciosa sopa” hecha con los cuerpos de los bebés llevados de su comunidad. Ansión y Sifuentes (1989), que recogieron este cuento de individuos de la ciudad dándose un banquete con cuerpos campesinos, comentaron sobre “la alta calidad de la carne y lo nutritiva que era” y el bajo precio cobrado por ella porque era de indios¹⁷¹.

Los relatos sobre pishtacos insisten, con un placer terrible, en la gordura del pishtaco, su ropa de cuero y otros fragmentos o restos de los cuerpos de sus víctimas incorporados dentro, sobre y alrededor suyo. Pero si a veces utiliza algunos de estos subproductos, no motivan sus actos. El relato del pishtaco en el que un hombre mata otros seres humanos y toma su grasa parece un mito de canibalismo; en algunas versiones lo es pero en otras no¹⁷², por lo menos no exactamente. En la mayoría de los relatos, especialmente los más recientes, el pishtaco no está impulsado por el deseo de comer indígenas o violarlos o usar sus pieles. De hecho, un simple acto de canibalismo —el pishtaco que come a su víctima con entusiasmo— sería casi un alivio. Lo que el ñakaq hace con la grasa de los indígenas es venderla: está movido por el ansia del lucro, no de la carne. Ha sido exitoso encontrando mercados para su producto: la grasa que cosecha se vende para una variedad de usos, pocos de los cuales son alimenticios. Algunos de los más conocidos se ilustran en las animadas historias visuales de los pishtacos hechas por el artista Nicario Jiménez, el mayor fabricante vivo de retablos, cajas de madera pintadas llenas de pequeñas figuras modeladas en papel y harina de papa; los retablos son una de las formas más habituales del arte popular producido en la región de Ayacucho (Sordo 1990). Los fabricantes menores de retablos producen imágenes estereotipadas de los mercados y de las tiendas de sombreros para los turistas o escenas navideñas para la época decembrina; a menudo su ejecución es burda y los temas son triviales y su estado de ánimo es implacablemente alegre.

171 “El restaurant es de lujo y de mucha fama, lo que indica el valor y la exquisitez de esa carne, pero se cobra muy barato, hecho que muestra lo poco que vale la vida de esos niños” (Ansión y Sifuentes 1989: 76).

172 Véase Kapsoli (1991), quien sintetizó los hallazgos de los folclorólogos peruanos José María Arguedas, Pedro Monge y Sergio Quijano, muchos de los cuales difieren de otros relatos en varios detalles.

Las obras de Jiménez, en cambio, son evocadoras e inquietantes. Las cajas están llenas de pequeñas figuras que hacen gestos y muecas y llaman la atención del espectador. Las composiciones hacinadas, que superponen elementos realistas y sobrenaturales, transmiten una sensación de urgencia.

Incluso sus versiones de temas folclóricos, como los festivales, tienen un trasfondo de violencia. Jiménez gustaba representar las figuras disfrazadas conocidas como 'danzantes de tijeras', a quienes mostraba blandiendo látigos y enormes cizallas y riendo con bocas abiertas con labios rojos. En uno de esos retablos un cóndor preside la escena. En las manos de Jiménez este ícono convencional de los Andes no es una presencia benigna: su pico cruel y el cuello echado hacia adelante recuerdan al espectador que es un carnívoro. Este rapaz, situado en el vértice de la caja (donde aparecería una imagen de Cristo o del Espíritu Santo en el altar católico del cual deriva la tradición del retablo), podría ser un sustituto del Niño Ñakaq asesino (que es, después de todo, un nativo de Ayacucho, como Jiménez).

Los retablos más elaborados de Jiménez presentan una historia del pishtaco. Son construcciones enormes con tres cámaras separadas; cada una relata un momento de la historia peruana como se recuerda en la tradición popular de Ayacucho. La primera muestra un pishtaco colonial, vestido como un franciscano, que utiliza la grasa humana para fundir las campanas de la iglesia. En la siguiente escena un ñakaq moderno aparece como un gringo, con el pelo largo y un overol de mecánico. Este pishtaco de la década de los sesenta utiliza la grasa de sus víctimas humanas para lubricar motores de aviones y equipos de fábrica: es "el hombre que trabaja para la era moderna de la máquina de una forma muy brutal" (Oliver-Smith 1969: 366)¹⁷³. El último compartimiento, que presenta al ñakaq de la década de los ochenta, muestra al pishtaco en una variedad de atuendos y poses. Jiménez, quien fue obligado a huir de su casa en Ayacucho debido a la escalada de la violencia, retrata al pishtaco como un miembro de las fuerzas especiales que aterrorizaron a las comunidades campesinas. Basando su trabajo en cuentos relatados por sus compañeros refugiados también muestra al espanto vestido como un general que usa la grasa humana para pagar la deuda externa del Perú y para comprar armas¹⁷⁴. Este ñakaq es el agente a sueldo de un Estado corrupto y violento y del cruel sistema internacional que se beneficia de la ayuda y de la instigación de los opresores locales.

También Crandon-Malamud ofreció una breve historia de los fines comerciales que un kharisiri boliviano encontró para su producto y aquí vemos una historia regional diferente reflejada en los negocios de un empresario local. El relato comienza como el de Jiménez:

173 Otros autores describen la venta de grasa humana para lubricar máquinas (*cfr.* Ansión y Sifuentes 1989:74; Gose 1994a: 297; Kapsoli 1991: 71).

174 Este elemento aparece en relatos de pishtacos recogidos por Vergara y Ferrúa (1989: 129-134) y Sifuentes (1989: 151-154).

Hasta la década de 1950 el kharisiri era la imagen universal de un monje franciscano muerto. Tenía un amplio sombrero franciscano y barba larga y vagaba por el campo de noche [...] El kharisiri sacaba, mágicamente, la grasa de los riñones de sus víctimas y la daba al obispo. Con la grasa de los riñones de los aymaras el obispo hacía aceite santo (Crandon-Malamud 1991).

Sin embargo, a fines de la década de los setenta las cosas habían cambiado. El párroco había sido informado de que el kharisiri robaba la grasa de los riñones “para venderla a los norteamericanos para sus plantas eléctricas”, un cuento que combina elementos industriales con el tema del imperialismo norteamericano. Crandon-Malamud también oyó hablar de usos cosméticos y farmacológicos. “En el momento de mi llegada a Kachitu en 1977”, escribió, la grasa de los riñones humanos extraída por el kharisiri “fue vendida a fábricas en La Paz que la utilizaron para hacer jabones de baño de lujo, coloreados y perfumados, para exportación, para turistas y para la elite boliviana” (Crandon-Malamud 1991: 121).



Fotografía 12. Retablo de Nicario Jiménez – detalle.
Foto de Traci Ardren. Reproducido con permiso del artista.

Una historia completa de la economía de los Andes está escrita en estos usos que los blancos dan a la grasa que roban, según los indígenas. Durante el período

colonial las órdenes religiosas europeas eran empresas globales expansivas con grandes ambiciones espirituales, económicas y políticas; competían entre sí con fuerza para establecer industrias extractivas en las tierras altas de América del Sur. En el centro de Ecuador los agustinos recibieron licencias de caza de la Corona española para capturar indígenas en altitudes más cálidas y bajas y llevarlos a la fuerza a los pastizales escasamente habitados de Zumbagua como pastores. En el siglo XVIII la región estaba produciendo miles de fardos de lana, materia prima para los talleres textiles creados más cerca de las zonas urbanas (Weismantel 1988: 60-64). Los peruanos atribuyeron este tipo de iniciativa empresarial clerical agresiva a los pishtacos, que cazaban grasa indígena para usarla en la fundición de campanas.

Durante la mayor parte del siglo XX el pishtaco apareció, con frecuencia, como un hacendado (o un indígena contratado por un terrateniente blanco para hacer su trabajo sucio); así lo describieron Arguedas y Oliver-Smith. Estaba menos interesado en la agricultura que en las máquinas: quería grasa indígena porque es un lubricante eficaz que podía usar en su ingenio o en operaciones de fundición. Estos temas industriales dominaron en la década de los sesenta: cuando 'el hombre' fue a la luna los campesinos peruanos supieron, de inmediato, que aunque solo había gringos caminando allá arriba la grasa de los bebés indígenas debía haber proporcionado el combustible que los impulsó a través del espacio (Mayer 1994: 152).

Hoy en día los usos cosméticos y farmacológicos reportados por Crandon-Malamud parecen estar eclipsando la popularidad del tema industrial. Esto parece perfectamente apropiado para la fase actual del capitalismo tardío. Hoy en día los países centrales de Europa, Estados Unidos y Japón —junto con enclaves de élite en todo el mundo— siguen siendo las fuerzas económicas que impulsan la economía mundial pero no como industriales que necesitan mano de obra y materias primas. Más bien, es como un hiperconsumismo dominado por los blancos y que alimenta la actividad económica mundial a través de su deseo insaciable de objetos personales nuevos y lujosos.

El culto al cuerpo es un aspecto importante de este consumismo febril; el deseo de alterar la apariencia física y las habilidades por medio de medicamentos y procedimientos antes restringidos al ámbito médico es generalizado y de ninguna manera restringido a los ricos. Estudios recientes sobre los pobres de Brasil, por ejemplo, han documentado el uso desenfrenado de drogas de patente y de prescripción para el tratamiento de la languidez causada por la desnutrición (Scheper-Hughes 1992) e, incluso, implantes aficionados de silicona hechos por prostitutas que buscan mejorar su capacidad para atraer clientes (Kulick 1998: 66-83).

Me sorprendí al descubrir que algunos de los regalos más apreciados que podía traer a Zumbagua eran lociones para la piel y cremas frías. Los estadounidenses de clase media dan por sentada la disponibilidad de los productos que suavizan la piel y el cabello y mitigan los efectos de la contaminación y el clima pero no los

pobres latinoamericanos. En la gran altitud y latitud ecuatorial de Zumbagua los efectos del sol son devastadores: los labios y la cara se queman, hinchán y hieren por la constante exposición a los rayos ultravioleta. Los vientos son implacables y llevan una pesada carga de polvo seco de los caminos sin pavimentar y de los campos erosionados. La piel y el cabello de las mujeres son más asperos y con cicatrices por el humo de las cocinas de leña en las que pasan largas horas y sus manos están agrietadas por el agua helada que sacan y cargan de los manantiales.

Las mujeres campesinas que han trabajado en el servicio doméstico informan sobre el contenido de los botiquines y los tocadores de las mujeres ricas: aceites y cremas que ofrecen capacidades cuasi-mágicas para revertir el envejecimiento y borrar los daños, incluso blanquear la piel oscura, enderezar el pelo rizado o rizar el pelo liso de un indígena. Las mujeres en la casa de tayta Juanchu no envidiaban la vida interior de estas mujeres pálidas y débiles pero muchas deseaban sus cremas para la piel. Los relatos sobre pishtacos trazan una línea directa entre la piel seca y agrietada de las mujeres como Rosita Quispe o Clarita Chaluiza y los tocadores repletos de las ricas. Los cuentos que Crandon-Malamud oyó sobre “jabones de baño de lujo perfumados” no son nuevos: ya en la década de los cincuenta dijeron a Morote (1952: 80) que las lociones para la piel se hacían de grasa humana extraída por pishtacos y vendida a los dueños de fábricas extranjeras.

El temor de que los blancos tomen lo que quieran de los órganos de los indígenas produjo un desenlace alarmante en Lima en 1988 cuando recorrieron la ciudad los rumores sobre un nuevo tipo de espanto: los sacaojos (Mayer 1989 y 1994; Rojas 1989; Zapata 1989). Aunque su aparición coincidió con la de los refugiados que inundaban las ciudades los sacaojos eran un fenómeno estrictamente urbano. Se decía que atravesaban los tugurios en furgonetas, arrebatando niños para extraer sus ojos u otros órganos para usarlos en trasplantes. Estos cuentos son inquietantemente similares a los que Scheper-Hughes recogió en ciudades de África, Brasil, Guatemala y Estados Unidos que, en su opinión, se originan en el miedo y la ira suscitados por el emergente mercado transnacional de órganos humanos. La gente pobre, señaló, representa la creciente popularidad de los trasplantes y la cirugía plástica como un tráfico con la sangre y los órganos de los que no tienen poder (Scheper-Hughes 1996: 7; 2000). Su investigación sobre las prácticas en las clínicas y morgues en Brasil y Sudáfrica sugiere que mientras las violaciones corporales específicas descritas por latinoamericanos pobres son mayoritariamente imaginarias la estratificación económica de la atención médica hace que sus temores sean razonables. Ella documentó con detalles macabros el tratamiento brutal dado a los cuerpos sin vida de los pobres y las actitudes arrogantes de los médicos hacia los pacientes empobrecidos. “En la clínica municipal en Bom Jesús el Dr. João dio una mirada superficial a Seu Antonio [...] y dijo: ‘Ese ojo tuyo no vale nada; más bien saquémoslo’” (Scheper-Hughes 1996: 6).



Fotografía 13. Retablo de Nicario Jiménez – detalle.
Foto de Traci Ardren. Reproducido con permiso del artista.

Mientras tanto, los ricos no solo tienen acceso a la tecnología de trasplante para salvar vidas sino, también, a la cirugía plástica, a la reproducción asistida y a las operaciones de cambio de sexo. En las páginas de los mismos periódicos peruanos que informaron de secuestros y desapariciones misteriosas los columnistas de chismes escribieron sobre la popularidad de estos procedimientos médicos en la élite internacional. Estos relatos han capturado la imaginación de los pobres en todo el continente: como una brasileña vieja de un tugurio dijo a Scheper-Hughes “Tantos ricos se hacen cirugía plástica y trasplantes de órganos [...] que ya no sabemos al cuerpo de quién estamos hablando” (1996:7). Aquí la inversión entre acumulación y pérdida adquiere proporciones espantosas: los ricos ensamblan cuerpos cada vez más perfectos mientras que los pobres pierden partes del cuerpo consideradas sin valor. Cuando añadimos a este cuadro los medicamentos vencidos o perjudiciales arrojados a los mercados de América Latina por las empresas farmacéuticas estadounidenses y las descripciones de Kulick sobre los malos resultados de los implantes de mama aficionados hechos por prostitutas los temores expresados en los cuentos del sacaojos comienzan a tener un extraño sentido.

En Zumbagua se despertó mucho interés encubierto cuando me hacían un extenso trabajo dental durante mis ausencias ocasionales pero solo los niños fueron lo suficientemente audaces para preguntarme directamente. Andrés, el hijo de Alberto, me preguntó si una nueva corona dental había sido hecha con dientes de cerdo; cuando reí —un tanto desconcertada por la idea— dijo con ansiedad, “Así que los dientes son de alguien más, ¿no es así? Quiero decir, de otra persona”.

Esta imagen de una gringa con los dientes de otra persona dentro de su cabeza nos lleva de regreso al terreno de Freud. Los montones de partes de cuerpos acumuladas por el pishtaco y los sacaojos asemejan su lista de fenómenos siniestros procedente de los relatos de horror alemanes, que incluían ojos arrancados de la cabeza, “extremidades desmembradas, una cabeza cortada, una mano cortada en la muñeca”. Los cuentos alemanes horrorizan porque estos fragmentos del cuerpo hablan, abren sus ojos o se mueven: cosas que son (o deberían estar) muertas muestran signos de vida. El ñakaq, por el contrario, es una persona viva, grande y gorda y llena de fuerza y propósito, cuyo cuerpo poderoso está hecho de —o alimentado por— los cuerpos desmembrados de los muertos. En vez de un objeto inanimado que parece estar vivo es un ser vivo animado por los restos de los muertos.

Lo que hace al pishtaco más siniestro —y más blanco— es el carácter indirecto de la relación entre su cuerpo y el de sus víctimas. Él abre sus cuerpos para alimentar a otros, enriqueciéndose en el proceso: sus operaciones quirúrgicas suturan la carne de la víctima, el asesino y el consumidor en el sistema circulatorio de la economía global. Entre el pishtaco y sus socios de negocios blancos este flujo puede tomar la forma de un intercambio mutuamente beneficioso pero desde el punto de vista indígena solo habrá pérdidas.

El trabajo de los blancos: comprar grasa

Cuando hablo sobre pishtacos a audiencias de clase media de Chicago o Los Ángeles alguien expresa, invariablemente, un asombro compungido de que haya lugares en el mundo donde la pérdida de grasa corporal inspire terror en lugar de entusiasmo. Los blancos, al parecer, tienen demasiada grasa y demasiados alimentos: el problema para el consumidor estadounidense a finales del siglo XX no es la falta de sustento sino su superabundancia inevitable. Si los indígenas temen ser seducidos por un hombre que se lleva su grasa los blancos parecen tener un horror casi idéntico a una economía que los atrae, continuamente, a comprar y comer.

Se podría decir mucho de esta aparente simetría: vistas desde el otro lado, ¿realmente las acciones de los blancos ricos tienen alguna semejanza con el trabajo del ñaqa? Si es así, parecemos espantos sin saberlo. Nos parece que el daño que hacemos ocurre sin nuestra voluntad; nos parecemos a los brujos africanos de la antropología clásica, que mataban sin darse cuenta, más que a las criaturas conscientemente malvadas de este mito particular andino. De cualquier lado es difícil entender el sistema de intercambio mundial en su totalidad. Los relatos de ñaqa y pishtacos ofrecen vistazos de la relación entre los indígenas y los blancos y entre el sufrimiento local y la economía global pero el panorama es incompleto y ofrece pocas soluciones para revertir la tendencia de empobrecimiento de los indígenas. Los estadounidenses blancos, a pesar de tener mayor acceso a la información, al dinero y al poder, están más mistificados que los indígenas por los procesos económicos y políticos que los sostienen. Muchos blancos también ignoran las fuentes de sus deseos como consumidores y dan por sentado su papel como consumidores, tanto así que se ha convertido en un aspecto implícito, pero crucial de la identidad, más saliente cuando se contrasta con la relación menos perfecta con las mercancías atribuida a otros. En las tarjetas postales la ausencia de mercancías vuelve indígenas a las personas mientras los blancos están rodeados —y definidos— por una profusión de compras, grandes y pequeñas. En las mitologías blancas conservadoras esta relación observada adquiere una dimensión moral positiva. Los negros son estigmatizados, rutinariamente, como consumidores perversos, conscientes de la moda pero propensos al exceso y a la exhibición de mal gusto y, por lo tanto, incapaces de acumular. Los indígenas son imaginados como ingenuos e ineptos en lo que respecta al dinero, reacios a gastar y fácilmente engañados.

“Los bolivianos blancos dicen que los indios del altiplano no comen sino papas pero tienen miles de dólares enterrados en sus casas; se beben todo el dinero en borracheras salvajes”, escribió Shukman (1989: 46). Por el contrario, Ruth Frankenberg encontró que las mujeres blancas liberales consideraban de mal gusto su papel como consumidoras globales y una fuente de culpa (1993: 199-200). Hablaron de la blancura racial no solo como “vinculada con” el capitalismo sino como “estropeada por él” y, por lo tanto, como una causa de “alienación” de la identidad racial. Cuando Frankenberg pidió a estas mujeres describir la blancura

respondieron nombrando “mercancías y marcas: pan Wonder, Kleenex, Heinz 57” (Frankenberg 1993: 199). Sin embargo, encontró que los blancos tenían problemas para imaginar su identidad racial: era difícil de ver, como la ausencia de un estigma que se da por sentada. Este privilegio tiene un problema: otros pueden tener una cultura, una identidad y un sentido del orgullo pero los blancos no. En una imagen que recuerda el museo etnográfico, donde los blancos están en el lado oscuro de las exhibiciones, mirando las figuras iluminadas y disfrazadas que están al otro lado de las cuerdas de terciopelo, las mujeres dijeron a Frankenberg que su raza las colocaba en un vacío desde el que miraban a los otros con nostalgia (1993: 122). Al igual que el ñakaq, al que la carne blanca le parece insípida e insustancial, estas blancas describieron su cultura como “sosa” o “aburrida”, como el “pan blanco” o la “mayonesa”. Para ellas los no blancos eran poseedores de una identidad genuina, algo intangible pero muy satisfactorio: una suerte de herencia, un derecho de nacimiento, que sus antepasados habían vendido, de alguna manera, por un revoltijo de pan Wonder y equipos electrónicos. Pero, como Jane Hill (1994) encontró en su estudio de las prácticas lingüísticas blancas en Arizona, los blancos no aceptan este estado de cosas sin hacer nada. Si los no blancos tienen lo que falta a los blancos estos solo tienen que utilizar sus mayores recursos financieros para tomarlo —o, al menos, sus manifestaciones externas—.

La blancura, en definitiva, no es el estado pasivo que los blancos imaginan: es constituida a través de un sistema de procesos específicos, uno de los cuales Hill (1994) llamó ‘incorporación’ y a través del cual los blancos combaten la insipidez que otros perciben en su cultura y tratan de saciar su apetito por los productos de sabor fuerte de los cuerpos de colores. Ella recordó su infancia como una sucesión de eventos de incorporación: visitas a museos para aprender acerca de los indios, un “romance con las cosas hispanas” (como las corridas de toros), una tropa de niñas exploradoras “entusiasmada por los *spirituals* negros” (Hill 1994: 12-14). La identidad blanca, señaló Hill, solo se siente vacía; en realidad, está llena de rasgos culturales desmembrados y reapropiados que originalmente pertenecían a alguien más. Resumió su enculturación en la blancura como un proceso en el que “la familia y las instituciones académicas me ayudaron, cuidadosamente, a construir una identidad a partir de miles de fragmentos de otros” (Hill 1994: 14). En su opinión el privilegio blanco reside en el poder de escoger y elegir entre todos estos imaginarios no blancos para crearse a sí mismo.

El turismo, por supuesto, se basa en ese tipo de prácticas que puede conducir a un frenesí de codicia cuando se viaja a países con un tipo de cambio favorable. En los Andes el proceso de incorporación es más visible entre los extranjeros más jóvenes y menos ricos que viajan por el ‘Camino del Gringo’, una cadena de hospedajes y restaurantes baratos que salpican los Andes y que atienden a los mochileros europeos. Puesto que estos viajeros llevan consigo todo lo que usan o necesitan cada compra que hacen se añade, inmediatamente, a sus vestimentas eclécticas, que se convierten en un registro material de su viaje por América. Al llegar a los Andes usando bluyines

de Nueva York y una camisa de Guatemala añaden un suéter de Otavalo, un sombrero tejido de Taquile, un chaleco hecho de textiles bolivianos viejos.

Incluso los estudiantes universitarios que no pueden permitirse el lujo de viajar al extranjero pueden disfrutar de esta forma de acumulación. Micaela di Leonardo (1998) permitió entrever el distrito comercial de Evanston, en Estados Unidos (donde tanto ella como yo vivimos ahora), que describió como “una ciudad universitaria provinciana del Medio Oeste”, donde los almacenes pequeños mercadean “el encanto de lo desconocido”:

Apretujados contra ollas, alfombras y joyas de los navajos y de los pueblos hay cartas del tarot y cristales, figuras de guardianes del sureste asiático, santos mexicanos [...] Los nombres de los almacenes celebran la alteridad: Nómades, Ltd., Primitivo, Oriente y Occidente [...] las cubiertas de tela evocan, vagamente, los batiks indonesios [...] y los autos deportivos en la acera exhiben atrapasueños de los indígenas norteamericanos (Leonardo 1998: 1).

El movimiento de los artículos de las subculturas marginales a la corriente principal de la sociedad blanca está determinado por complejas relaciones de clase, región y generación, como en el caso del Camino del Gringo:

Las ciudades universitarias en todo el país [Estados Unidos], por lo menos desde la década de 1950, han sido escenarios para vender lo que es poco convencional [...] no sólo para los estudiantes y los parásitos con ganas de mostrar sofisticación a través del consumo de lo exótico sino, también, para los suburbios periféricos. Ciertas mercancías —música folk, ropa hindú para mujeres, joyería de Bali— tuvieron un primer éxito en los mercados de prueba de las ciudades universitarias antes de convertirse en mercancía estándar en los centros comerciales estadounidenses (Leonardo 1998: 2).

Los productos que cumplen con el ansia de incorporación, como el mercado siempre cambiante para los bienes del pishtaco, no son estables en el tiempo. El mochilero barbado y con una faja tejida en vez de correa se ha vuelto un anacronismo risible. En la década de los ochenta el almacén *The body shop* encontró un mercado lucrativo para las barras de jabón y los frascos de loción empaquetados como productos de las selvas tropicales y los indígenas¹⁷⁵. En la década de los noventa la música electrónica para bailar mezcló canciones de chamanes amazónicos con voces de ballenas. A medida que cada elemento prestado cruza la barrera racial pierde su atractivo exótico y es rápidamente desechado, dejando a sus compradores

175 ¡Sombras del pishtaco! Pero *The body shop* afirma que devuelve los beneficios a la gente aunque fue avergonzado por una demanda presentada por un anciano amazónico, cuya fotografía había sido utilizada sin su permiso para promover los productos del almacén.

aún vorazmente necesitados de lo que el otro tiene y ellos carecen: son dejados, en otras palabras, como consumidores perfectos.

El comportamiento blanco, por lo tanto, parece ajustarse pasivamente a las necesidades del mercado pero Frankenberg sugirió que los consumidores conspiran en su incompletud y prefieren las piezas fragmentadas y esencialistas de la raza —e, incluso, su ‘insipidez’— a cualquier cosa que pueda poner en peligro su comodidad. A sus informantes les encantaba mostrar su conocimiento cuidadosamente adquirido sobre aspectos particulares de la cultura no blanca pero evadían discutir sobre las relaciones raciales. Esta negativa, que ella llamó “evasivas de poder” o “evasivas de raza”, define un privilegio racial cómodo porque no es examinado y que surge en su estudio como la calidad que define a los blancos. Como vimos en la apertura de este capítulo también las exhibiciones raciales construidas para el público blanco evaden el auto-conocimiento racial. Somos invitados a disfrutar de un espectáculo de no blancura pero somos protegidos de escenas perturbadoras de interacción racial, como las que realiza el ñakaq. Esta actitud evasiva respalda la insaciabilidad de la demanda del consumidor, asegurando que los no blancos siguen siendo una fuente de fantasía distante, esencializada e inalcanzable, como en la visión extrañada de la chola producida por los blancos andinos que analicé en el Capítulo 2.

A los consumidores blancos, entonces, se garantiza invisibilidad y falta de responsabilidad: no saben de las personas que hicieron las cosas que comen, visten y acumulan y esas personas tampoco los conocen. El fetichismo de la mercancía y los privilegios de los blancos coinciden en la protección de esta posición segura; la visión escopofílica del relato sobre el pishtaco la frustra. Quien escucha uno de estos relatos o ve un retablo de Nicario Jiménez es invitado a examinar el cuerpo del hombre blanco como si perteneciera a un indígena en una exhibición o a una prostituta que muestra sus mercancías. Pero esta mirada escrutadora es solo el comienzo. El inventario de las posesiones blancas en estos relatos cataloga el consumo y la acumulación de los blancos y hace que cada mercancía cargue con el peso de su historia acumulada. También revela la instrumentalidad de las cosas que tienen los blancos y así pone de relieve la responsabilidad de nuestras acciones, que parecemos tan ansiosos por evitar.

Al relacionar la belleza y la vitalidad buscadas por los consumidores blancos con el robo de sustento indígena estos cuentos desmienten la capacidad aparente del mercado mundial para generar riqueza mágicamente de la nada. El dinero circula sin cesar pero el mercado no es, realmente, una máquina de movimiento perpetuo: detrás de la fantasía engordadora, pero agradable, de la cultura consumista del capitalismo tardío están ocultos los trabajadores, cuyo trabajo invisible en los campos y en las fábricas, en las casas y en los negocios, crea la riqueza que pertenece a otros. Para los muy pobres en las economías periféricas ese trabajo devora su salud corporal y su fuerza, dejándolos flacos y deshechos. El ciclo de

intercambio rara vez permite la reciprocidad; más bien, los bienes y el capital se acumulan alrededor del cuerpo blanco mientras que el indígena ve sus posesiones devoradas por una deuda que se acumula incesantemente.

Herencia

La parte 2 de este libro enfatizó la fluidez de las identidades raciales y sexuales, que son menos inherentes en los cuerpos específicos que en las relaciones y las formas de intercambio desiguales. En este capítulo seguí los resultados de esos intercambios en el tiempo: a medida que se acumulan los beneficios la identidad de la pareja blanca, que antes era fluida, se solidifica en una asociación permanente entre la blancura, las mercancías y un apetito interminable por consumir. Esta acumulación no es solo una cuestión individual sino de las familias, las comunidades y las generaciones. Cuando una generación pasa su riqueza acumulada a otra la posición económica —y la identidad racial— del grupo, se solidifica y puede comenzar una nueva ronda de acumulación. Otros grupos en cambio, solo heredan la pobreza y las deudas y así comienzan su vida, ya encerrados en un ciclo negativo de pérdida en el que su mano de obra, como la de sus padres, se desvanece y se lleva su salud y su bienestar.

La gente en lugares como Zumbagua tiene respuestas contradictorias a los accidentes de la herencia genética (como los ojos azules o el cabello rubio, que reciben tan intensa atención en otras partes) porque piensa la herencia racial en términos de acumulación. Tiene a la mano una evidencia clara de que los rasgos físicos de la blancura racial no siempre conducen a la riqueza o al privilegio. Todo el mundo sabe que los hijos de las mujeres de Zumbagua violadas o forzadas al concubinato por los capataces blancos de las haciendas ya desaparecidas no han sido capaces de obtener el reconocimiento financiero o social de sus padres o una aceptación más amplia de la sociedad ecuatoriana debido a sus características faciales blancas o a su coloración. La pobreza obvia que se manifiesta en sus dientes rotos y su ropa sucia, sus cuerpos campesinos y el sonsonete teñido de quichua con el que hablan su vacilante español es mucho más prominente que los ojos verdes y el pelo rizado, su única herencia paterna. Su herencia social, cultural y económica —y racial— proviene solo de sus madres.

La gente de la parroquia también es consciente del hecho de que, en palabras de Cheryl Harris (1993), la blancura es una propiedad: un conjunto de privilegios económicos y políticos transmitido de generación en generación. Cuando aparecen extraños sus rasgos heredados son examinados junto con las otras características físicas y materiales de la blancura descritas en este capítulo ya que las personas tratan de evaluarlos y los riesgos que pueden representar. Es probable que alguien que haya heredado rasgos sugestivos de ascendencia europea haya nacido y sido criado en una comunidad dotada de privilegio racial y actuar como otros blancos.

Incluso si esa persona es un huérfano racial, privado por las circunstancias de los beneficios materiales de los miembros del grupo dominante, puede, ocasionalmente, tener acceso temporal a esos privilegios simplemente actuando como si esos activos debieran ser suyos.

La presencia de un cuerpo verdaderamente blanco, en el que estas dotaciones genéticas son igualadas por bienes materiales, nunca es un hecho inocente. El relato del pishtaco une la riqueza disfrutada en el presente a las atrocidades invisibles cometidas muy lejos, ahora y en el pasado. La larga y violenta historia de opresión racial está escrita en los descendientes de los europeos, nos guste o no, porque nuestros cuerpos representan la destrucción de los cuerpos indígenas: aquellos muertos en el pasado y sus descendientes ausentes. Para el individualismo norteamericano es repugnante la idea de que una persona sea responsable de los actos de sus antepasados. En América Latina, donde una persona es más frecuentemente evaluada como un producto familiar, es más fácil concebir la raza como una herencia colectiva que no puede ser desconocida.

La herencia nos conduce a la reproducción, el tema del capítulo final. Los relatos de pishtacos involucran una moraleja sobre el capitalismo dentro de un relato sobre la grasa, una preocupación compartida por las adolescentes estadounidenses anoréxicas y los curanderos andinos. Sin embargo, los ñakaqs roban más que grasa y aún más que salud y dinero. También roban sexo, como vimos en el capítulo 4, y a veces también roban órganos sexuales. El Capítulo 6 retoma el robo de testículos y fetos y contrasta las inclinaciones sexuales destructivas de los ñakaq con las de la Mama Negra, una chola ficticia cuyo cuerpo es muy diferente de la carne blanca investigada aquí.

6. La Mama Negra

Era septiembre de 1983. Yo acababa de llegar a Ecuador y pronto iría a Zumbagua, donde planeaba vivir durante un año, por lo menos. Mientras tanto me estaba quedando en Latacunga en un hotel barato con el exótico nombre *Estanbul*: cuatro pisos con paredes de color salmón en torno a un patio central ocupado por plantas descuidadas, mujeres lavando ropa y un loro parlanchín en una jaula. Los dueños vivían en la planta baja. En la parte superior había habitaciones luminosas y alegres, con ventanas y baños privados. En los dos pisos del medio las habitaciones no tenían ventanas, eran oscuras y parecían cuevas, con un baño bastante desagradable al final de cada corredor. Yo vivía en el segundo piso y estaba sola y aprensiva. Tenía una amiga, una chica suiza llamada Katrina, cuya habitación estaba cerca de la mía; hablaba sólo un poco más de inglés de lo que yo hablaba francés. Una tarde asomó la cabeza por mi puerta y dijo que estaba ocurriendo una especie de fiesta, venga y mire.

Salimos a la calle y caminamos hacia la iglesia, donde fuimos abrumados por multitudes que llenaban las calles estrechas. Solo podía vislumbrar una larga procesión estridente de bailarines disfrazados pero una figura se elevaba por encima de los demás, remachando mi atención. En las notas que tomé más tarde hice un resumen de la experiencia con estas palabras: “Es el ‘retorno de la Mama Negra’; es inmensa”.

La Mama Negra era realmente grande, una enorme mujer disfrazada que iba a caballo, bailando en su silla, y reía a carcajadas mientras rociaba a la multitud con licor de un biberón. Tenía pechos y nalgas enormes y un muñeco de plástico que agitaba en el aire como si fuera una bandera. Esta madre fantástica, que aparece cada septiembre para presidir una procesión en honor a la Virgen de la Merced, es emblemática de las mujeres del mercado que venden alimentos frescos y abarrotes en El Salto, el mercado más grande de la ciudad. Estas vendedoras patrocinan la fiesta de la Mama Negra: es su celebración. Emplean a los ejecutantes, alquilan sus trajes, contratan las bandas, pagan misas a la Virgen y compran los caramelos, frutas, galletas, licores y otras delicias que se entregan a la multitud. Los otros vecinos de la ciudad y los muchos visitantes que van al festival asisten como invitados de las mujeres del mercado.

La Mama Negra representa a las vendedoras en su más feliz autoinvención: como grandes madres generosas que proporcionan sustento, como la leche materna,

a toda la población de la ciudad en la que viven. Esta fantasía de abundancia materna es la antítesis del pishtaco, que encarna el padre castrante de Freud.

Ñakaq: el padre castrador

Es difícil pasar por alto el simbolismo sexual de la herramienta del pishtaco. Siempre tiene algo grande, duro y peligroso en la mano o bajo su ropa: un cuchillo, un machete o una pistola. A menudo lo cuelga, ominosamente, de su cinturón. Esta cosa aterradora es abiertamente fálica, signo e instrumento de una masculinidad cruel. Se dice, incluso, que los genitales del pishtaco son un arma, pues no solo los usa para violar a sus víctimas, como vimos en el Capítulo 4; también los usa para matar. William Stein, de quien se decía que era un pishtaco, fue sorprendido por los cuentos sobre su pene monstruosamente grande y de forma extraña, capaz de infligir un gran dolor o lesiones mortales (Stein 1961: x). A un ladrón de ganado de Julcani, juzgado y condenado por delitos que incluían pishtar y tener relaciones sexuales con su hermana, así como por robar vacas, lo apodaron “Pishtaku pene loco” (Salazar-Soler 1991: 19).

Para los indígenas jóvenes la masculinidad blanca es aterradora y antipática —y altamente deseable—. Todo sobre el ñakaq, incluyendo sus posesiones, personifica este estado temido, anhelado e inalcanzable. El automóvil en el que viajan los pishtacos no solo es emblemático de la blancura; también tiene el poderoso atractivo de la sexualidad masculina. En la década de los ochenta los muchachos de Zumbagua, demasiado pobres para tener siquiera una bicicleta, empapelaron las paredes de sus cuartos con anuncios de revistas recogidas en los basureros de las carreteras. Las fotos arrugadas, alisadas cuidadosamente, mostraban mujeres ligeras de ropa acariciando automóviles, motocicletas e, incluso, baterías de carro. Unos calendarios distribuidos por un fabricante de repuestos para automóviles fueron aún más populares como adornos para las paredes en los hogares campesinos. Mostraban bujías enormes que salían de los muslos blancos de rubias curvilíneas; las leyendas de doble sentido hablaban de rendimiento y emisiones. Estos fotomontajes brillantes, con su yuxtaposición surrealista de mujeres pequeñas y piezas eléctricas grandes, proyectaban una masculinidad altamente instrumental: esas bujías rapaces estaban cargadas y listas para actuar sobre la suave carne femenina que las rodeaba. La masculinidad del pishtaco, como las bujías, es una fuerza activa: su pene y sus posesiones hacen cosas a otros en contra de su voluntad. En esto ejemplifica un ideal de masculinidad que se encuentra en gran parte de América Latina. Roger Lancaster escribió sobre Nicaragua que:

A la violencia, en cualquiera de sus formas, se asigna un carácter masculino. La amenaza *Te voy a hacer vago* —que se utiliza para significar “Te voy a golpear”— quiere decir “Te voy hacer un pene” o “Te voy a hacer pene” o, incluso, “Te voy a meter mi pene” (1992: 41).

Cuando “la subordinación física de otro se equipara a la intromisión del pene”, concluyó, el pene (verga) se define, necesariamente, como “un órgano violento” (Lancaster 1992: 41). En el sistema de pensamiento esbozado por Lancaster la destrucción del órgano sexual de otro hombre es el acto más masculino de todos; de hecho, la castración es un tema constante en el humor y las contiendas verbales entre los hombres de América Latina. Pero la ubicuidad de este motivo requiere que cada caso sea interpretado con cuidado: los relatos sobre los pishtacos andinos son parecidos, pero también diferentes, a los relatos de otras partes sobre la violencia masculina.

José Limón (1994) retrató a los hombres mexicanos que declaran su amistad mediante constantes burlas y bromas pesadas con las que pretenden atacar los genitales de los demás. También los pishtacos evidencian un apetito por atacar los órganos sexuales de otros hombres. Pero en este asunto el tema de fondo no es la reciprocidad sino las agresiones, mutilaciones y robos con motivos raciales. Billie Jean Isbell presenció un festival Yarqa Aspiy en el pueblo de Chuschi en el que los bailarines disfrazados de “hombres blancos caricaturescos” hicieron la pantomima de castrar a los miembros de la audiencia. El nombre de estos bailarines, le dijeron, es “naqaq” y “castran hombres, roban grasa y comen bebés” (Isbell 1978: 141 y 144). Stein soportó muchas bromas sobre su “papel como castrador”; también se rumoraba que violaba a otros hombres dolorosamente y con violencia. Oyó relatos que decían que él ponía pequeñas píldoras en su cantimplora para beber e impedir la erección y que luego ofrecía a los incautos. “Ninguno hualcaino”, escribió, “aceptó el agua que yo ofrecía” (Stein 1961: x). Algunos mineros peruanos dijeron a Carmen Salazar-Soler que uno de los ingenieros de la compañía era realmente un pishtaco que “con picota no más anda para hacer hueco [...] en los huevos de runa y para chupar bonito nomás el sebo con picota” (1991: 14).¹⁷⁶

Freud sugirió que los muchos motivos de desmembramiento que se encuentran en los relatos, sueños y cuentos populares europeos sobre lo siniestro —los miembros amputados que se arrastran por el suelo, la cabeza decapitada que abre sus ojos y habla— son desplazamientos de la ansiedad de la castración. Este tema es omnipresente en la imagen del ñakaq. A veces, como en Chuschi, no es disfrazado o reprimido sino remedado en la plaza pública con mucha hilaridad, payasadas y borracheras. Sin embargo, en otras versiones del cuento hay motivos más sutiles que un intérprete posfreudiano debe reconocer como metáforas de la castración. Por ejemplo, el pishtaco espeluznante registrado en una variante inusual contada por Gose (1994b: 306) llama la atención de sus víctimas desprendiendo sus dedos podridos de la mano y dejándolos caer. Evidentemente, este ñakaq que señala sus

176 En un pasaje fascinante Peter Gose (1994b: 303) relacionó el deseo castrador del pishtaco con el proceso de la minería, que los andinos describen como el vaciado de los testículos de la montaña. Esta observación parece especialmente apta en relación con la investigación de Salazar-Soler sobre el pishtaco, llevada a cabo entre mineros.

miembros amputados, que “se retuercen como lombrices gordas” en el piso, está haciendo una broma macabra sobre su predilección por cortar penes.¹⁷⁷

Para Freud (1963: 36-37) los relatos siniestros de este tipo revelan, en última instancia, una obsesión universal masculina con “el padre temido de cuyas manos se espera la castración”. Esta agudeza es útil para pensar en el ñakaq, aunque los padres no son iguales en todas partes. En una “escena aterradora” de *The sandman* Nathaneal recuerda un episodio de su infancia en el que Coppelius, un misterioso amigo de su padre, “había desatornillado sus brazos y piernas como un experimento, es decir, había experimentado con él como un mecánico con un muñeco” (Freud 1963: 37-39). Esta es una imagen llamativa de impotencia: el niño teme que un hombre adulto pueda jugar con él, que lo pueda desmontar si quiere. Aunque esas ansiedades animan los cuentos sobre el pishtaco el miedo que expresan no es sobre el padre sino sobre hombres blancos extraños, cualquiera de los cuales puede ser un ‘mecánico’ secreto decidido a forzar a los indígenas adultos a una posición pasiva de niño o de juguete para desmembrarlos.

La imagen del hombre blanco como un padre castrador es apta históricamente porque bajo el régimen económico de la hacienda de las tierras altas América Latina estuvo obsesionada, por mucho tiempo, por un paternalismo racial que infantilizó a los indígenas. Un hombre de edad avanzada que creció en una hacienda cerca de Latacunga relató la siguiente anécdota de su infancia para hacer entender a un voluntario de los Cuerpos de Paz la destrucción emocional causada por la historia racial de la región.¹⁷⁸ Si se portaba mal cuando era niño, dijo, su madre le decía: “¡Espera hasta el sábado!”. Los sábados el propietario llegaba desde Quito para inspeccionar la hacienda y ordenaba a las madres indígenas que alinearan a sus hijos para el castigo; después procedía a golpearlos. Su padre, dijo el hombre, nunca le pegó pero a veces era golpeado por el capataz de la hacienda. Años más tarde el hombre reflexionó sobre la pasividad de su padre con una mezcla de amor y vergüenza, incapaz de interpretar su falta de violencia contra su hijo.

En este cuento las fuerzas raciales abren la estructura familiar y cargan la tensa relación emocional entre un niño y su padre con un peso adicional. Esta situación es similar a la que evocan los recuerdos de Freud sobre su padre. En un famoso pasaje de *La interpretación de los sueños* Freud recordó:

Yo debía tener diez o doce años cuando mi padre empezó a llevarme con él en sus paseos y en sus charlas me reveló su punto de vista sobre el mundo en que vivimos. En una de esas ocasiones me contó un relato para mostrarme que las cosas eran mejor ahora de lo que habían sido antes.

177 Esta interpretación no contradice la de Gose, que involucra la descomposición corporal de los *condenados* por haber cometido incesto.

178 Oí este relato cuando estaba una noche en la terraza del *Estanbul* con otros norteamericanos.

“Cuando yo era joven”, dijo, “fui a dar un paseo un sábado por las calles de tu ciudad natal; estaba bien vestido y tenía un nuevo gorro de piel en la cabeza. Un cristiano se acercó a mí y con un solo golpe derribó mi gorro y lo botó al barro y gritó: “¡Judío! ¡Baja de la acera!” “¿Y qué hiciste?”, le pregunté. “Bajé a la calle y recogí mi gorra”, fue su respuesta tranquila. Esto me impactó como una conducta nada heroica por parte del hombre grande y fuerte que llevaba al niño pequeño de la mano (1999: 286).

Este recuerdo obsesionó a Freud por años y lo introdujo como “el evento de mi juventud cuyo poder aún se mostraba en todas estas emociones y sueños”. Su reelaboración compulsiva de este incidente en los sueños fue la clave que le reveló la topografía del inconsciente y la existencia del complejo de Edipo. Sin embargo, como Daniel Boyarin (1997: 33-34) señaló, los elementos del relato —la ciudad donde tuvo lugar, la ropa que vestía su padre— son tan emblemáticos de un momento particular de la historia de los judíos en Europa como el cuento es revelador de la psicología de Freud.

Freud vio en el relato de *The sandman* —y, en términos generales, en las ansiedades sobre la castración— el miedo de un niño de que su padre le impida convertirse en hombre. El racismo y el antisemitismo confunden y aumentan estas ansiedades al negar la adultez —y la masculinidad— al no blanco o al judío. Tanto los judíos jóvenes en Europa en la década de los ochenta como los indígenas jóvenes en América del Sur a mediados del siglo XX se sentían molestos con sus padres por no demostrar la hombría que ellos deseaban y odiaban y admiraban a los hombres blancos que se cruzaban en el camino de sus padres. En los Andes el sistema latinoamericano de hacienda obligó a los indígenas a vivir sus vidas bajo un “padre” blanco cruel y abusivo que nunca permitió que sus “niños” indios escaparan de su régimen. “No sabemos cómo ser padres aquí”, dijo el hombre de la hacienda al joven norteamericano: “La hacienda nos quitó eso. No quiero jugar al hacendado con mis hijos pero tampoco seré débil, como mi padre”.

Los miembros de una nueva generación, políticamente activa, han cambiado el significado de la palabra *indio* porque no están dispuestos a ser pasivos o infantiles, tal como percibieron a sus padres. Pero la imagen del paternalismo de hacienda —y del pishtaco— continúa prosperando. Isbell alternó su sitio de investigación de campo entre el altiplano y Lima debido a que muchos chusquinos habían migrado a la capital.¹⁷⁹ La primera vez que vio la versión limeña de un festival de Chuschi, en 1970, los bailarines ñakaq estaban ausentes, lo mismo que otras caricaturas de las autoridades blancas —el sacerdote y el militar—, que habían sido parte del ritual de las tierras altas. En ese momento Isbell interpretó el cambio en el

179 En la década de los ochenta el área donde había hecho trabajo de campo se convirtió en centro del violento conflicto entre el ejército peruano y Sendero Luminoso, que desplazó a miles de personas a Lima.

sentido de que “las experiencias de los migrantes ya no les hacían ver el mundo como extraño y amenazante [...] Son arribistas y desean integrarse en la cultura nacional” (Isbell 1978: 188). Sin embargo, hacia 1974 pocos chusichinos habían podido ascender —y el ñakaq había protagonizado una reaparición dramática—.

“Cuatro o cinco” de 60 familias migrantes habían experimentado algún éxito financiero modesto y salido del barrio pobre donde vivían los otros. Volvieron, sin embargo, para celebrar el festival Yarpa Aspiy con sus compañeros chusichinos, con una diferencia. Estas familias reintrodujeron algunas tradiciones desaparecidas, originalmente realizadas cuando Chuschi era una hacienda y, por lo tanto, conscientemente se colocaron como patrocinadores del festival, en la posición de hacendados frente a sus compañeros migrantes. Los otros organizadores se sintieron ofendidos y respondieron vistiendo a varios de sus bailarines como ñakaqs, que hicieron payasadas y cabriolas en frente de los *nuevos* hacendados. Los artistas pretendieron castrar con una espada de madera a los chusichinos empobrecidos que había entre el público; así hicieron un comentario cáustico sobre el comportamiento de sus antiguos vecinos, más afortunados (Isbell 1978: 244).

Catorce años más tarde, en 1988, la situación de migrantes como estos había empeorado. La crisis de la deuda de la década de los ochenta empobreció, aún más, a los latinoamericanos pobres y Lima se llenó de miles de migrantes nuevos —algunos de Chuschi— que huían de la violencia política (Isbell 1997a). La ciudad respondió con una avalancha de rumores sobre un nuevo tipo de pishtaco, mucho más aterrador que cualquier bailarín rústico con un arma de madera: los sacaojos. Eudasio Sifuentes (1989: 152) entrevistó a estudiantes, secretarías, costureras y criadas sobre estos misteriosos técnicos médicos con trajes oscuros (“como misioneros mormones”), que se decía que vagaban por los barrios pobres arrebatando niños. Una mujer joven le dijo:

En Villa María unos gringos vestidos de oscuro llegaron en una camioneta; estuvieron dando vueltas y después se robaron a un niño, lo subieron a la camioneta; y en su interior le sacaron los ojos; dentro del carro tenían una serie de instrumentos y aparatos que servían para hacer esas extracciones. Al niño robado le sacaron los ojos y los riñones y apareció muerto en una calle de Villa María con 50 mil intis guardados dentro de su ropa (Sifuentes 1989: 151-152).¹⁸⁰

Un estudiante universitario informó que los niños fueron secuestrados de “familias grandes y pobres” por hombres que “forman parte de una mafia internacional que trafica con órganos”. Los ladrones iban vestidos con ropas caras y conducían

180 Otras descripciones de los sacaojos pueden encontrarse en Zapata (1989) y Rojas (1989).

Mercedes-Benz y dejaron a los niños sin ojos en las casas de sus padres con “cincuenta dólares en sus bolsillos”.¹⁸¹

El tema de los ojos arrancados de las cabezas de los niños es familiar en el psicoanálisis, donde los pacientes a menudo hablan de una “ansiedad mórbida conectada con los ojos y con quedar ciegos” que los obsesionaba cuando eran niños (Freud 1963: 36). Las descripciones de los sacaojos recuerdan un episodio especialmente vívido de *The sandman*. En “ciertas noches” Nathanael fue enviado a dormir temprano porque “el Hombre de Arena iba a venir”; desde su cama oía “el pesado paso” del visitante de su padre. Cuando preguntó a su enfermera sobre el Hombre de Arena ella respondió con una descripción espeluznante de:

[...] un hombre malvado que viene cuando los niños no van a la cama y arroja puñados de arena en sus ojos para que salten sangrando de la cabeza. Después pone los ojos en un saco y se los lleva a la luna para alimentar a sus hijos. Se sientan en su nido y sus picos tienen forma de anzuelo, como los picos de los búhos, y los utilizan para picotear los ojos de los niños y niñas traviesos (Freud 1963: 32).

Freud no dudó en interpretar este cuento y las preocupaciones de sus pacientes como “un sustituto del miedo a la castración” (1963: 36) y lo mismo puede ocurrir en Lima. Pero cuando los limeños hablan de los sacaojos este temor también expresa un tipo muy diferente de terror, desconocido por Nathanael o los pacientes de Freud. El ñakaq castrador o el técnico que roba los ojos de los niños no es un hombre cualquiera: es un hombre blanco. Estos cuentos son sobre la raza tanto como sobre el sexo. Detrás de los juegos verbales de los hombres mexicanos Limón creyó escuchar una conciencia compartida, pero tácita, de las estructuras de poder de la nación. Entre ellos jugaban a las *chingaderas* pero solo llamaban ‘chingones’ a los miembros de “las clases altas dominantes de mejicano-estadounidenses y anglos”, incluyendo al expresidente Ronald Reagan (Limón 1994: 131-132).

En los Andes la crítica racial expresada a través del símbolo del pene es mucho más explícita y abarca más que desigualdades entre los hombres. A diferencia del humor sexual de los tejanos de Limón o de los nicaragüenses de Lancaster, en el que todos los estratos sociales aceptan el falo como signo de dominación violenta,

181 “Mi prima dice que roban niños para quitarles los ojos [...] después los devuelven vivos, pero sin ojos. Los que roban son extranjeros y se supone que han estudiado medicina. La mayoría de los niños es de cuatro a catorce años, de familias numerosas pero pobres, de escasos recursos económicos. Al hijo del vecino de mi prima lo dejaron sentado en la puerta de su casa con 50 dólares en el bolsillo. Los que roban dicen que forman parte de una mafia internacional que trafica con órganos; andan bien vestidos; se movilizan en carros lujosos, en Mercedes Benz” (Sifuentes 1989: 152-153).

estos relatos andinos contrastan la brutalidad del pishtaco con otros modelos de masculinidad, derivados de las ricas tradiciones indígenas de la región.¹⁸²

Para los indígenas y para los blancos los temores sobre la castración, la paternidad, la pérdida de la vida y la disolución corporal se unen para crear una sensación de lo siniestro. Pero la raza bifurca este complejo simbólico, cubriendo los órganos sexuales masculinos con dos conjuntos diferentes de significados sociales y políticos. El ñakaq ejemplifica el poder fálico: todo su ser es un arma masculina, el 'órgano violento' de Lancaster en forma de hombre. Pero este apetito insaciable por la violencia es presentado como una forma de masculinidad específicamente blanca. El órgano masculino que él separa de un cuerpo indígena, en cambio, tiene un conjunto diferente de significados.

En la ideología fálica blanca la pérdida de los órganos sexuales masculinos simboliza debilidad personal y la violación de la integridad corporal; para los indígenas la mutilación sexual significa algo diferente. Entre los miembros de la clase media blanca de Estados Unidos la destreza masculina se invoca, principalmente, en competiciones entre adultos; el poder del falo no está fuertemente asociado con la paternidad. De hecho, la paternidad a menudo denota debilidad y el papel femenino de cuidador mientras que el hombre que usa su pene para el sexo y la competencia sin llegar a ser 'atrapado' en la paternidad conserva una masculinidad sin adular. En Zumbagua, en cambio, la sexualidad masculina y el estatus social están estrechamente vinculados a ser un buen padre. Las escapadas sexuales juveniles son esperadas y toleradas pero no dan respeto a nadie. El único logro que importa en este sentido es la reproducción social: no solo la procreación sino la crianza de los hijos. Los poderosos hombres mayores del pasado tenían muchos dependientes más jóvenes: hijos e hijas (biológicos o adoptados), ahijados, sobrinos, sobrinas e hijos de crianza. Esos hombres tenían futuro: su influencia se extendía más allá de su vida. Más que solo hombres eran padres, padrinos, tíos, abuelos. Estos fueron los papeles representados por el honorífico 'tayta', una palabra que representaba un estado conseguido, no muy distinto del título de un profesional. Dentro de este sistema de significado el pene es un símbolo condensado de la potencia reproductiva y de la paternidad social.

El relato del pishtaco que castra un indígena implica dos masculinidades diferentes. La virilidad destructiva del asesino se ve reforzada cuando castra otro hombre que, por lo tanto, se vuelve simbólicamente femenino. Esta es la masculinidad blanca en acción, incluso cuando el pishtaco es un indígena. Sin embargo, la herida sangrienta del indígena puede tener otro significado. Esta pérdida representa más que la humillación de un solo hombre; representa la pérdida colectiva de los

182 El racismo es un tema importante en el libro de Lancaster pero su análisis no lo liga, específicamente, a la imaginaria sexual.

niños de la comunidad y de una parte del futuro, una muerte social más grande y más definitiva que la destrucción corporal inmediata del individuo.

Estos significados impregnan un relato breve que recogió Carmen Salazar-Soler (1991: 10), en el que el pishtaco pronuncia un saludo ominoso: “Buenos días, tayta”, dice a su víctima. Aquí hay un significado doble. En primer lugar, cuando los blancos se dirigen a los indígenas adoptan el hábito del quichua-hablante de saludar a las mujeres y hombres mayores como ‘mama’ y ‘tayta’; así transforman un término de respeto en una lengua en una etiqueta racial en otra, lo mismo que hacen los indígenas con los títulos blancos. El saludo aparentemente inocuo del pishtaco anuncia que el asesino, de quien previamente se dice que ‘solo busca runas’, ha dado en el blanco. En segundo lugar, el significado quechua de estas palabras amplifica la pérdida inminente porque presagia la muerte no solo de un hombre (un ‘runa’) sino, también, de un padre (un ‘tayta’).

Debido a que, frecuentemente, las poblaciones no blancas han sido amenazadas con la extirpación muchas de sus tradiciones culturales hablan —como el relato del pishtaco castrador— de una aguda ansiedad sobre la reproducción. Quizás por esta razón los relatos del ñakaa enfatizan el corte de los testículos, no del pene, porque están asociados, más directamente, con la reproducción mientras el pene está más asociado con el placer. La esclavitud, dijo Orlando Patterson, es la muerte social; esto es más evidente cuando un esclavo es padre porque la esclava embarazada lleva el hijo de su amo, no el suyo. Para los indígenas la asimilación forzada negó los hijos a sus padres: la pérdida de la lengua y la cultura hizo que las distintas generaciones se desconocieran. Actualmente en el Zumbagua quichua-hablante las madres crían a sus hijos hablando español y tratan de planificar sus futuros fuera de la declinante vida agrícola de la parroquia: es una forma de muerte social voluntaria para garantizar la supervivencia física de la próxima generación. Es desesperadamente incierto si estos niños o niñas serán indígenas. Esta sensación de pérdida anima los relatos sobre los sacaojos: el hombre blanco bien vestido que roba los niños de los migrantes quechuas y aymaras en Lima y solo deja cadáveres y pequeños montones de dinero a sus madres.

Esta alienación se repite, en mayor escala, cuando los latinoamericanos miran hacia la cultura dominante del Norte y ven el poder seductor de esa sociedad extranjera funcionando en sus propios hijos americanizados. Las ansiedades indígenas y suramericanas se superpusieron en 1961, cuando la Alianza para el Progreso introdujo proyectos de desarrollo diseñados para detener la propagación del comunismo y que fueron denunciados por los intelectuales latinoamericanos como inventos imperialistas disfrazados con un ropaje humanitario. En Bolivia comenzaron a extenderse rumores de que los voluntarios de los Cuerpos de Paz estaban realizando esterilizaciones involuntarias de mujeres aymaras como parte de una política racista de genocidio encubierta, un relato que ganó una amplia audiencia con la película de Jorge Sanjinés *Sangre de cóndor* (*Yawar mallku*).

Todavía en 1978 los campesinos bolivianos advirtieron a Crandon-Malamud “no comer la comida de la Alianza para el Progreso porque esteriliza” (1991: 120).

También en Estados Unidos los casos reportados de esterilización involuntaria han horrorizado a las mujeres de las minorías; este tema tiene una resonancia especial para los indígenas, que ya sufrieron la pérdida de niños por adopciones forzadas e internados,¹⁸³ y para las puertorriqueñas, que han sido sometidas a esterilizaciones involuntarias.¹⁸⁴ La imagen de la castración —una forma de tortura que se practicaba, con frecuencia, a las víctimas de linchamiento— también despierta recuerdos históricos devastadores en los afroamericanos. En el contexto de la raza la tortura sexual es más que un acto aterrador a nivel individual. Para quienes no son blancos estos actos también significan el asesinato de niños y convocan el espectro de formas de violencia racial blanca que afectan, específicamente, su capacidad reproductiva.

La raza cambia el significado de masculino y femenino. En *The sandman* Freud interpretó el incidente en el que Coppelius desmembra a Nathanael “como si fuera un muñeco” como una instancia en que un niño es forzado a adoptar una posición femenina frente a su padre. Como señaló Lancaster (1992: 41) sobre Nicaragua el objeto de la violencia es la feminización cuando un hombre somete a otro con su pene. En estas ideologías del falo violento y dominante las mujeres están ausentes, por lo que el hombre privado de su pene se convierte en mujer. Al violar o castrar hombres el ñakaq los trata como, o los convierte en, mujeres. Pero este simbolismo es entendido como parte de las ideologías sexuales blancas en lugar de pasar por una verdad universal. De acuerdo con el pensamiento indígena los hombres y las mujeres son agentes sexuales activos; por lo tanto, un hombre que pierde su sexo no se convierte en mujer sino en asexual —un neutro—.

En el mundo de Freud la fertilidad tenía tanto género —o más— como la sexualidad. El instinto de las mujeres por ser madres es una indicación de su destino biológico como productoras de hombres; en el cumplimiento de esos deseos las mujeres se entregan a una vida privada de sumisión. Estos significados aún nos aquejan

183 Los indígenas suramericanos también están familiarizados con las adopciones involuntarias, en las que los blancos acomodados simplemente toman niños indígenas para criarlos como sirvientes. Durante mi primer verano en los Andes me quedé con Rudi Masaquiza y Pancha Jerez en Salasaca, que actuaban como padres adoptivos de varios jóvenes. Una muchacha nunca habló. Pancha me dijo que la habían rescatado de una pareja blanca que la había robado; había estado viviendo con esa pareja durante seis meses pero todavía estaba traumatizada por la experiencia y no les había dicho su nombre ni dónde vivía su familia.

184 En 1937, por ejemplo, la legislatura de Puerto Rico creó un ‘comité de eugenesia’ para supervisar la esterilización de las mujeres consideradas ‘no aptas’ para la reproducción. Esta legislación surgió de esfuerzos anteriores de capitalistas norteamericanos, como el heredero de Procter and Gamble, para quien la isla era un lugar conveniente para ejercer su entusiasmo por la experimentación eugenésica (Pérez 2000; *cfr.* López 1993 y 1987; y Ramírez y Seipp 1983).

hoy en día, cuando se supone que la carrera profesional y la maternidad son objetivos contradictorios.¹⁸⁵ Por eso privar a una mujer de un niño o de su potencial reproductivo nunca podrá significar lo mismo que cortar el órgano fálico de un hombre, el garante de su éxito en el mundo. En cambio, en algunas formas de pensamiento indígena la paternidad codificada en los testículos es análoga a la maternidad, más que símbolo de superioridad masculina.¹⁸⁶ Para los hombres y las mujeres en la comunidad agraria la paternidad era una poderosa metáfora de una posición de influencia alcanzada y de los medios reales para su logro. El útero, como el pene, significaba un camino hacia el éxito económico y político. También en las ciudades andinas la maternidad puede ser un estatus poderoso —y muy público—, como revela incluso una visión rápida de la Mama Negra.

En este sentido el ñakaq piensa como indígena. Encuentra los órganos reproductivos de la mujer tan deseables como los del hombre: el mismo cuchillo que corta los testículos también abre los vientres de las mujeres. Estos actos no convierten a los hombres en mujeres sino que tratan a los seres humanos como animales.¹⁸⁷ Los animales domésticos machos son castrados, rutinariamente, para controlar la reproducción y para engordarlos para el consumo posterior; durante el sacrificio los testículos de los machos enteros se retiran y se comen como un manjar. Del mismo modo, el feto se saca de los cuerpos de las llamas, un acto de especial importancia porque el feto se utiliza (o se vende) con fines medicinales y mágicos (Orta 1997; Abercrombie 1998; Bastien 1978). El pishtaco trata los fetos humanos de la misma manera: los extrae y después los vende enteros a las compañías farmacéuticas estadounidenses o los seca y muele en polvo para usarlos o venderlos.

Estos polvos son las medicinas mágicas con las que el ñakaq hechiza a sus víctimas futuras.¹⁸⁸ El ñakaq, como el sacaojos, también apunta a los ojos: esos son los órganos en los que arroja un polvo hecho de la materia reproductiva extraída de sus víctimas anteriores. Este ciclo de destrucción acelerado, en el que el vientre abortado de una mujer muerta produce un niño muerto y, luego, la castración y la muerte de otras personas de la misma comunidad refleja los temores de un pueblo dominado. El ciclo reproductivo que se debería poner en marcha al tener relaciones

185 Véase Clark (1999) para un contexto africano en el que está ausente esta ecuación.

186 En las sociedades indígenas también hay desigualdad de género, sobre todo en la exclusión de las mujeres de los ámbitos políticos masculinos. Sin embargo, la racionalidad de estas prácticas no conecta las diferencias de poder con diferencias corporales y sexuales de la misma forma que las ideologías sexuales euro-americanas. Sin embargo, a falta de una investigación sostenida sobre las ideologías sexuales masculinas entre los indígenas es difícil llegar más lejos en este análisis.

187 Spedding observó que las metáforas de matanza son más fuertes en los relatos peruanos sobre pishtacos que en los cuentos bolivianos de kharisirir. Aún no se ha hecho un análisis sistemático de la variación regional y temporal en estos cuentos.

188 En algunos relatos este polvo se hace de huesos molidos y no de fetos secos (*cfr.* Salazar-Soler 1991: 10).

sexuales y al alimentar a los niños es pervertido, en cambio, en un ciclo negativo en el que se acumulan muertes, en vez de nuevos nacimientos. Mientras tanto, la gente a la que pertenece el asesino engorda con las partes de los cuerpos de los indígenas, como las crías de los búhos del relato *The sandman* que ‘picotean’ y comen los ojos sanguinolentos robados para ellos por su terrible padre.

La Mama Negra es un fuerte antídoto para el pishtaco. A diferencia del padre blanco terrible que mata a los indígenas y destruye familias la Mama Negra es un emblema de totalidad.

Leche materna

Después de esa primera visión tentadora de la Mama Negra volví después, sola, y me las arreglé para verla con más claridad. Ella era, definitivamente, una *Negra*, una mujer negra, es decir, la persona que la representaba tenía la cara pintada de negro brillante, grandes labios rojos, una peluca negra pesada y enormes aretes de oro. Ella era, obviamente, una *Mama* rodeada de sus hijos. Cuando ella no estaba agitando su muñeco de plástico lo estrechaba contra su pecho con una mano enorme. Dos niñas, también con la cara pintada de negro y con aretes, estaban sentadas detrás de ella en las alforjas.¹⁸⁹

La otra cosa inmediatamente evidente acerca de la Mama Negra es que era un hombre. Su feminidad era tan fabricada como su raza: sus senos y nalgas inmensos, así como la pintura negra azabache brillante de la máscara o de la peluca, eran claramente falsos. El hombre elegido para interpretarla era musculoso y ancho de hombros, casi grotescamente masculino. Incluso adornado con sus apéndices femeninos —pechos y nalgas, faldas y aretes, bebés y biberones— el cuerpo de la Mama Negra era inconfundiblemente masculino.

Esta figura sorprendente, cuyo simbolismo desconcierta incluso a los latacungueños que crecieron con ella, me permite volver a examinar las imágenes contradictorias que rodean a las mujeres del mercado. El Salto, que está a la entrada de Latacunga por la carretera Panamericana, es un enorme mercado bajo techo y al aire libre que domina el barrio que lleva su nombre. Hemos visto que las vendedoras de frutas y verduras que trabajan en este mercado y en otros similares son difamadas como sucias y de mala reputación, tanto por su raza híbrida como por su sexo supuestamente pervertido.

189 Cada niña era atendida por un hombre ansioso, también disfrazado y con la cara pintada de negro, que corría a su lado para asegurarse de que no sufriera daño durante las fiestas desenfundadas.

Las mujeres del mercado resienten estos estereotipos crueles. Sin embargo, en la Mama Negra parecen haber recreado la imagen grotesca y lasciva que detestan. En términos individuales cada uno de los rasgos de esta figura fantástica —su piel oscura, su cuerpo sexualizado, su comportamiento lúdico— corresponde a una cualidad negativa asociada con las cholas pero cuando se combinan en la figura de una enorme madre varonil su significado cambia. Mediante la unión de las características estigmatizadas de una mujer no blanca con los rasgos positivamente valorados de la maternidad y la masculinidad la fiesta de la Mama Negra construye un cuerpo mítico de chola que desafía las suposiciones racistas y misóginas. Este cuerpo (al igual que el cuerpo masculino blanco que examiné en el capítulo anterior) exuda poder, riqueza y confianza en vez de debilidad y dependencia. Su fertilidad exuberante también expresa un sentido indígena de lo que pueden ser las mujeres y los hombres.

Para la *gente de bien* de Latacunga esta gran madre negra es un emblema preocupante e inadecuado de su ciudad; por eso han inventado, recientemente, una Mama Negra más apropiada. El festival que presencié en septiembre tiene lugar en un día de fiesta para la Virgen y tiene una larga historia local. Sin embargo, las guías turísticas señalan que el Retorno de la Mama Negra ocurre en noviembre como parte de las fiestas patrias de la ciudad. En esta última fecha las élites escenifican una versión aséptica de la Mama Negra. El alcalde de la ciudad y sus historiadores hablan con orgullo de este nuevo evento. “Hemos limpiado la celebración desordenada de las mujeres del mercado”, dijo uno de ellos. “La nueva Mama Negra es laica y moderna, no como la vieja”.¹⁹⁰

En noviembre la Mama Negra es interpretada por un político o empresario conocido (seleccionado por una comisión de primera clase cada año) y no por un actor anónimo, como en el festival de las mujeres del mercado. Cuando este hombre rico y poderoso pasea a caballo, vistiendo un traje que denigra a las mujeres pobres y no blancas de la ciudad mientras decenas de mujeres bailan alrededor, el efecto es un refuerzo escalofriante de las estructuras de poder de la ciudad. De hecho, el alcalde explicó que esta reorganización fue diseñada, específicamente, para centrar la atención del público en el hombre que representa a la Mama Negra, en contraste con la caótica —uno podría decir demótica— fiesta de las mujeres del mercado.

En la fiesta del alcalde todos miran al hombre que está debajo de los pechos falsos y el maquillaje negro, reconociendo su poder. Su disfraz divertido dice que la ciudad está de fiesta pero no hay duda de que él es el único representante legítimo de la polis, especialmente de los hombres blancos ricos que la controlan. La Mama Negra de las mujeres del mercado celebra una ciudad ideal de un tipo diferente.

190 Agradezco a Aaron Bielenberg por haberme dado videos del desfile de la Mama Negra.



Fotografía 14. Niños disfrazados en una carroza adornada con dulces, galletas, limones, ajís, botellas de ron y de trago, un pollo asado, habas y muñecas rubias en el desfile Paso del Niño. Cuenca, Ecuador, 1997. Foto de la autora.

Aunque el evento cívico de noviembre es el único de los dos televisado a nivel nacional las mujeres de El Salto continúan celebrando su Mama Negra en septiembre. En esta ocasión la gran madre negra es solo nominalmente el centro de atención. Docenas de otras mujeres, castillos hechos de carne y cigarrillos, bailarines indígenas, cráneos de venados, hombres con la cara pintada de negro y botellas de licor compiten por las miradas, los oídos y las mentes de la multitud. Las mujeres de El Salto piensan que así debe ser. El Paso del Niño de Cuenca es, si cabe, aún más democrático. Las personas construyen carrozas —algunas lo suficientemente grandes como para cubrir un bus escolar, otras tan pequeñas como el vagón de un niño— y desfilan con ellas cuando están listas, de modo que en las calles de la ciudad aparecen pequeños fragmentos autónomos del desfile días antes y después del evento principal.

Una comparación de estos desfiles diferentes y de otro festival que implica el travestismo y el travestir (*drag*) racial en Oruro, Bolivia, revela las visiones políticas radicalmente distintas que están detrás de estos actos lúdicos, como ponerse un par de tetas falsas o un poco de pintura negra en la cara.

Wawandi: mujeres que llevan bebés

Los hombres se visten de mujer por varias razones; sus *performances* no siempre son halagadoras ni socavan, necesariamente, los estereotipos de género y sexo.¹⁹¹ El travestismo ha sido observado, a menudo, en los disfraces tradicionales de los festivales andinos. Para Blenda Femenias (2005), quizás la única antropóloga que ha estudiado este fenómeno desde la teoría contemporánea sobre género, la política sexual de esta práctica es ambigua, en el mejor de los casos. En otras partes de América algunas *performances* son expresiones explícitas de un derecho masculino a definir la feminidad. En las palabras de un hombre heterosexual brasileño que aparece como travesti anualmente en el carnaval:

[...] las mujeres de Brasil han olvidado cómo ser mujeres de verdad. Nos estamos preparando como un modelo de cómo queremos que las mujeres se comporten. Queremos que todas sean [...] como nosotras —dulces, recatadas, agradables y burlonas—. Nuestro [*performance*] es una especie de escuela y nosotras, las damas, somos profesoras (Scheper-Hughes 1992: 494-495).

Cuando este tipo de ejecución sexual se combina con el travestir (*drag*) racial los resultados pueden ser aún más represivos. En las últimas décadas las clases profesionales blancas en los Andes han comenzado a apoderarse de los festivales populares, aprovechando la oportunidad para vestirse como indígenas y cholas mientras desbancan a los trabajadores que antes los dirigían. En Oruro, Bolivia, por ejemplo, las clases profesionales han desarrollado una pasión por organizar procesiones elaboradas durante el carnaval en las que las mujeres ricas se disfrazan de 'cholitas' sexys que parecen sugerir que tienen más que frutas y verduras para la venta. Estas cholas ficticias, desinfectadas de su apariencia de clase obrera y sexualizadas como coquetas indecentes listas para la conquista masculina, ofrecen un sorprendente contraste con las mujeres reales del mercado (Abercrombie 1992: 302).¹⁹²

Estas *performances* tienen un giro aún más obsceno después, en el anti-carnaval organizado por los estudiantes universitarios. Los hombres se disfrazan como cholitas en una parodia de las mujeres del mercado y de las respetables matronas

191 No todas las formas de travestir (*drag*) se realizan de esta manera misógina y sexualmente conservadora; de hecho, algunos analistas podrían argumentar que todas las *performances* homosexuales de travestismo son, por definición, subversivas. Para una excelente revisión de este debate y de la literatura teórica sobre travestir (*drag*) véase a Carol-Anne Tyler (1991 y 1998).

192 Tomo este material de un rico artículo interpretativo de Abercrombie (1992), que fue publicado junto con comentarios perspicaces de académicos bolivianos y de otros países. Sin embargo, soy incapaz de hacer justicia al artículo y a sus comentarios.

de la sociedad de los desfiles de carnaval. En estas *performances*, que combinan el travestismo racial y sexual con la sátira política, los jóvenes burgueses se sienten envalentonados para disfrutar de travesuras escandalosas mucho más subidas de tono que el comportamiento calmadamente seductor de las matronas.

La Mama Negra es ostentosamente lasciva, como las cholitas del anti-carnaval. Puede ser un hombre debajo pero en la parte visible es toda una mujer. Es enormemente, robustamente, monstruosamente femenina, con tetas y nalgas exageradas que cuelgan de su cuerpo y con bebés y frutas alrededor de la silla de montar. Su pecho grande, sobre todo, recuerda la imagen erótica de la chola, cuyos senos son fetichizados en la fantasía masculina. En el poema *Chola cuencana* Ricardo Darquea los representa como “dos palomas mantenidas prisioneras” dentro de una jaula de encaje, “aleteando inquietas” (Lloret 1982: 276). En un tono más vulgar los hombres bolivianos que describieron una chola a Rob Albro comenzaron haciendo una lista de “sus trenzas, pollera... y sombrero de copa”, mientras otros rieron y agregaron “¡y sus vacas lecheras!”, con referencia a sus pechos (2000: 22).¹⁹³ Los pechos de la chola son sexis y en período de lactancia, como corresponde a la madre de la nación. Uriel García se entusiasmó con sus “pechos abundantes y maternos” que nutren la “raza” peruana.

La chola de García es más indígena que blanca, “con olor a chicha y con un huayno en la garganta” (citado en de la Cadena 1996: 126). La Mama Negra, con un bebé en el pecho y dos más detrás de ella, también evoca imágenes de la mujer indígena que, a menudo, es representada con un niño pegado a su pecho o atado a su espalda. También recuerda las descripciones de las mujeres del mercado hechas por los viajeros del siglo XIX. Willis Baxley escribió en 1865 que la chola de Lima “se ve cabalgando a lomo de un mulo con un bebé en sus brazos que toma su comida primitiva”, un espectáculo tan nauseabundo que “el extraño delicado no debe visitar el mercado antes del desayuno” porque la “indecencia, inmodestia e inmoralidad” de tales mujeres y niños seguramente le quitará su apetito (citado en Poole 1997: 96).

Entonces y ahora estas representaciones alternan entre lo grotesco y lo erótico. Al ver las mujeres que subían a su bus un chofer de Latacunga dijo: “Esos cholas están siempre *wawandi* [una frase quichua para una mujer con un bebé atado a su espalda], como una indígena. Sin duda es un inconveniente porque, por supuesto, usted desea penetrar a una mujer así por detrás, de pie; de lo contrario no vale la pena pero el maldito bebé se interpone en el camino”. Su compañero se echó a reír y contestó: “Ahh, solo tienes que doblarlas un poco más, eso es todo”.

En la fantasía misógina la chola está disponible para ser tomada, ya que es, evidentemente, una mujer sin virtud, ya mancillada por las experiencias sexuales

193 Véase Abercrombie (1992) sobre los pechos de la *chaskinawi*.

que produjeron un bebé pero no un marido. La Mama Negra, con su sonrisa de labios rojos y sus pechos saliendo de su ropa, hace una caricatura de estas caricaturas pero con sus grandes hombros fornidos y su risa masculina no se parece a las cholitas delicadas de Oruro.

Muchas madres solteras viven en la frontera entre la sociedad indígena y la blanca pero para Carol Smith (1996) es engañosa la noción de que son víctimas pasivas del deseo masculino. A diferencia de la ramera de la fantasía masculina, incapaz de rechazar a alguien, Smith sostuvo que las mujeres que insisten en tomar sus decisiones sexuales son rechazadas por la sociedad indígena y por la blanca — marcadas como racialmente anómalas.

Las mujeres que conocí habían sido madres por razones que poco tenían que ver con los deseos masculinos. Mi primera casera en Zumbagua, Helena, tenía dos hijos: uno de ellos era de su hermano, el otro de ella. Ella los crió juntos, como hermanos, y se preocupó por ellos sin cesar; los complejos planes financieros para su futuro y el suyo ocupaban la mayor parte de sus horas de vigilia. Su amiga Heloisa no tuvo hijos y nunca se casó. En 1991, después de que Helena se fue de la parroquia definitivamente (harta, según sus propias palabras, “del frío y los indios”), Heloisa se consoló llevando a vivir con ella a su pequeña sobrina, Nancy de Rocío, para que se convirtiera en su hija. Cuando las visité en 1991 Nancy estaba viviendo con Heloisa pero la llamaba ‘tía’; dos años más tarde la niña la llamaba ‘mami’.

Estas dos mujeres fueron madres deliberadamente porque querían hijos y permanecieron solteras porque no querían —o no necesitaban— un esposo. Esta independencia tiene sus raíces en la confianza económica, en el conocimiento de que (como las mujeres pobres de color en otros lugares de América) pueden contar con el apoyo de otras mujeres¹⁹⁴ y en un escepticismo correspondiente con respecto a los padres de sus hijos. Helena y Heloisa tuvieron sus bebés de hermanos y amantes, y poco más que eso; de hecho, ambas daban asistencia financiera sustancial a sus parientes masculinos, incluso mientras criaban a algunos de los hijos de estos hombres.

194 La estrategia de parentesco de estas mujeres se asemeja a la de las mujeres pobres de color en toda América, que ha sido llamada ‘matrifocalidad’ (*othermothering*, en inglés). Cuando Sofía Velásquez se refirió a las varias madres de su amiga Yola y a sus ‘segundas madres’, su discurso reflejó estas prácticas sociales en las que las mujeres dependen de las demás para la crianza de sus hijos. *Othermothering* es una teoría propuesta por académicas feministas latinas y negras en Estados Unidos que criticaron a los científicos sociales, especialmente a los psicólogos, por universalizar ideas sobre la maternidad que son específicas de las clases medias y altas blancas y por ignorar formas de maternidad que se encuentran entre familias negras, latinas, de clase trabajadora y no estadounidenses. *Othermothering* refiere a familias, parientes y comunidades en las que el trabajo de la maternidad se comparte entre las mujeres relacionadas, incluyendo hermanas mayores, abuelas, tías y amigas de la familia, en lugar de ser responsabilidad exclusiva de la madre biológica.

Desde entonces he visto que el mismo patrón se repite en la siguiente generación, con una sobrina joven de Heloisa que tiene un trabajo semiprofesional como auxiliar de enfermería, una rareza entre las campesinas. Cuando era adolescente la vi coquetear con muchachos blancos buenos para nada que merodeaban por Zumbagua bebiéndose las ganancias de sus madres y me pregunté si contemplaba casarse con uno de ellos. No tenía que haberme preocupado. Hoy ella es una orgullosa madre soltera que solo gasta su salario en sus dos preciosos hijos y en ella y ayuda, ocasionalmente, a sus padres y a sus hermanos menores.

Trabajo infantil

Este tipo de maternidad desafía los valores defendidos por la gente de bien y no solo porque falta un hombre en la escena. El movimiento de las mujeres y los niños entre hogares y sus relaciones dentro de ellos no se ajustan a las expectativas blancas. La facilidad con la que Helena y Heloisa asumieron la responsabilidad de los hijos de sus hermanos tiene sus raíces en los Andes rurales, donde son comunes la adopción, la acogida y los padres múltiples (Weismantel 1988 y 1995). El movimiento de Nancy de la casa de su madre a la casa de su tía es perfectamente congruente con las prácticas de los agricultores indígenas de Zumbagua.

El movimiento de un hogar a otro también es común entre las mujeres del mercado. Por ejemplo, Bárbara Faniquina, de La Paz, se alegró de salir de su casa rural. “Mi madrastra era muy abusiva”, dijo a Leslie Gill (1994: 67). “Ella siempre me estaba humillando. Mi madrina vio cómo estaba sufriendo y por eso me trajo a La Paz”. La madrina era una comerciante que visitaba con regularidad la comunidad de Faniquina después de la cosecha para comprar papas y vender productos como azúcar, arroz, jabón y aceite de cocina a los campesinos. Julia Yapita, otra mujer entrevistada por Gill, cambió de hogar varias veces. Salió de su casa para ir a La Paz a los doce años con sus primas. Luego se fue a vivir con una hermana mayor que vendía comida en la calle y tejía suéteres para los turistas. Pero ella no era feliz porque “mi hermana me mandaba mucho”. Las mujeres de la familia ayudaron de nuevo: “Mis tías, que vivían al lado... sabían de una chola... que quería una criada y me llevaron a conocerla. Usaba una pollera... y vendía salteñas. Empecé a trabajar para ella ese día” (Gill 1994: 68-69). Julia se movió entre mujeres: primas, hermanas, tías y, finalmente, una ‘chola’ que no era pariente y a quien también dejó porque no estaba satisfecha con su maltrato. A diferencia de una mujer atrapada en un entorno patriarcal ella se sintió libre para impugnar la autoridad de los adultos y para mantenerse en movimiento hasta que encontró la autonomía que buscaba.

Según los estándares de la clase media estadounidense el tratamiento que Julia recibió fue abusivo: sus parientes la trataban como una empleada, no como una niña. Pero dentro de la geografía social de los mercados esta distinción no es

muy significativa. Las madres cholas y sus hijos no habitan un mundo interior privado dedicado solo al consumo y las relaciones afectivas: en su universo social expandido el mundo interno de la casa ha sido abierto a la esfera pública del trabajo y el dinero. De hecho, si comparamos la vida familiar de la chola con la de los gays y las lesbianas en Estados Unidos podemos ver que los arreglos domésticos de las mujeres del mercado no solo desafían disposiciones heteronormativas y patriarcales de la vida familiar sino, también, supuestos de clase aún más profundos. La conocida etnografía de Kath Weston (1991) *Families we choose* (*Las familias que escogemos*), documentó las familias poco cohesionadas de jóvenes gays y lesbianas adultas que proporcionan relaciones afectivas que ya no tienen en las familias biológicas que los rechazaron. Estos lazos de parentesco ficticios se basan en el ideal burgués moderno de asociación emocional voluntaria entre adultos independientes. Las necesidades físicas básicas, ya sean sexuales o económicas, no se consideran razones adecuadas para la asociación a largo plazo y el igualitarismo perfecto es un ideal muy celebrado. Algunas de estas mujeres y hombres quieren niños pero, al igual que sus pares heterosexuales entienden que este deseo es puramente psicológico y afectivo. La aguda dependencia física de los niños se adapta torpemente a este cuadro y la noción de que pueden dar asistencia material sustancial a sus padres a través del trabajo doméstico o, incluso, comercial es completamente inimaginable.

Las mujeres del mercado son diferentes. Desesperan por tener hijos, por su trabajo tanto como por su amor, y creen que sin ellos la vida de una mujer es emocionalmente incompleta y materialmente más difícil. Las familias que escogen están basadas en la desigualdad estructural y en la interdependencia económica. Cuando Sofía Velásquez necesitó una empleada que cuidara a su madre anciana, trató de adoptar una niña pobre, a quien planeaba tratar como hija y eventual heredera —y como una criada que trabajara para ganar su sustento diario—. Del mismo modo recita con orgullo el trabajo que su hija hace para ella, encontrando en ello una manifestación material de amor:

Rocío [...] se levanta a las 4:30, se viste abrigadamente y sale a prender las estufas de queroseno y prepara la comida [...] Me levanto a las 5:00 sólo para ver lo que ha hecho. A las 6:30 empaca la comida y hace que el cargador la lleve a mi sitio de venta en la calle [...] a las 7:30 se va para la escuela (Buechler y Buechler 1996: 210-211).

Aquí la convención burguesa de la cocina como una expresión de afecto femenino se traduce en una propuesta comercial. En la experiencia de Sofía las madres e hijas no cocinan comidas íntimas, cuidadosamente hechas, para ser compartidas en un contexto aislado de la brutalidad del mundo capitalista. Producen en grandes cantidades, de una forma tan barata y eficiente como sea posible, ya que son socias de negocios que esperan obtener algún beneficio.

A finales de la década de los noventa las mujeres jóvenes de Cuenca ayudaban a las de mayor edad en relaciones de parentesco, reales o ficticias, entre madre e hija o tía y sobrina pero, también, en relaciones de empleadora y empleada, banquera y deudora, inversionista y empresaria en ciernes. Las relaciones entre mujeres mayores y jóvenes, más ricas y más pobres, eran desiguales y cariñosas. En la manera típica chola el amor (y la desigualdad) toma forma física en platos de comida que circulan entre los puestos. Las vendedoras establecidas —grandes mujeres con rollos de carne— se sientan detrás de sus montones de mercancías y ven mientras las mujeres más jóvenes y más delgadas se les acercan con platos de comida. “Por si acaso...”, ofrecen, tímidamente, las mujeres jóvenes: “Tal vez esto pueda gustarle...”. La mujer mayor acepta a regañadientes y comienza a comer mientras sus compañeras más jóvenes esperan a los clientes. En el mercado de Saquisilí en julio de 1998 vi a una comerciante próspera sentada en un taburete apartado de sus mercancías comiendo sopa de fideos. Una mujer joven la servía como si fuera una camarera, llevándole un vaso de refresco y esperando por el vaso vacío; incluso le ofreció una servilleta de papel para que se limpiara la boca y luego la recibió de regreso.

Sofía comenzó su vida de trabajo ayudando a su madre cuando era niña y luego puso su propio negocio, supervisado por su madre. En ese sentido Heloisa ha estimulado a Nancy para que haga algunas ventas por su cuenta. Cuando su tía Clarita abre la tienda de trago los sábados Nancy pone una pequeña mesa afuera, en la que pone un montón de manzanas grandes y bonitas. Se trata de un negocio pequeño, como corresponde a una vendedora joven que se acaba de establecer, pero cualquiera que camine por allí sabrá que esas exquisitas frutas, bastante caras y traídas en bus desde los cálidos valles inferiores, representan la inversión de una vieja relación cariñosa y mediada por el dinero.

La carrera de Sofía comenzó cuando su madre le dio cuarenta pesos como capital; durante su larga vida el pequeño acopio de ‘capital’ al que se refiere constantemente es como una encarnación viva de ese regalo inicial, cuidadosamente alimentado a lo largo de los años. Pero este regalo no fue desinteresado: era un préstamo que tuvo que pagar con intereses. Recordando sus incursiones iniciales en el comercio dijo con cariño y con orgullo que su madre “hizo una muy buena ganancia conmigo en esos años”. Relató arreglos financieros mutuamente beneficiosos, contenta de que pudo devolver el amor de su madre, con intereses: “Mi madre debió haber obtenido [el doble de] el capital. Hizo dinero fácil y yo también. Ibamos juntas a vender y cuando volvíamos a la casa mi madre decía: esta cantidad es tuya” (Buechler y Buechler 1996: 17-18).

Sofía no ve contradicción entre amar a un niño y usarlo como mano de obra y la expectativa de rentabilidad económica inmediata en la relación no le parece vergonzosa. Esta definición del amor maternal es discordante con la visión latina de la madre eternamente abnegada. La noción de maternidad de las vivanderas

también se desvía de las expectativas en otro aspecto: cuando las mujeres del mercado hablan de sí mismas como madres podrían fácilmente estar describiendo a los padres. Una vendedora de papas de 62 años dijo a Marisol de la Cadena: “Me he enfrentado a cualquiera que me falte al respeto [...] los he perseguido con un cuchillo en la mano [...] si me he defendido y los he insultado es por mis hijos” (1996: 131). La vendedora de papas es una mujer casada; las vendedoras solteras son aún más propensas a definir una buena madre como alguien que alimenta a sus bebés con abundante comida y leche, los defiende con palabras cortantes y con un cuchillo aún más cortante y los apoya como el progenitor masculino que no tienen ni necesitan. Pero ya sabíamos que había algo masculino en la chola.

El órgano masculino de la chola

Según Alison Spedding (2005) los campesinos bolivianos piensan de las vendedoras del mercado lo mismo que piensan de los hombres blancos: que son kharisiris potenciales. Mencionó a una infame “verdulera del mercado de Chulumani que tiene fama de ser kharisiri” (Spedding 2005; *cfr.* Orta 1997: 14-15).¹⁹⁵ Debido a que encontró muchos cuentos de mujeres kharisiris Spedding (2005) criticó a autores como Molinié (1991) porque describieron al pishtaco como “un ser cuya virilidad es muy marcada”. Pero las vendedoras del mercado muestran una virilidad muy marcada, como mujeres y como madres. Basta recordar los pantalones de Heloisa Huanotuñu, la juventud marimacha de Sofía Velásquez o la vendedora de Cusco que crió a sus hijas para que fueran ‘machas’, como ella. Las mujeres del mercado, al parecer, se han apropiado de parte del poder del miembro viril. De hecho, la chola podría parecer incluso más masculina si miráramos debajo de sus faldas.

Además de sus amplios pechos y nalgas la Mama Negra también tiene órganos reproductores masculinos. Están, por supuesto, el pene y los testículos reales que pertenecen, presumiblemente, al hombre que interpreta el papel y que nos toma el pelo mostrándonos su cuerpo corpulento, su risa profunda y sus gestos contundentes mientras maltrata el muñeco de manera que provoca la risa de la multitud. Entre los bailarines que la siguen están las ‘camisonas’, un grupo de hombres vestidos como mujeres (Naranjo *et al.* 1986: 122). Pero la Mama Negra no se detiene allí. Junto con sus frutos redondos, globos y otros objetos esféricos también se adorna con objetos de forma o asociación fálica: sus grandes bananos, sobre todo, recuerdan a Josephine Baker. En 1983 la mano que no sostenía al

195 Spedding (2005) señaló que puesto que los kharisiris se asocian, especialmente, con la ciudad altiplánica de Achacachi y sus áreas rurales circundantes los comerciantes que venden productos de esa región son inmediatamente sospechosos, al igual que cualquier comerciante de las tierras altas que va a la región baja de las yungas para vender.

bebé llevaba una enorme pistola de agua con un cañón en forma de fruta.¹⁹⁶ Con una pistola en la mano la Mama Negra es más masculina que nunca. Ella empuña un arma con la que actúa sobre las personas que están a su alrededor, como el pishtaco. Su arma (o botella) tiene forma fálica y una boquilla con la que rocía a la audiencia. Sin embargo, su herramienta no reparte muerte y castración sino algo diferente. Cuando la dirige a la multitud lo que sale es trago, la sustancia masculina que lubrica las festividades andinas.¹⁹⁷

Tomar trago es una actividad que tiene género masculino en la manera ambivalente de los Andes. En otras palabras, aunque es difícil imaginar algo que denote la masculinidad indígena con tanta fuerza como emborracharse en público estas asociaciones de género no impiden a las indígenas hacerlo también, con frecuencia y públicamente.¹⁹⁸ Cuando llegué muy borracha a una fiesta de bautizo en Zumbagua y terminé en una zanja al lado de la carretera con tres chicas adolescentes fui felicitada durante varias semanas por desconocidos. “Pensamos que era una misionera o una maestra”, dijeron con gusto, “pero luego la vimos bebiendo con las otras chicas”. Al emborracharme con otras mujeres había completado, sin darme cuenta, un rito de paso en la sociedad indígena.¹⁹⁹

Incluso entre los indígenas la libertad que tienen las mujeres para disfrutar de este tipo de comportamiento es más limitada que la del hombre. No solo beben con menos frecuencia y en cantidades más pequeñas que los hombres sino que son menos propensas a las actividades de ocio en general. Durante los descansos del trabajo agrícola usualmente los hombres se recuestan en posiciones de reposo total mientras las mujeres ‘descansan’ participando en diversas tareas pequeñas. Entre los blancos esta distinción de género es mucho más marcada: la auto-indulgencia, especialmente los ‘malos comportamientos’ como beber, jugar y gastar dinero —por no mencionar el sexo extramarital—, es tolerada en los hombres pero es imperdonable para las mujeres. El comportamiento explícitamente hedonista de la Mama Negra —su baile, su risa, su exhibicionismo de gran consumo de trago— hace

196 Estas pistolas, importadas de China, fueron juguetes populares durante ese año. Las clientas de la Mama consiguieron una como apoyo perfecto de la escena. En otros años ella llevaba un biberón grande.

197 Naranjo *et al.* informaron que mojó las caras de los espectadores con “una mezcla de agua y leche” mientras que los ‘brujos’ o chamanes rociaron (escupieron) trago, como hacen los chamanes durante las ceremonias curativas. Estas observaciones fueron hechas durante el primer día del festival, patrocinado por la iglesia. Mis notas indican trago, jocosamente llamado ‘leche de la madre’. Si los miembros de la multitud me engañaron con humor o si la Mama Negra utiliza leche el primer día y el segundo día trago hay un doble sentido de la leche/trago. La cultura chamánica y el festival andino está llenos de esos dobles sentidos: entre trago y agua bendita, humo de cigarrillo y respiración, agua bendita y orina.

198 La mejor discusión del estricto simbolismo de género y el comportamiento flexible real en la cultura indígena andina es la de Allen (1988: 67-86).

199 Los relatos sobre las borracheras como ritos de paso son una suerte de tropo en la etnografía andina (*cf.* Isbell 1978).

referencia oblicua a uno de los aspectos más llamativos de la conducta pública de las mujeres del mercado en los días ordinarios porque, como ella —y a diferencia de otras mujeres—, no dudan en complacer sus sentidos.²⁰⁰

La facilidad casual con la que las vendedoras del mercado satisfacen sus apetitos físicos y sus necesidades corporales en público es una de las características que las hace parecer masculinas. Un pequeño ejemplo es que, como los hombres latinoamericanos y las indígenas, orinan en público cuando lo necesitan, utilizando sus faldas para ocultar sus genitales.²⁰¹ Más significativa es su afición a la comida, en público y con gusto. Una lista de mis notas en Saquisilí está encabezada así: “Lo que hacen las mujeres del mercado mientras venden”; la primera entrada es: “comer” (la segunda: “cuidar a sus hijos”). Las mujeres de mayor edad, sobre todo, muestran una indulgencia procaz en los placeres físicos de la alimentación que recuerda más a *Tom Jones* que a los actuales hábitos blancos de consumo. Las vendedoras importantes comen con fruición y con un sentido del drama: chupan mangos maduros o huesos succulentos, desechan los residuos y lamen sus dedos cuando acaban. En una escena memorable que vi desde un taxi en Quito una mujer estaba pensativa en su puesto en una esquina, comiendo los sesos de la cabeza hervida de una cabra con una cuchara mientras observaba pasar a los carros y a los buses.²⁰²

200 A pesar de todas las declaraciones en la literatura sobre los apetitos eróticos de la chola nadie —incluyéndome— ha estudiado el comportamiento sexual y las actitudes de las mujeres del mercado, las empleadas de las chicherías o de cualquier otro tipo de mujeres descritas como ‘cholas’. Rob Albro (2000: 22-24) asistió a eventos folclóricos organizados en las chicherías bolivianos por los partidos políticos populistas, en los que mujeres vestidas como cholas eran animadas a actuar obscenamente: cantando canciones sucias, contando chistes verdes, bailando lascivamente y balanceándose en un columpio alto diseñado para permitir que la gente mirara debajo de sus faldas. Albro hizo muchas observaciones sobre los hombres presentes pero parece no haber hablado con las mujeres que asistieron vestidas con polleras y que participaron en el juego sexual que hizo que el evento fuera un éxito para los hombres. Solo pudo especular sobre sus motivaciones o, incluso, si de verdad eran vendedoras del mercado, como le dijeron. La reticencia de Albro —o la de las mujeres— no fue única. Sofía Velasquez fue elusiva al describir sus breves encuentros sexuales con hombres, incluso con el padre de su hija, y en sus muchas descripciones de las amistades íntimas entre mujeres no sugirió un comportamiento sexual. Heloisa y Helena no demostraron intimididad física en mi presencia; de hecho, era menos probable que se tocaran que las escolares que se toman de las manos y se abrazan constantemente o que las campesinas jóvenes a las que les gustaba, cuando se sentaban conmigo, no solo tomar mi mano o abrazarme por la cintura sino tocar mis pezones y acariciar el interior de mis muslos. Pero su rectitud era exactamente como la de las parejas de casados que conocían e hizo poco para acabar con la opinión popular de que eran amantes. Al principio me sentí intimidada por Heloisa como para hacerle preguntas íntimas y después evitó hablar sobre Helena, porque quizás la hacía infeliz, y dirigió la conversación hacia otros asuntos.

201 Por supuesto, serían las primeras en condenar la falta de baños limpios en los mercados pero las mujeres blancas evitan revelar sus funciones corporales cuando están en las mismas circunstancias.

202 Agradezco a Joyce Kohl por notar esta mujer y señalármela.

Desde hace mucho tiempo a las mujeres blancas se les ha dicho que deben frenar sus apetitos: las niñas bien educadas comían antes de ir a cenar para no parecer glotonas y algunas todavía lo hacen; para las anoréxicas era literalmente imposible comer algo en público.²⁰³ Mostrar demasiado placer al comer es visto como un acto grosero y sexualmente provocador y beber grandes cantidades de alcohol o tomar drogas recreativas es considerado como una invitación a la violación. En América Latina, sobre todo, la gratificación es una cualidad que define la masculinidad mientras la abnegación marca a la mujer virtuosa. En este contexto el estilo de alimentación de la vendedora del mercado es una apropiación aún más llamativa del privilegio masculino.

Por extensión todo el enfoque de las vendedoras hacia su trabajo está mal adaptado a su género. Se supone que las mujeres *son* mercancías: cosas bellas que un hombre desea adquirir. En consecuencia, cuando venden cosas, ya sea como empleadas de ventas, cajeras o modelos, su función es proyectar el encanto de los bienes atractivamente envasados desde sí mismas a los productos que exhiben. Deben despertar el deseo en los demás mientras rechazan el suyo: el cuerpo anormalmente delgado de la modelo proclama su abnegación. También como consumidoras las mujeres deben comprar para dar placer a los demás; si adquieren algo para ellas es solo para perfeccionar su mercantilización como objetos de belleza. En cambio, una mujer del mercado, corpulenta y bien vestida, ofrece algo más para satisfacer a sus clientes. No es una mercancía sino más bien alguien que reconoce un bocado sabroso cuando lo ve. Así actúa la Mama Negra, que exprime su pecho con un pequeño chillido de placer y luego lo da a su bebé o chorrea a la multitud con el biberón y luego toma un poco. Estas acciones borran la distinción entre dar placer y tomarlo —y entre masculino y femenino, indígena y blanco—.

La Mama Negra es un tipo radicalmente diferente de *drag queen* que las cholitas sexis de Oruro, cuyas exhibiciones femeninas están claramente destinadas para el consumo masculino. La diferencia entre estas dos *performances* está escrita en la estructura de los eventos. Los estudiantes actúan por diversión y para escandalizar a sus compañeros burgueses mientras que el hombre que interpreta a la Mama Negra es contratado para ayudar. El hecho de que sus empleadoras sean mujeres cambia la dinámica de género de manera dramática, especialmente porque estas mujeres saben cómo actuar varonilmente en una pollera.

203 Los debates con mis alumnos en clase sobre este tema me han sorprendido y consternado. Las mujeres blancas de clase media, sobre todo, a menudo describen estrategias para frenar sus apetitos antes de salir a comer cuando son invitadas, un comportamiento que muchas de sus compañeras de las minorías y de las clases trabajadoras encontraron incomprensible. Estos comportamientos 'normales' hacen más comprensibles las admisiones dolorosas de las estudiantes anoréxicas sobre su incapacidad para comer en compañía de otras personas.

A veces las mujeres del mercado de Latacunga hacen un poco de travestismo. En el Capítulo 3 las mostré en la década de los ochenta, con botas de trabajo y pantalones de hombre debajo de sus faldas y un delantal, una vestimenta rematada con aretes, gorra de béisbol y poncho indígena. Cuando contratan un hombre para que las represente y al vestirlo con ropa de mujer las vendedoras de El Salto invierten, juguetonamente, este tipo de travestismo cotidiano y también hacen referencia a su propia masculinidad.

Pero la política de las representaciones travesti (*drag*) es resbaladiza. Los hombres vestidos de mujer no necesariamente admiran el cuerpo femenino; en cambio, como los travestis estudiados por Kulick, pueden alabar la superioridad del pene y adherir a la creencia, tan profundamente arraigada como cualquier prejuicio racial, de que los genitales femeninos son repugnantes. Kulick recordó el día en que:

De repente Tina se volvió hacia mí y me gritó: “Don, ¿alguna vez has chupado una buceta [coño]?” Ella y todas los demás se echaron a reír y ella continuó, “Yo chupé una, Don, y es horrible, horrible, es horrible, Don, es horrible. Toda babosa. Realmente es una cosa muy babosa” (1993: 194).

También los hombres heterosexuales, a pesar de su deseo de penetrar la vagina, encuentran siniestros los genitales femeninos, una reacción que Freud consideró como la definición del extrañamiento: llaman a este lugar ‘*unheimlich*’, dijo, y sin embargo, es “la entrada al anterior *heim* [hogar] de todos los seres humanos”.

Al aplaudir a las mujeres del mercado por su audaz apropiación del pene es posible que haya apoyado, involuntariamente, esta denigración de las partes pudendas y, por lo tanto, que haya reinscrito la figura de la Mama Negra con un significado misógino. Al insinuar que las mujeres de pollera deben ser admiradas en la medida en que sustituyen su fisonomía sexual con un miembro masculino fantaseado este análisis se asemeja a las ideologías del mestizaje que critiqué anteriormente. Como un hombre que celebra la belleza de su amante mestiza exaltando su piel pálida, he aplaudido a la Mama Negra por su pene. Pero la conexión va más allá de una mera analogía entre la raza y el sexo. En la celebración de la Madre Negra, como en la escena de la castración en los relatos del ñakaq, cuando la raza intersecta el sexo cambia el significado de ambos.

En la negrura sin diluir de la Mama Negra podemos encontrar una respuesta feroz a la misoginia y a la fantasía sexual racista. Al rechazar tan absolutamente el atractivo casi-blanco de la chola también sugiere algo sobre el sexo de la pollera. En lugar de la mujer imaginaria del travestir (*drag*) masculinista, que promete revelar un bonito pene en vez de algo desagradable y maloliente, la mujer de pollera es una mujer fisiológica que se ha apropiado del pene para sus propios fines. Así como no encuentra necesario dejar de lado su pollera al ponerse pantalones la vendedora del mercado puede tomar un fajo de dinero en efectivo, un cuchillo o cualquier otra

herramienta fálica que necesite pero sin repudiar los órganos sexuales femeninos que le permiten ser madre. Para los agricultores pobres la masculinidad aterradora de la mujer del mercado es inseparable de su blancura pero como madre varonil proyecta una fertilidad andrógina más reminiscente de los hombres indígenas.

Su masculinidad blanca

Los relatos sobre pishtacos estimulan un análisis detallado del cuerpo masculino blanco y representan ese cuerpo como grande, poderoso y cargado de dinero y bienes. La Mama Negra también se ve grande e imponente: su cuerpo grande, montado en un caballo alto, se alza sobre sus asistentes masculinos. Pero, a diferencia de los personajes que se encuentran en otros festivales, sigue siendo humana en tamaño y proporciones. Las celebraciones de Año Nuevo incluyen efigies humanas (a menudo de políticos) que desfilan por las calles y después son quemadas; pueden ser más grandes que el tamaño natural. La provincia de Cotopaxi es conocida por su festival de la cosecha, el Corpus Christi, cuando los famosos danzantes aparecen con sus trajes resplandecientes. Llevan tocados enormes y paneles planos sobre las piernas y el torso. Cada superficie está cubierta con papel de oro e incrustada con espejos, joyas de fantasía y pedazos de vidrio roto que refractan la luz, deslumbrando a los espectadores mientras los danzantes realizan sus danzas lentas y giratorias (Weismantel 1997b; Cerny, Seriff y Taylor 1996).²⁰⁴ Este traje oscurece y altera la forma humana: sustituye sus contornos redondos con rectángulos y aplanar su tridimensionalidad en dos planos, delantero y trasero. En cambio, el cuerpo del actor ofrece el marco básico para el traje de la Mama Negra; ella es solo un hombre vestido como una mujer muy grande (y muy negra).

La Mama Negra se parece a las vendedoras del mercado porque ellas también tienen cuerpos grandes. Sus piernas, brazos y espaldas son fuertes y musculosos, acostumbrados a transportar bultos de papas, cadáveres de animales y hornillas. Pero nadie las llamaría 'atléticas': tienden a ser redondas y carnosas. Henry Shukman dijo con asco que "son invariablemente regordetas y caminan por ahí con sus faldas abullonadas" (1989: 32). En un tono más analítico los Buechler señalaron que la obesidad es "el sello tradicional de la chola exitosa" (1996: 224). La carne abundante de las mujeres del mercado es una señal de que comen bien, a diferencia de los pobres, y de que, a diferencia de las mujeres del campo, comen mucha carne, alimentos fritos y cosas azucaradas. Otras mujeres de la ciudad comen sus comidas en casa pero las vendedoras compran las suyas en los restaurantes o en los mercados (también, de acuerdo con el relato de Sofía, beben como hombres). Como Sofía dijo, presumidamente, sobre su hija "A Rocío y a mí nos gusta comer salchipapas;

204 Existe una rica literatura sobre los rituales de Corpus Christi en los Andes en términos más generales, especialmente en el Perú colonial (*cfr.* Dean 1999).

por eso Rocío es gorda” (Buechler y Buechler 1996: 204). Las salchipapas (pequeños montículos grasientos de papas y salchichas fritas envueltos en papel encerado) son la comida de la calle por excelencia y son bastante caras.²⁰⁵

El resultado de esa dieta, como se puede ver en la fotografía de Martín Chambi de las mujeres que toman chicha, es una presencia física imponente. En el Capítulo 5 describí las manifestaciones materiales de la blancura —botas y documentos, cámaras y carros— como herramientas con un valor instrumental pero, también, como posesiones que señalan el estatus y la identidad. Lo mismo sucede con las mujeres del mercado, a quienes resulta útil ser grandes. Seligmann observó que las vendedoras “ocupan un espacio crucial” en los mercados al aire libre llenos de gente, lo que obliga a los transeúntes a darles mucho espacio simplemente por la forma como se sientan (Seligmann 1993: 194). En *Los ríos profundos* las vendedoras usan sus grandes cuerpos para hacer espacio durante las protestas políticas, tal como lo hacen en la plaza de mercado: “La multitud hizo campo [...] Las mujeres mayores, que eran también las mas gordas, como las dueñas de las chicherías, formaron una especie de primera fila, a la izquierda y derecha de la cabecilla” (Arguedas 1958: 139).

Las mujeres con polleras, al igual que la Mama Negra, aumentan su ya notable volumen con un montón de ropa. Las extremidades y el torso están cubiertos por capas de faldas y delantales pesados y recogidos; como puede verse en la fotografía de Chambi estos tejidos tienen peso y sustancia. Arguedas también retrató una monumentalidad que era, a la vez, indumentaria y corporal: doña Felipa, la lideresa de las mujeres que protestan en *Los ríos profundos*:

La mujer que ocupaba el arco de la torre era una chichera famosa; su cuerpo gordo cerraba completamente el arco; su monillo azul, adornado de cintas de terciopelo y de piñes, era de seda, y relucía. La cinta del sombrero brillaba, aún en la sombra; era de raso y parecía en alto relieve sobre el albayalde blanquísimo del sombrero recién pintado. La mujer tenía cara ancha, toda picada de viruelas; su busto gordo, levantado como una trinchera, se movía; era visible, desde lejos, su ritmo de fuelle, a causa de la respiración honda.

205 Las salchipapas son menos rústicas que las habas cocidas, los chochos o el maíz tostado, bocadillos que la gente hace en su casa y que no requieren aceites caros. Mientras otros alimentos fritos, como la masa dulce de pan frito o los famosos *llapingachos* de Latacunga (una torta de papa y queso), son preparados por las mujeres en enormes sartenes en hornillas de carbón las salchipapas se hacen en freidoras fabricadas especialmente y montadas en carritos. A menudo son vendidas por hombres, a diferencia de otros alimentos. Por eso Sofía se presenta a sí misma y a su hija como mujeres que son atendidas, regularmente, por personas del sexo masculino.

Como respuesta a las exhortaciones de Felipa las mujeres del mercado dejan las plazas y las tabernas donde habitualmente trabajan y descienden al espacio masculino de la plaza principal, donde aplastan los femeninos macizos de flores que decoran sus periferias. Se dice que los zapatos, chales y aretes de las mujeres, así como sus voces y sus cuerpos, tienen un poder destructivo usualmente asociado con los uniformados:

[...] una gran multitud de mujeres vociferaba, extiéndose desde el atrio de la iglesia hasta más allá del centro de la plaza. Todas llevaban mantas de Castilla y sombreros de paja [...] No se veían hombres. Con los pies descalzos o con los botines altos, de taco, las mujeres aplastaban las flores endebles del “parque”, tronchaban los rosales, los geranios, las plantas de lirios y violetas. Gritaban todas en quechua (Arguedas 1958: 137).

El cuerpo sexuado y la ropa con sentido de género son indistinguibles: los pies desnudos de las mujeres causan el mismo daño que sus botas y el olor del sudor que exuda sus cuerpos golpea a los espectadores con la misma fuerza que el brillo metálico de sus aretes.

En 1983 las vendedoras de El Salto caminaron por la ruta del desfile junto a la Mama Negra, vestidas con sus mejores polleras. Unas pocas fueron acompañadas por sus maridos, hermanos o hijos; muchas más marcharon en parejas o tríos de madres e hijas, hermanas o socias; otras fueron solas (no todas las mujeres eran de El Salto o de Latacunga: una gran falange de mujeres marchó detrás de una pancarta que las anunció como ‘comerciantes de los mercados de Pichincha’).²⁰⁶ Causaron impresión: mis notas las describen con tanto detalle como a los bailarines disfrazados. Eran robustas, seguras de sí mismas y llevaban un montón de ropa.

A diferencia de la exuberante Mama Negra las vendedoras caminaron con bastante rigidez, con los brazos a los lados, lanzando miradas dignas a las multitudes de cada lado. Se veían contentas y seguras de sí mismas y, ¿por qué no? Su aparición en la compañía de los bailarines juguetones anunció que se trataba de las comerciantes de frutas y verduras y comestibles más ricas y conocidas de la ciudad. Aunque la atención de la multitud se centró en las figuras disfrazadas todo el mundo sabía que estas mujeres habían pagado por el grupo.

Las grandes vendedoras manifiestan su éxito material todos los días mediante su gran presencia física. No solo están bien alimentadas en una región donde muchos no lo están sino que su ropa representa una inversión sustancial. Hoy en día solo las vendedoras más prósperas —como Sofía, que tenía 12 polleras

206 Pichincha, la provincia más rica de las tierras altas (su capital, Quito, también es la capital de Ecuador), está directamente al norte de Cotopaxi (su capital es Latacunga), una de las provincias más pobres.

de alta calidad antes de hacer el cambio desde la condición *de vestido*— pueden permitirse vestir como cholas ‘verdaderas’. Según Sofía:

Ni siquiera la señora Judith [Buechler] debe gastar tanto dinero en ropa. Las mejores polleras cuestan dos mil pesos (USD\$ 100) y una manta de vicuña cuesta mil ochocientos pesos (USD\$ 90). Eso suma tres mil ochocientos pesos.... Un sombrero borsalino cuesta mil quinientos pesos (USD\$ 75), lo que suma, digamos, cinco mil pesos (USD\$ 250).

Después vienen los aretes. Me hicieron un par por tres mil pesos (USD\$ 150). Ahora, mientras que un par de zapatos de calle cuesta sólo 120 pesos (USD\$ 6) o algo así un par de zapatos de mejor calidad cuesta 350 pesos (USD\$ 17.50)... Me imagino que para vestir bien una mujer tiene que gastar entre dieciocho mil (USD\$ 900) y veinte mil pesos (USD\$ 1000) o tal vez quince mil (USD\$ 750). En contraste, una mujer de vestido no gasta tanto... sólo quinientos pesos (USD\$ 25) (Buechler y Buechler 1996: 173-175).

Vestir de esta manera es la capacidad de acumular riqueza. Las mujeres del mercado almacenan su riqueza en sus cuerpos en forma de zapatos, ropa y joyas —y en grasa y dientes de oro—. Cuando cumplió quince años, con la ayuda de su madre, Sofía invirtió algunas de sus ganancias acumuladas en que le pusieran sus dientes delanteros “bordeados de oro” (Buechler y Buechler 1996:19). En Cuenca vimos mujeres con inserciones de oro en sus dientes delanteros, incluyendo una hermosa campesina joven que vendía en el mercado de forma ilegal, sin un puesto formal, pero que, no obstante, había ganado suficiente para tener una centellante estrella de oro en el centro de cada incisivo. Como sucede con los blancos, entonces, no existe límite entre el cuerpo de la chola y sus posesiones. Las mujeres del mercado y sus compañeras reconocen este hecho cuando utilizan la expresión ‘una mujer de pollera’: una prenda de vestir describe, metonímicamente, a una persona.

Esta forma chola de acumulación desconcierta a las clases medias. En años posteriores Sofía aprendió a aplicar, con éxito, a los préstamos de desarrollo destinados a ayudar a los pobres; ella rió de los hombres jóvenes que la interrogaron sobre si tenía una cuenta bancaria. Fueron incapaces de reconocer la riqueza que llevó al banco (sus dientes con borde de oro, los aretes en sus lóbulos de sus orejas y los valiosos chales y faldas dispuestos alrededor de su amplio torso), que la hubiera descalificado para el préstamo si la hubieran reconocido (Buechler y Buechler 1996: 110).

En Bolivia una chola ‘auténtica’ (no una campesina joven que imita su estilo ni una ‘chola chota’, una ‘casi chola’, que carece de los medios económicos para reunir todo el vestuario) es una vista impresionante. Físicamente grande y visualmente llamativa se anuncia como una persona con plata, un mensaje que no deja indiferente a sus compañeras. Como dice Sofía “Cuando las veo [a las cholas] con sus trajes me quedo con la boca abierta porque sé lo que cuestan” (Buechler y Buechler 1996: 175).

Si Sofía está impresionada los campesinos quedan absolutamente deslumbrados —e intimidados—. Andrew Orta recordó una conversación que tuvo con un campesino aymara que estaba carneando una oveja:

Mientras yo hacía mis preguntas interminables sobre la grasa él levantó la *lliklla*, la membrana de grasa que recubre el estómago. Comentó sobre los patrones evidentes en la *lliklla*, donde gruesos parches de grasa formaban figuras que se destacaban contra el fondo más delgado y translúcido de la membrana. La *lliklla*, dijo, parece exactamente como los costosos chales bordados de las “señoritas” en La Paz. Me parece que no se refería a las bolivianas blancas de clase alta [...] sino, más bien, a las “cholas”: una clase de mujeres aymaras exitosas y poderosas que reside en La Paz. Entre los aspectos más llamativos de la chola paiceña está [...] su muy caro [...] atuendo compuesto de faldas, blusas bordadas, suéteres y chales [...] finos sombreros de derbi, aretes con incrustaciones de joyas y zapatos [...] Desde el punto de vista de los campesinos (cuyas experiencias de migrantes en La Paz a menudo implican trabajar como cargadores para las cholas) estas mujeres son muy poderosas. También son sexualizadas [...] Estas diversas potencias están encarnadas en sus vestidos y no es de extrañar que mi informante las vea como cubiertas de grasa (Orta 1996: 15-16).

Tampoco extraña que los campesinos sospechen que esas mujeres los roban usando poderes sobrenaturales, incluso siendo kharisiris. Un cuerpo envuelto en una capa de grasa obtenida por medio de la carnicería es una imagen que hace pensar, inmediatamente, en las actividades nocturnas del pishtaco; por lo tanto, asimila la riqueza encarnada por estas mujeres a las ganancias mal habidas del espanto.

Si los blancos disfrutan pensando en la chola como una fresca fruta madura del país los indígenas asocian su gran cuerpo más rápidamente con un aterrador fajo grande de billetes. Las vendedoras del mercado, al igual que los conductores de buses, son conocidas por llevar enormes cantidades de dinero. Cuando empecé a viajar en los Andes me asombraron estos grandes fajos de billetes, la mayor parte en pequeñas denominaciones. Sin embargo, en poco tiempo comencé a acumular uno parecido.

El dinero tiene sus propias reglas en el mercado de frutas y verduras. El dinero en efectivo no puede darse por sentado como un medio de intercambio porque es un bien escaso (Mayer 1971). Nadie está dispuesto a cambiar a un extraño: si usted quiere comprar una pequeña cantidad de bananos en una ciudad extraña es mejor que tenga una cantidad pequeña de cambio en su mano. Los billetes de denominaciones grandes son inútiles, incluso peligrosos. Cuando la gente de Zumbagua me pedía un préstamo quedaba horrorizada si trataba de darle un billete de mil sucres (unos cinco dólares de la época). “Cambie esto para mí cuando vaya a la ciudad, ¿puede?”, pedían. “No puedo dejar que nadie me vea con un billete tan grande”. Sin embargo, el cambio pequeño trae otros peligros. Puesto

que el gobierno no recoje el dinero usado los mercados se inundan con billetes rotos y descoloridos que todos tratan de meter a los demás en un juego constante de sillas musicales monetarias.²⁰⁷ Se necesitan pocas experiencias con mujeres que cambian de mala gana y luego entregan billetes pequeños tan sucios y dañados que ni siquiera un mendigo los aceptaría para comenzar a apreciar el valor de tener una gran cantidad de dinero de buena calidad en todas las denominaciones.

Las vendedoras de poca monta no solo tienen pocas mercancías sino poco efectivo. Las mujeres jóvenes tienen que pedir a sus familiares mayores que les cambien los billetes grandes y, a menudo, reciben menos cantidad a cambio. El fajo grande de dinero en efectivo que llevan las mujeres mayores es un símbolo poderoso porque indica una vendedora suficientemente exitosa que no tiene que buscar en sus ganancias diarias para comprar la cena o pagar el bus. También es una herramienta de su negocio: ella puede hacer su propio cambio y ganar un poco de dinero al cambiar para las demás.

Las interacciones que se producen entre las vendedoras grandes y pequeñas con relación a los billetes crean pequeños dramas irresistibles. La mujer más joven se acerca vacilante, mostrando el billete grande que le acaba de dar un cliente; a pesar de su deferencia ella tiene prisa porque teme que el comprador vaya a otra parte. La mujer mayor no tiene esa presión: baja su plato de comida con calma, deja su conversación con otra vendedora o parece despertar de una siesta momentánea. Finalmente cede, saca su fajo de dinero de debajo de la falda y da el cambio solicitado. El cliente y la vendedora miran con cierta ansiedad, temerosos de que esté sacando los billetes más viejos y gastados. A veces la acción tiene lugar en un solo puesto, donde una vendedora mayor emplea ayudantes más jóvenes. Ellas se paran y venden mientras que la mujer mayor permanece sentada y mira, moviéndose hacia adelante si tiene que saludar a un cliente conocido, escuchar algún chisme —o dar cambio—.

Cuando los comerciantes van al campo a comprar bienes campesinos el efecto de estos gordos fajos de dinero en efectivo es aún mayor. El dinero puede permanecer oculto hasta que se completa la transacción; solo entonces hace una breve aparición ante los ojos fascinados del agricultor. Durante una negociación difícil puede ser mostrado antes, despertando el apetito del vendedor. Al final el vendedor mira sin parpadear mientras cada billete es sacado y contado pero el pago es pequeño y el tamaño del rollo parece intacto mientras desaparece, de nuevo, en la ropa del comprador.

207 Los países andinos, a diferencia de Estados Unidos, producen muchos billetes en denominaciones pequeñas, equivalentes a las monedas de un centavo, de cinco centavos y de diez centavos.

El simbolismo sexual de esta escena es difícil de evitar, al igual que el de la herramienta del pishtaco. Cuando Sofía contó que fue robada en un bus en la ciudad jugó con la elisión entre este alijo de dinero oculto y los genitales. “El otro día había un tipo que me empujó y me levantó la falda. ‘¿Qué le pasa?’, le pregunté. Pero siguió haciéndolo, hasta dejarme desnuda debajo”. Cuando se dio cuenta de que el tipo quería su dinero ya era demasiado tarde; se había ido con su fajo de billetes y con el del conductor (Buechler y Buechler 1996: 91). Él sabía que ella llevaba un fajo grande, señaló, porque “Había olido el olor del dinero”. El dinero viejo y manoseado que estaba debajo de su falda había soltado su olor distintivo de tinta y papel en descomposición, aceites de piel humana y suciedad.

Por supuesto el tipo pudo haber levantado su pollera simplemente porque ella luce como la vendedora rica que es. El pishtaco esconde un arma bajo su ropa o la cuelga de su cinturón. Las descripciones de los trajes de las cholas a menudo mencionan algo que se lleva en una posición similar. Pero lo que se esconde debajo de las capas de faldas voluminosas, invisible pero conocido por todos, no es un arma, un banano o una botella de alcohol sino dinero. Según Seligmann mientras las vendedoras de Cusco caminan por el mercado uno puede ver los “monederos abultando debajo de sus faldas” (1989: 703).

El monedero hace un falo apropiado para estas mujeres ya que es la fuente de su poder. El fajo que se esconde bajo la pollera fascina a los campesinos porque lo envidian y porque reconocen en él la razón por la cual la mujer del mercado puede tratar a los demás como indios. Su fajo de billetes no solo permite su comportamiento explotador; también lo motiva. Ella necesita proteger su dinero para mantenerlo intacto y para hacerlo crecer, incluso a expensas de otros.

Este falo, como el pishtaco, tiene un sexo y una raza. Las vendedoras exitosas convierten cada intercambio en otra capa en sus fajos de billetes; al hacerlo construyen una identidad blanca en ellos. Sus interacciones son como las que describió Colloredo-Mansfeld, quien señaló que la raza se hace visible cada vez que un indígena “pone unos billetes sucios en la mano muy limpia de un comerciante blanco-mestizo”. La mujer del mercado al aire libre puede apoderarse de esos billetes indígenas con mayor facilidad que los tenderos pero a medida que el fajo escondido bajo sus faldas crece también lo hace la percepción de ella como extranjera racial —incluso como pishtaco—. Los indígenas ven en sus ganancias acumuladas el registro de su explotación en el pasado y un signo visible de su voluntad de engañarlos de nuevo.

Su masculinidad indígena

Desde la perspectiva de los blancos, sin embargo, este gran rollo de dinero no impresiona. Luce vulgar, incluso risible. La verdadera riqueza —del tipo que puede

derribar un presidente, un barrio o un bosque— es invisible; no se puede ver ni tocar pero se siente, tranquilamente, en un banco, generando interés o flujos que no pueden ser observados entre corporaciones y agencias transnacionales.

Lo mismo sucede con los cuerpos. Los banqueros y los inversionistas, los sirvientes del capital, atraen a los clientes por su discreción, que sugiere un cierto tipo de poder. Sin embargo, las mujeres del mercado utilizan su presencia física y sus voces, sus enormes capas de faldas y sus imponentes sombreros altos para llamar la atención y atraer clientes. Irónicamente, su grandeza y ferocidad son requeridas por su vulnerabilidad: deben valerse por sí mismas en las calles peligrosas y llenas de gente y son siempre susceptibles de robo o asalto. El dinero abundante nunca tiene que correr esos riesgos. Cada banco y edificio comercial en los Andes es custodiado por un joven aburrido y mal encarado con uniforme, con sus botas brillantes demasiado pesadas y su mano inquieta sobre su arma. Su rostro es negro o indígena, a diferencia de las personas a las que sirve: ‘los de las oficinas’, recuerdo, es una definición de la palabra ‘blanco’ en Cotopaxi.

Desde la perspectiva de los productores campesinos y de los desesperadamente pobres o, incluso, de las clases medias situadas precariamente las vendedoras establecidas lucen grandes y prósperas, envueltas en grasa, para usar la feliz expresión de Orta. Pero su posición financiera es intrínsecamente insegura. Sofía recordó muchas ocasiones durante las cuales su precioso ‘capital’ —el dinero que reinvierte en nuevas mercancías— desaparecía debido a la inflación, la mala suerte o un enfrentamiento con la policía. Incluso las mujeres más exitosas son vulnerables a los descensos bruscos en su fortuna, cuando la grasa se derrite en sus cuerpos. La economía en la que operan las consume casi tan fácilmente como a los indígenas. Las economías inestables de las décadas de los ochenta y noventa obligaron a la mayoría de las mujeres a empeñar sus joyas y sus sombreros; las poderosas polleras fueron vendidas a una tienda para turistas y reemplazadas por sudaderas y gorras de béisbol. Las vendedoras de frutas y verduras no tienen la riqueza consolidada o las capas de protecciones legales y políticas que protegen a la élite, como clase, de las pérdidas catastróficas. Tampoco tienen la sensación de privilegio inalienable que pertenece a los que son muy blancos e incuestionablemente masculinos.

Según Sofía a mediados de la década de los setenta el presidente boliviano Banzer dijo en la televisión que:

[...] ya no quería ver mujeres con vestidos de cholas [...] Sentía que gastaban demasiado en sus trajes, que tenían demasiado dinero y que no sabía de dónde estaban recibiendo todo ese dinero. Por eso declaró la guerra a las vendedoras, usando la policía (Buechler y Buechler 1996: 174-175).

Al igual que los empresarios otavaleños que se cree son traficantes de drogas las cholas que tienen éxito en la acumulación de riqueza visible son percibidas como delincuentes o chupasangres: su raza hace que sus ganancias sean ilegítimas. La relación de las vendedoras con el dinero no es ilegal pero es fundamentalmente diferente de la de los blancos —y más primitiva—.

En el mundo blanco los tipos más poderosos de dinero ya no tienen forma material. Las mayores transacciones se realizan por vía electrónica y lo que se mueve es solo un código. Este dinero carece de cuerpo y circunnavega el mundo a una velocidad vertiginosa. Para Sofía, por el contrario, el dinero es una carga: pesada y torpe, es difícil de ocultar de los ladrones no solo por su tamaño sino también debido a su olor. Durante el período de hiperinflación en Bolivia Sofía se quejaba de las dificultades: “Las envuelvo [las pilas de billetes devaluados] con este paño para transportar y con estos trapos [...] Cuando voy donde doña Betsa y ella me paga... me da unos atados así de grandes. Tengo que envolverlos con cuidado y tomar un taxi” (Buechler y Buechler 1996: 91).

De la misma manera la presencia física del dinero también proporciona placer material y aún estético. En el festival de la Mama Negra y en el Paso del Niño de Cuenca, las vendedoras del mercado invitan al público a disfrutar mirando dinero y comida. Para el Retorno de la Mama Negra y más aún para el famoso Paso del Niño de Cuenca las vivanderas construyen enormes ‘castillos’ de comida, bebida y dinero que se llevan por la ruta del desfile. Estas elaboradas representaciones geométricas incluyen pollos asados enteros con sus patas y picos extendidos en salientes decorativas; encima de ellos hay capas de frutas. El conjunto está adornado con botellas de licor, con guirnaldas de coloridos paquetes de chicles, aderezado con dinero y banderas ecuatorianas, y rematado con formaciones de estrellas fugaces compuestas, enteramente, de cuyes asados, con sus pequeñas patas con garras curvadas y sus bocas abiertas en muecas maníacas. Las construcciones más grandes están montadas en camiones; vi una rematada por un cerdo asado entero levantado en posición vertical sobre un poste, con la boca rellena de billetes. Justo debajo había cuyes empalados en un palo horizontal, del cual colgaba una cortina hecha de largas cadenas de paquetes de galletas y dulces intercalados con chumbes.

Había mujeres de todas las edades; algunas eran niñas de cinco o seis años que llevaban exhibiciones en miniatura. Las mujeres jóvenes del mercado llevaban grandes bandejas de lata encima de sus sombreros; bananos y cigarrillos, pollos y banderas, botellas de cerveza y piñas bailaban, desenfrenadamente, encima de sus cabezas evocando a Carmen Miranda de una forma que desmentía sus anchas figuras, sus posturas rígidas y sus caras solemnes.²⁰⁸ Las mujeres mayores

208 De hecho, sus disfraces están inspirados en las vendedoras de los mercados de la región afro-brasileña de Bahía.

contrataban cargadores para que les llevaran sus invenciones mientras marchaban al lado. Algunas de ellas eran construcciones verticales: postes altos con pollos asados que tenían dinero o cigarrillos en la boca, sus cuerpos envueltos con textiles, pancartas y banderas; cadenas de caramelos brillantes y bolas de hojas de guayusa fueron clavadas como decoraciones del conjunto. Otros diseños eran horizontales, con botellas de trago, montones de frutas y platos de carne, ricamente adornados y clavados en mesas llevadas en alto por hombres sudorosos. Las caras y torsos de los cargadores, a diferencia de los cuerpos muy visibles de las mujeres, estaban oscurecidos por manteles, guirnaldas y decoraciones. Las mesas sobrecargadas, gimiendo con comida, parecían tener piernas para marchar por su propia voluntad en el desfile junto a su amante.



Fotografía 15. Niños disfrazados en una carroza adornada con galletas, dulces, botellas de salsa de tomate, atún enlatado, ron, vino dulce, ají, piñas y animales de peluche para el desfile Paso del Niño. Cuenca, Ecuador, 1997. Foto de la autora.

Esta exhibición rabelesiana de abundancia, no abastecida con alimentos cotidianos, como papas y fideos —los alimentos básicos de la dieta de las tierras altas y el grueso de las ventas del mercado— sino, más bien, con licores, cigarrillos, carnes asadas, dulces y dinero es una manifestación física de la riqueza, como los cuerpos voluminosos de las mujeres del mercado. De hecho, todos esos cuerpos de animales

en exhibición, brillantes por la grasa y envueltos en ropa, hacen la analogía con una literalidad alarmante. Esta noción de los comestibles como riqueza, como el deseo por tener ropa que funciona como una inversión real de capital en lugar de una sencilla exhibición de consumo conspicuo, parece ser una concepción ingenua y anticuada que revela a las mujeres del mercado como campesinas, mal equipadas para funcionar en la plaza de mercado moderna. Incluso los billetes y las monedas que decoran las exhibiciones son demasiado vulgares. A los turistas les divierte y fascina la exhibición de riqueza de las vendedoras porque para ellos solo revela su pobreza —y su falta de blancura—. ¿Quién sino un pobre indígena podría pensar que una pila de monedas, un cartón de cigarrillos, una caja de chicles —o, incluso, cientos de ellos— constituyen riqueza?

Incluso sin estas exhibiciones la fiesta de las mujeres del mercado tiene un carácter muy indígena: entre los bailarines hay figuras disfrazadas, que los antropólogos conocen desde hace mucho por los festivales campesinos. El desfile comienza con los *curiquingues*, es decir, pájaros de las tierras altas, a menudo representados en rituales y canciones y aquí interpretados por ‘bailarines felices’ vestidos con penachos de papel. Luego siguen el Ángel de la Estrella y el Embajador (niños vestidos de blanco montados a caballo, recitando poemas de alabanza a la Virgen), al lado de la Mama Negra y sus dos asistentes. A continuación de ella van ‘las cholas’, una comparsa de baile compuesta por hombres y mujeres, todos vestidos idénticamente como mujeres; siguen los yumbos o ‘hombres salvajes’ y, por último, un par de hombres llamados *huacos*, a quienes los académicos ecuatorianos identifican como ‘brujos’, chamanes.²⁰⁹

Como recién llegada yo no sabía los nombres de las figuras disfrazadas que estaba viendo pero reconocí las actividades chamánicas de los *huacos*, que se asemejaban a las descripciones que había leído en viejos libros. Garabateé una descripción:

Un par bailó por separado... dos hombres con máscaras blancas, pintados con rayas y manchas (después vi más de ellos, seis en un grupo). Tenían bastones en una mano y cráneos de venados con cuernos en la otra, todos pintados de blanco, con barras de colores y filas de puntos. Vestían pantalones de encaje de las rodillas para abajo y chales de mujer atados con pulcritud en los hombros [...] Tenían grandes tableros con todo tipo de cosas cosidas o fijadas en ellos y un montón de flores de papel puestas encima de todo lo demás [...] Silbaron y golpearon la cabeza de venado y el bastón. Bailaron juntos en un círculo, de arriba a abajo y agitando los cráneos y los bastones. Después alcanzaron a una madre lactante —en el acto de lactar— con otro bebé agarrado de su falda y empezaron a bailar

209 La información sobre estas figuras proviene de Naranjo *et al.* (1986). Sobre el bailarín yumbo véase a Salomon (1981b).

delante de ella, honrándola/amenazándola con el bastón y el cráneo y cantando “A ja ja, a ja ja” mientras empujaban el bastón y el cráneo hacia adelante. Después eligieron a un niño pequeño. El padre del niño no quería pero la multitud le dijo “deje que lo soplen” [...] el niño se agachó aterrorizado mientras que su padre lo tendía hacia los bailarines, sin dejarlo escapar —pero también consolándolo— mientras se repetía todo este asunto de empujar hacia adelante mientras se cantaba. Después lo hicieron con un recipiente de cinco galones de una mujer del mercado (no pude ver el contenido) —ella estaba encantada, sonriendo—. Luego la banda militar, justo detrás, decidió empezar a tocar de nuevo y los dos volvieron sólo a bailar.²¹⁰

Estos bailarines representan una indianidad mágica y no domesticada que camina por el límite entre animal y humano, hombre y mujer, sagrado y profano. Silban y gruñen, aterradores y fertilizantes, incapaces de hablar como humanos pero poseídos por el poder del chamán de soplar el bienestar y la abundancia en las personas y las cosas. Estos hombres van arropados con chales de mujeres y usan como herramientas un bastón y el cráneo de un animal salvaje; representan una noción indígena del poder ajena a la sociedad capitalista. Convocan un viento fertilizador que solo emana de los lugares denigrados por los blancos de América del Sur como fuente de la pobreza de sus países: los cuerpos de las mujeres indígenas y de los animales salvajes y un paisaje montañoso y tropical.

Las élites de Latacunga se han apresurado a eliminar estos tipos de jugadores de su versión del festival: incapaces de blanquear a la famosa Mama Negra la han rodeado de comparsas de cholitas blancas bailadoras, como las del Carnaval de Oruro, y han enviado a los indígenas de regreso a sus hogares. Las mujeres del mercado, por el contrario, están a gusto con los bailarines chamánicos, a quienes invitan cada año. De hecho, muchos de los símbolos asociados con la Mama Negra —y con las mujeres del mercado— son más indígenas que blancos. El monedero es su falo blanco pero la masculinidad de la pollera también tiene una dimensión indígena. Los hombres con los huacos prestan atención a una madre lactante, a un niño en brazos de su padre y al balde del vendedor de bebida; estos también son los lugares donde las mujeres del mercado cuentan su riqueza y en esto se parecen a los indígenas, no a los hombres blancos, porque en términos indígenas un hombre demuestra su virilidad no por su grueso fajo de dinero sino por su grasa y por sus niños sanos.

La Mama Negra dota a las mujeres del mercado con un poco de esa virilidad indígena, pues no solo tiene doble género y doble sexo sino, que también, es

210 Estas palabras son casi literales de mis notas de campo, ligeramente editadas por gramática y coherencia.

doblemente reproductiva. Sus muchos apéndices sugieren órganos masculinos y femeninos pero, también, promueven una confusión entre los dos. Si la incongruencia entre la ropa y el cuerpo nos invita a imaginar el pene debajo de las faldas de la Mama Negra el biberón que chorrea y la pistola llena con leche llaman la atención sobre sus senos –y les confiere una cierta ambigüedad sexual–. En una mano sostiene un tubo con el que rocía la multitud; con la otra presiona su pequeño bebé de plástico contra su enorme pecho, como si le diera leche. Sus dos manos, una sosteniendo un seno y la otra su herramienta masculina, ambas inundadas con líquido para beber, condensan el significado de los senos, del pene y de los ‘huevos’ (testículos) y sugieren que los órganos reproductivos de las mujeres y de los hombres producen la misma sustancia fecundante.²¹¹

La Mama Negra no se asemeja a un sujeto neutro reproductivo, como el *berdache* de los indígenas norteamericanos; se asemeja al andrógino de Platón, la criatura auto-fertilizante con órganos masculinos y femeninos generativos. En estas capacidades reproductivas andróginas la Mama Negra imita las capacidades auto-fertilizantes que las mujeres del mercado reclaman para sí mismas. Las madres solteras no solo son comunes sino que las vendedoras hablan de tener bebés como si los hombres fueran innecesarios en la tarea. Cuando Linda Seligmann, que entonces era soltera, estaba haciendo trabajo de campo entre las placeras de Cusco no la instaron a que se casara sino a que “tuviera hijos, independientemente de si tenía o no tenía un hombre en mi vida” (Seligman 1995). Quedaron desconcertadas cuando les contó de mujeres solteras en Estados Unidos que querían tener hijos pero no lo hacían porque no tenían parejas masculinas. Heloisa y Helena se convirtieron en madres sin tener pareja masculina visible. Helena, al igual que la empleada doméstica que mencioné en el Capítulo 4, nunca mencionó al padre biológico de su hijo. Se hizo responsable del niño de una manera absoluta, como si hubiera surgido espontáneamente de su cuerpo en un acto de auto-reproducción.

La maternidad excesiva y enfática de la Mama Negra plantea un problema interesante a la investigación antropológica de los ‘terceros sexos’ o ‘terceros géneros’.²¹² Las mujeres andinas del mercado no se sientan fácilmente en este panteón, a pesar de que viven en un mundo público y homosocial y se visten y actúan de maneras que las hacen reconocibles como un género aparte de otras mujeres. No son imágenes especulares de figuras masculinas conocidas, como el *berdache* o el *mahu* polinésico, y hay pocas mujeres con las que se pueden comparar porque la búsqueda intercultural del fenómeno del tercer sexo/tercer género ha encontrado pocos ejemplos de mujeres biológicas. La pregunta que

211 La idea de que estas dos sustancias son equivalentes es generalizada en las sociedades tribales y ha sido documentada, en varias ocasiones, en la literatura antropológica, especialmente sobre Oceanía.

212 Para una visión de conjunto de la literatura sobre terceros sexos y terceros géneros véase a Herdt (1994); para una crítica de esas nociones véase a Kulick (1996: 226-230).

surge de esta pobre equivalencia es si el problema tiene que ver con las cholas o con definiciones machistas inadvertidas que hacen que el travestismo –y hasta la sexualidad– de las mujeres con bebés sea invisible.

Las mujeres del mercado se parecen a los *berdaches*, hasta cierto punto. En términos sexuales los *berdaches* disfrutaban de algunas libertades: podían tener muchas amantes o convertirse en la esposa de otro hombre; hay pocos reportes de matrimonio con una mujer.²¹³ En términos de ocupación hacían el trabajo de las mujeres y, en ocasiones, el de los hombres. Según lo descrito por escritores homosexuales contemporáneos los *berdaches* parecen haber tenido lo mejor de los dos mundos de género: como el bailarín del carnaval que cité antes se vanagloriaban de su capacidad para superar a las mujeres en feminidad, al mismo tiempo que conservaban una masculinidad admirable. La masculinidad latente del *berdache*, en suma, no disminuye su feminidad: la aumenta. Las mujeres del mercado no ocupan una posición de género tan neutra como el *berdache* pero también han apropiado algo del poder fálico del varón blanco, sin dejar de ser mujeres indígenas.

Cuando se analiza la reproducción, sin embargo, la chola y el *berdache* toman caminos distintos. La única tragedia de una vida *berdache*, se nos dice, es la infertilidad social y física: nunca podría llegar a ser un padre –o una madre–. La chola, por el contrario, es representada –incluso vilipendiada– como una mujer masculina incapaz de tener o mantener un marido pero su capacidad de convertirse en madre (e, incluso, en padre) nunca se pone en duda. El hombre que cruza a la feminidad queda reproductivamente castrado pero no la mujer que se apropia de la masculinidad. En el contexto andino esta virilidad chola, con su mayor énfasis en los poderes reproductivos, es más indígena que blanca; también lo es la expectativa de la mujer del mercado de que si alimenta a sus hijos ellos van a alimentarla después.

Las madres cholas, a diferencia de la burguesía, esperan que sus hijos contribuyan a la acumulación de la riqueza de sus padres, en vez de gastarla. Pero estas mujeres también invierten sus ganancias en los hijos: ellos, en lugar de los dientes de oro o las polleras, son las inversiones que esperan crecer y aumentar. Las mujeres del mercado acumulan dinero como un hombre blanco –o intentan hacerlo– pero si en la ecuación tenemos en cuenta la reproducción entonces sus intercambios invierten los del pishtaco. El espanto blanco toma grasa corporal, la pone en circulación en el mercado mundial y la convierte en ganancia; las mujeres del mercado, por el contrario, toman su dinero y lo convierten en grasa indígena. En lugar de la reutilización mortal que hace el pishtaco de los fetos transforman su comida y su dinero acumulados en niños vivos. Al igual que la Mama Negra no solo son mujeres grandes; son madres grandes cuyo tamaño y poder son extendidos por los niños con quienes se rodean.

213 Véase la nota 108 en el Capítulo 3.

La nodriza negra de la Virgen

Los senos de la Mama Negra y su leche abundante, sus atributos más evidentes, tienen mucho en común con la magia de los chamanes bailantes que la rodean. Todo el mundo en la multitud espera coger las gotas que caen de ella o del licor rociado por sus asistentes para aumentar su fuerza corporal y sus poderes reproductivos. No es de extrañar: si los cuerpos de hombres y mujeres comunes y corrientes generan este líquido el cuerpo de la Mama Negra, con sus órganos grandes y múltiples, tiene una superabundancia. Tiene poder reproductivo de sobra y rocía toda la ciudad con la leche de su frasco fálico.

Ella alimenta a sus hijos y también a todo Latacunga. Esta mujer en período de lactancia hace eco de la imaginaria del mestizaje nacionalista, como cuando Uriel García declaró que la chola era “la fuerza orgánica rejuvenecida” cuyos pechos alimentaban a la nación peruana “como una madre o una nodriza”. Pero esta imagen de la mestiza que todo lo abarca, que satisface todas las necesidades, se convierte, fácilmente, en una ideología masculinista y colonizadora, no muy lejana de las fantasías de violación a las que son sujetas las mujeres del mercado con frecuencia. La Mama Negra y sus hijos promulgan un escenario diferente.

La chola de fantasía es deseable porque es casi blanca: tiene pocas de las características físicas no blancas que dan asco. Su color añade el conocimiento estimulante de que, a diferencia de las mujeres blancas, ella está allí para ser tomada: por eso su atractivo erótico embriagador. Las cholitas de Oruro –ya sea representadas por hombres o mujeres– fomentan esta fantasía porque estas cholas ficticias no solo han sido sexualizadas; también parecen haber sido blanqueadas. Sus pequeños trajes –las minipolleras, las trenzas con ganchos, los grandes aretes– las identifican como cholas pero el público sabe que los cuerpos bajo sus ropas folclóricas de imitación son blancos. Sus pechos que rebotan, sus cinturas estrechas, sus pies pequeños y sus labios enrojecidos derivan de la ideología de género de la cultura blanca andina y están en desacuerdo con la aparición de las mujeres del mercado y con la estética erótica de la cultura indígena andina. El uso de cholitas sexualizadas similares por los políticos populistas de Bolivia ha despertado cierta indignación pero la chola maquillada y con minifalda se está volviendo más familiar, incluso entre las clases trabajadoras. Los espectadores de la televisión peruana, por su parte, se han acostumbrado a una chola diferente, que también es blanca: la Chola Chabuca, una personalidad masculina travestida de la televisión que usa la ropa –y la actitud descarada– de la chola.

En Latacunga la nueva Mama Negra ha sustituido a sus compañeras indígenas con grupos de baile de niñas blancas sacados de los barrios ricos de la ciudad, todos vestidos con trajes de cholita. La ropa de estas bailarinas, como en Oruro, identifica una sexualidad exótica y accesible mientras que el cuerpo debajo sigue siendo blanco, burgués y femenino.

Sin embargo, la Mama Negra destruye esta tentadora vacilación racial. Las apariencias de las mujeres del mercado son diversas, lo que las hace racialmente ambiguas en términos de grupo. La Mama Negra, en cambio, es negra (claramente y sin concesiones) en una parte de los Andes donde viven muy pocos afroecuatorianos por lo que la negrura es más familiar como ficción racial, el opuesto imaginario de lo que es blanco. Si a cada burgués de Oruro le gusta imaginar que tiene un *alter ego* chola secreto, que baila en la calle aleteando sus largas pestañas, las vendedoras de El Salto tienen una fantasía diferente. Se representan a sí mismas como grotescamente grandes, masculinas y negras: la mujer no blanca como pesadilla de la élite. El poderoso efecto de la raza de la Mama Negra en los latacungueños educados se puede ver en los interminables debates, casi obsesivos, acerca de cómo y por qué una mujer negra podría llegar a simbolizar la ciudad, debates que han eclipsado la discusión de otros aspectos de la historia y la iconografía del festival.²¹⁴ Pero si las élites se sienten perdidas las mujeres del mercado tienen una exégesis explícita. La Mama Negra, dicen, es la nodriza de la Virgen y el bebé que sostiene contra su pecho es Jesús.

A esta altura la reiteración de los estereotipos raciales y sexuales de la Mama Negra parece colapsar bajo su propio peso: con esta imagen de la Mama Negra que sirve a la Virgen blanca hemos llegado, finalmente, a una representación totalmente retrógrada de sumisión racial. Sin embargo, incluso en este caso las mujeres del mercado tienen la última palabra.

Aunque yo no lo sabía en ese momento tres antropólogos de la Universidad Católica de Quito, Marcelo Naranjo, Lilian Benítez y Carmen Dueñas, habían llegado a Latacunga para observar el festival de la Mama Negra el 23 de septiembre de 1983, un día antes de que yo lo viera. Mejor informados que yo habían llegado para la fecha oficial del festival: la festividad de la Virgen. Según su informe el muñeco de plástico que la Mama Negra sostiene en su mano es rubio y blanco, como muchas otras representaciones del Niño Dios (Naranjo *et al.* 1986: 121). La Mama Negra, entonces, parece estar en la misma situación de otras mujeres no blancas que cuidan bebés blancos: no solo debe alimentar a sus hijos negros, que van detrás de ella, sino al Niño más privilegiado, que recibe toda su atención. Se parece a la Mama Negra de la fantasía de plantación o a la nodriza india en *Huasipungo*, de Icaza, quienes amamantan un bebé blanco durante el día y se entregan al abuelo del bebé por la noche.

Este simbolismo, proporcionado por las mujeres de El Salto, parece consentir una jerarquía racial que no cambia y en la que las mujeres no blancas siempre actúan como criadas de los poderosos. Pero, como aprendí más tarde en Zumbagua, a menudo

214 Véase, por ejemplo, a Paredes (1980). Estos debates son mencionados en Naranjo *et al.* (1986: 120-121).

los festivales andinos tienen dos mitades: un conjunto oficialmente sancionado de rituales, en el que se observan los valores establecidos de la sociedad blanca, y una representación posterior, desenfrenada, en la que pueden suceder muchas cosas. Por pura coincidencia presencié el ruidoso y desordenado segundo día del festival y, para entonces, el muñeco había recibido una mano de pintura negra, al igual que el hijo mayor de la Mama y la gigantesca mujer que le daba de comer.

Al parecer la leche materna de la Mama Negra había coloreado de negro al Niño blanco. Esta transformación se ajusta a las ideas indígenas sobre la maternidad, en las que la alimentación, más que la inseminación o el nacimiento, es el acto que determina quiénes son los padres de un niño y así le da una identidad social. En esta visión de la mujer en período de lactancia la enfermera no blanca deja de ser la criada del Niño blanco y se convierte en su madre; sus otros hijos negros serán, entonces, sus hermanos y hermanas. La Mama Negra y las mujeres que la crean están felices de invocar la condición de madres generosas –incluso de nodrizas– de Cristo y, por extensión, de todos en Latacunga. De este modo se asemejan a las madres mestizas de la ideología nacionalista, de cuyos vientres amplios nacieron naciones enteras. Sin embargo, a diferencia de esas mujeres la Mama Negra no es una víctima complaciente de violación que se somete, pasivamente, a la masculinidad agresiva de la nación; tampoco es una servil niñera indígena cuya degradación racial apuntala su blancura. Cuando un niño blanco bebe de las tetas de esta mujer se vuelve tan negro como ella, aunque él sea el Cristo Todopoderoso y ella solo una humilde esclava. La blancura se desvanece en una nación alimentada por *su* cuerpo.

No es solo a través de sus pechos negros sino, también, a través de su falo blanco que la Mama Negra amenaza las jerarquías sociales de la sociedad andina. Al reclamar el pene blanco como suyo la Mama Negra descarta como innecesarios e indeseables a los padres fálicos blancos de la historia andina: el conquistador español que violó a la madre indígena y sus descendientes, el hacendado rapaz y el pishtaco castrador. También desafía la superioridad masculina mediante la contratación de hombres para que trabajen por ella y lleven los castillos, usen los trajes y bailen en el desfile mientras que ella monta encima de todo, bebiendo y fiesteando con la multitud. Pero, a pesar de la mitología de los matriarcados de las cholas, el efecto no es invertir el patriarcado sino, simplemente, que se disipe en una democracia radical que anule la opresión sexual y de género, así como la de la raza y la clase.

Epílogo

En el mercado fuertes olores del campo llenan el aire de la ciudad: el aroma de ajo y maíz fresco, el hedor de la sangre de cerdos y mierda de ovejas. Florence Babb (1989: 1-2) comenta con placer el ‘melange’ inolvidable de olores que acompañó sus días hablando con las vendedoras del mercado. Mi nariz también recuerda: papas fritas en aceite caliente, ají y cilantro picado, jugo de mango en una licuadora. Pero no todo el mundo encuentra agradable este asalto olfativo. Hernán Montes, un boliviano blanco, dijo a Leslie Gill (1994: 53): “De los cien olores que uno encuentra en la calle noventa y nueve son malos”.

Las fragancias deliciosas nos impulsan, irresistiblemente, hacia algunas cosas mientras que los malos olores nos alejan de otras con más fuerza. No sorprende, entonces, que el olor figure, a menudo, en relatos sobre extraños en los Andes, especialmente cuando el sexo y la raza figuran en el cuento. Un breve recorrido por estas reminiscencias olfativas ofrece una oportunidad para revisar algunos de los temas de este libro y así llevarlo a su final.

Olores que enferman

De todas las experiencias de pesadilla que Shukman (1989) sufrió en sus encuentros con las mujeres de los mercados andinos tal vez la peor ocurrió en un viaje de bus. Ya enfermo con una infección bacteriana que hizo que su estómago se “hinchara y doliera” y con su frente “tan caliente como un hierro para marcar” se encontró sin asiento en un bus lleno de gente, obligado a “tenderse en las gradas de la puerta”: “Cuando el bus se detuvo [...] todos los pasajeros salieron mientras yo yacía donde estaba, demasiado enfermo para moverme. Una tras otra las faldas de las mujeres rozaron mi cara. El hedor era horripilante: nunca se bañan. Casi vomité” (Shukman 1989: 87). En la superficie esta experiencia desagradable de desaseo y olor corporal tiene una explicación sencilla: “nunca se bañan”. Ciertamente podemos simpatizar con este viajero cansado, enfermo y con fiebre, empujado por extraños. Pero, como Mary Douglas encontró en las nociones británicas de higiene, la sensación ‘horripilante’ que siente un hombre joven cuando, sin querer, mira bajo las faldas de las mujeres puede tener más de una causa.

A los blancos se enseña a sentir algo parecido al horror al entrar en contacto con un cuerpo no blanco. Una larga tradición intelectual vincula este miedo al de una enfermedad contagiosa. Incluso Mariátegui, el padre fundador de la filosofía política peruana, cuyos puntos de vista sobre la raza eran mucho más progresistas que los de la mayoría de sus contemporáneos, escribió que el mestizaje produce “un estancamiento sórdido y poco saludable” (Mariátegui 1952: 232).

La idea de raza como podredumbre se expresa, fácilmente, a través de metáforas de olor corporal: los racistas auto-declarados en América disfrutaban hablando cómo hieden los no blancos –ya sean coreanos, indios o mexicanos–. En algunas fiestas de las fraternidades blancas los participantes cantan con CDs piratas que ofrecen letras lascivas o racistas; de acuerdo con un artículo del *New York Times* sobre el cantante de música country David Allan Coe un estribillo de popularidad nacional afirma que algunos negros “nunca mueren/Sólo huelen así”.²¹⁵

También el sexo aporta su parte de horrores. La posición de Shukman en el piso del bus, débil y debajo de fuertes mujeres indígenas que pasan sobre él con grandes zancadas, inmediatamente recuerda su temor de que entre los ‘cholos’ las mujeres mandan sobre los hombres. En su breve relato la fuente real del hedor no es declarada pero es evidente: a medida que las faldas de las mujeres rozan contra su cara se abren, liberando una emanación de los genitales. Aquí, también, ha escogido una imagen con raíces largas y profundas. La idea de que las partes pudendas emanan un olor que puede enfermar a los hombres es antigua en Occidente y también se puede encontrar en otros lugares. Los temores de que la pureza masculina fuera contaminada por el contacto con el cuerpo de la mujer llegaron al extremo entre los *freikorps* protofascistas en la Alemania de Weimar. Entre los kaulong de Nueva Guinea los hombres presuntamente se enferman si una mujer menstruante pasa sobre ellos o, incluso, sobre sus posesiones.²¹⁶ El aborrecimiento,

215 Según el artículo Coe originalmente escribió y produjo varios álbumes de canciones ‘pornográficas’; ahora que tiene un público más convencional quisiera distanciarse de esos trabajos anteriores y de su descarado racismo y misoginia. Pero esas canciones, distribuidas a nivel nacional en discos piratas, han adquirido vida propia como canciones de fiesta en las fraternidades y Coe sigue sacando provecho de sus ventas a través de su sitio web (Strauss 2000).

216 Sobre los kaulong véase a Goodale (1980: 129-131). Otros escritores sobre Melanesia han observado prácticas rituales similares diseñadas para proteger a los hombres de los fluidos genitales de la mujer. Véase, por ejemplo, a Herdt (1981); el excelente análisis del ritual de auto-protección masculina a menudo es pasado por alto en favor de las descripciones que llaman la atención sobre la felación. Sobre los *freikorps* véase a Theweleit (1987), quien analizó una serie de textos –novelas, cartas y escritos autobiográficos– de los hombres de este ejército de voluntarios de derecha que luchó contra los comunistas en Alemania entre las guerras mundiales. El resultado es un brillante estudio de la misoginia que comienza con reminiscencias del autor sobre su padre, “un buen hombre y un muy buen fascista”. Al igual que Ellis en este pasaje Theweleit encuentra que los hombres también sufren en las familias misóginas debido a la violencia doméstica impuesta por los padres contra los

la fascinación y el humor están estrechamente relacionados. Los travestis que se enorgullecen de crear el aspecto realista de un coño debajo de su ropa se burlaban de su olor. Sin embargo, “Cuando llegó a su cuarto Tina se encargó de informarnos, a dos travestis que estaban fumando un cigarrillo de marihuana con ella y a mi, que ‘los coños, incluso si están lavados muy bien, huelen a bacalao’” (Kulick 1993: 194). Todos estos temas –mala higiene, olores nocivos, cuerpos no blancos y genitales femeninos– se unen en la siguiente narración, contada por una rica mujer boliviana sobre una mujer aymara recién contratada:

Tengo un sentido extremadamente bien desarrollado del olfato y estaba absolutamente indignada por el olor mortal de esta criada. Le hice tomar una ducha inmediatamente y al día siguiente la llevé a un examen médico [...] Resultó que tenía una enfermedad venérea. Llegué a casa, desinfecté todo y boté un montón de cosas que ella había tocado. Por desgracia un alto porcentaje de este tipo de personas tiene enfermedades venéreas. Son ignorantes y no se cuidan y por eso propagan enfermedades (Gill 1994: 116).

En este pasaje el miedo y el odio racial hacen que una mujer experimente repulsión hacia otra. En la Viena de principios del siglo XX los miedos sexuales dividían a los miembros de la misma raza: Freud informó que sus pacientes masculinos “a menudo declaran que sienten que hay algo misterioso en los órganos genitales femeninos” (1963: 51).

Al sugerir un vínculo entre una idea (que el sexo de una mujer puede enfermar a los hombres o que ‘un alto porcentaje’ de aymaras porta una enfermedad contagiosa) y una sensación (un olor fuerte), ya sea real o imaginario, estas narraciones ejemplifican la teoría de Victor Turner sobre el funcionamiento de los símbolos. Turner, al igual que Mary Douglas, observó la ubicuidad y la importancia de la imagería corporal en los mitos y rituales en todas las culturas. Usando el lenguaje de Freud argumentó que los símbolos basados en nuestra experiencia física cargan lo normativo con el poder visceral de lo que se desea y, por lo tanto, hacen que los principios fundamentales de una cultura sean inexpugnablemente convincentes. La noción de que el cuerpo del hombre blanco es inherentemente limpio mientras que otros cuerpos no lo son se filtra en nuestras mentes desde una multitud de fuentes, legítimas y no; incluso cuando lo negamos como principio declarado se aferra a nuestras percepciones de los demás como un olor débil pero penetrante.

hijos. También conecta este tipo de violencia –y la misoginia, más generalmente– a las ideologías políticas, afirmando: “Los golpes que [mi padre] brutalmente prodigó como algo natural, y por mi propio bien, fueron las primeras lecciones que un día reconocería como lecciones de fascismo” (Theweleit 1987: xx).

Las afirmaciones sobre los olores son convincentes, no solo por las razones que adujo Turner sino también por el valor que damos al conocimiento adquirido por los sentidos. Cuando Shukman llama 'bruja' a las mujeres del mercado lo leemos como un devaneo de la imaginación, no como una acusación literal de magia negra. Pero cuando se trata del mal olor que le da náuseas cuando se ve obligado a ver bajo una pollera podemos estar convencidos de que este hedor realmente existe, no simplemente en su mente sino en los cuerpos reales de las mujeres que pasan por encima de él.

Muchos blancos en los Andes dicen que los indios huelen mal; los indígenas que viven como, o entre, los blancos tienden a estar de acuerdo.²¹⁷ Jóvenes otavaleños ambiciosos dijeron, repetidamente, a Rudi Colloredo-Mansfeld que querían vivir vidas "limpias", como "mistis" (1999: 196). Después de que comenzó a trabajar para una casa blanca en La Paz a Ema López no le gustaba volver a su comunidad de origen porque "en el campo nadie presta atención a la suciedad. Así es la cosa. La gente cambia su ropa sólo si está realmente sucia" (Gill 1994: 102).

En los debates políticos controversiales sobre la raza en Ecuador los miembros de los partidos indígenas acusan, airadamente, a los conductores de bus y a los pasajeros blancos de hacer declaraciones racistas sobre los indios malolientes (Colloredo-Mansfeld 1988). Estos comentarios son censurables, sin duda, y tienen la intención de menospreciar y avergonzar; pero yo misma, cuando viajaba en buses rurales, no pude dejar de notar que algunos pasajeros traían consigo olores inequívocamente asociados con la vida en el campo. Cuando el bus se detiene en el páramo, en las primeras horas de la mañana, parado por una indígena las puertas se abren a toda una secuencia de olores. En primer lugar hay una ráfaga de aire frío de la montaña. Después llega el olor fuerte y característico de un cuerpo envuelto en ponchos de lana mojadas. Débil pero inconfundible es el olor de la paja, las fibras rotas y aplastadas sobre las que durmió la mujer y la ceniza del fuego del pasto *ichu* que la mantuvo caliente y con el que cocinó su desayuno. Al principio estos olores eran una sorpresa; más tarde, cuando yo subía a los pastizales de las tierras altas, se volvieron familiares, incluso reconfortantes. A veces podía, incluso, reconocer el aroma de la papilla de cebada caliente, rápidamente ingerida en el camino hacia la puerta, deteniéndose en el aliento de un adulto o derramada en la camisa de un niño soñoliento.

Las fragancias de los fogones y de los desayunos, de los animales de tiro y de los niños pequeños que se aferran a los cuerpos adultos hablan de la pobreza indígena. Evocan las intimidades entre los humanos y los animales que viven juntos en pequeñas fincas familiares y en casas de un solo cuarto, sus cuerpos forzados a entrar en contacto constante. Pero también encarnan una economía moral basada

217 Véase la nota 80 en el Capítulo 2.

en compartir sustancias entre cuerpos vivos, no solo seres humanos sino animales, así como el ambiente de montaña, conceptualizado como animado y sensible.

Tradicionalmente, después de una muerte los hogares indígenas son limpiados de los pequeños rastros dejados por el difunto: los pocos pelos atrapados entre los dientes de una peineta, el sudor seco o la piel desprendida aferrada a la parte interior de una camisa, los residuos invisibles (pero aún recordados) de sexo en el cuerpo del cónyuge. La muerte hace que estos efectos secundarios del contacto humano sean aterradores. La atención ritual a estas sustancias de repente las vuelve perjudiciales debido a su unión íntima con el cadáver e indica una conciencia cotidiana de la casa y de sus habitantes como si estuvieran constantemente ocupados en procesos orgánicos y mutuos de ingestión y exhalación, crecimiento y decadencia.

Olores alienantes

En el bus de Cotopaxi los blancos de las ciudades de menor altitud se alejaban con disgusto de esos pasajeros aromáticos: esos olores les parecían repulsivos, desalentando la intimidad en vez de recordarla. Después de todo, un orden moral basado en la interdependencia es incompatible con la vida moderna. De acuerdo con los teóricos fundacionales de las ciencias sociales la alienación es inherente a la modernidad.²¹⁸ Marx, sobre todo, encontró que la alienación (*entfremdung*) era ineludible en la sociedad capitalista, donde la diferencia de clases crea un mundo “de trabajo alienado, de vida alienada, de hombre alienado” (1964: 117).²¹⁹ Los dueños del capital parecen “extraños, hostiles y poderosos” a los trabajadores, que ven a los patrones enriqueciéndose a expensas de sus empleados y clientes (Marx 1964: 114). Los ricos, por su parte, se niegan a reconocer en sus empleados una humanidad común, reservando su consideración para los miembros de su propia clase (Marx 1964: 119). El sexo y la raza exceden y exacerban la alienación producida por la clase, lo que resulta en una alteridad aún más extrema que, en última instancia, nos aliena no solo de los demás sino de nuestros propios cuerpos. Este estado de total distanciamiento se encarna en el ñakaq, que mira los cuerpos de sus compañeros humanos y solo percibe un conjunto de materias primas que se pueden convertir en ganancia. Pero también lo podemos encontrar en ciertos olores característicos porque la existencia blanca, así como la vida indígena, tiene una cualidad olfativa distintiva.

Stephen observa que todos sus recuerdos de visitas a hogares, hoteles y negocios de blancos en los Andes están empañados por el olor a queroseno, una sustancia que se aplica, generosamente, como desinfectante en casi todas las superficies

218 El ensayo de Freud sobre lo siniestro es una exploración del extrañamiento, al igual que el concepto de anomia de Durkheim (1951).

219 Véase la nota 80 en el Capítulo 2.

disponibles. También estos olores comunican un significado racial y sexual. Leslie Gill señaló que los blancos en La Paz de la década de los cincuenta sostenían “rígidas normas de limpieza que estaban estrechamente relacionadas con conceptos de superioridad moral que los blancos asocian, exclusivamente, con ellos mismos” (1994: 53). Las mujeres no solo pedían a sus criadas limpiar y fregar cocinas y baños a diario, “del piso al techo”, sino, incluso, aplicar prácticas como “planchar la ropa interior lavada para eliminar los gérmenes persistentes”. “Los olores”, dice Gill, “delinearon jerarquías sociales” (1994: 53).

En este contexto podemos leer la referencia de la ama de casa de La Paz a su “bien desarrollado sentido del olfato” (en el relato sobre las enfermedades venéreas) como una insignia de la feminidad blanca respetable. Las mujeres de la generación de su madre creían, firmemente, que “los olores nocivos [...] significaban riesgos para la salud y la moral”. Al igual que las princesas de cuentos de hadas su capacidad para detectar incluso el más leve olor sucio mostraba su refinada sensibilidad, así como su competencia como “guardiana de la virtud doméstica”. Actualmente en Ecuador la esterilización entusiasta de habitaciones y edificios con baldes de queroseno tiene un corolario en el mantenimiento del cuerpo humano, igualmente frotado y desinfectado. Como en otras naciones pobres la posibilidad de comprar desodorantes, duchas, jabones y champús importados es una marca de estatus de élite. Otros productos no simbolizan tan bien a Estados Unidos, cuyas exportaciones comerciales reflejan nuestra preferencia nacional por cuerpos que lucen y huelen como si no estuvieran muertos ni completamente vivos. La publicidad implacable en los mercados extranjeros ha hecho mucho para convencer a los miembros de culturas mucho más olorosas –las de Europa, por ejemplo– para que sigan nuestro ejemplo desodorizado.

En los Andes estos hábitos de aseo también expresan las geografías de género de la vida urbana. Los residuos de actividades domésticas –ya sea el aroma de los abrazos nocturnos que persiste en la piel de los adultos, los rastros del desayuno de la mañana todavía visibles en la cara de un niño o, incluso, el pelo del perro de la familia en los pantalones y las medias– deben ser eliminados por completo de los cuerpos urbanos antes de que salgan de sus casas. Estas últimas, después de todo, son espacios emocionales privados, dedicados al consumo; los efluvios de las relaciones desordenadas que abundan allí no deben filtrarse a la esfera pública impersonal. Es diferente en las comunidades indígenas, donde las casas son lugares de trabajo y donde las familias, no los individuos, son las unidades básicas de la vida política y económica. Allí los signos de la vida doméstica no necesitan ser limpiados del cuerpo para que se considere listo para el trabajo.

Esta obsesión cultural blanca con eliminar olores no solo ayuda a crear una geografía particular de género sino, también, un conocimiento alienado del sexo corporal de cada uno, especialmente de las mujeres. La cultura capitalista ofrece un arsenal de productos químicos y productos de papel diseñados para ocultar los

genitales femeninos –sus olores, su calor, su humedad–. A medida que crecen las niñas aprenden a temer cualquier fallo accidental para disimular los olores y las manchas con una ansiedad intensa, incluso angustiada, reforzada por encuentros con brutal humor masculino sobre el tema. El racismo proporciona a las mujeres blancas la oportunidad de desplazar algunos de estos odios de sí mismas a los imaginados cuerpos de olor fuerte de los no blancos. Pero esta estrategia también se vuelve contra aquellos que la emplean ya que los temores raciales agravan el malestar con el que las mujeres se enfrentan a su propio sexo oloroso incontrolado.

El cuerpo desodorizado se adapta perfectamente a la cultura capitalista: al igual que la mercancía fetichizada que asemeja se presenta a los posibles compradores limpiado de historia. Por supuesto, los rituales de baño no eliminan los olores del cuerpo sino que reemplazan un conjunto de mensajes olfativos por otro (como un amigo poeta que enseña en una universidad en Los Angeles me comentó “Todos mis estudiantes huelen a champú”). En resumen, al igual que las otras estrategias evasivas asociadas con la blancura las prácticas de higiene revelan tanto como ocultan. En Suramérica el olor de productos farmacéuticos caros indica capacidad financiera y, en términos más generales, una vida sostenida por intercambios económicos anónimos con extraños. Estas sustancias provienen de los pasillos limpios y frescos de un supermercado, no de las manos sucias de una mujer del mercado.

Los cuerpos desinfectados buscan alimento limpiado de manera similar. Mis estudiantes universitarios me dicen que les encanta la comida rápida, no tanto por su comodidad sino porque les resulta tranquilizador ingerir sustancias tan completamente despojadas de sus orígenes biológicos. En una discusión memorable en una clase los estudiantes recordaron, con felicidad, el momento en que los objetos se deslizan por canaletas metálicas pequeñas, envueltos individualmente en papel opaco y luciendo perfectamente estériles. Estas prácticas, al igual que los hábitos indígenas, generan su propia moralidad. La idea de que la carne que comen fue parte de un cuerpo animal disgustó a estos estudiantes, que me miraron con resentimiento por hacerles caer en cuenta de ello. Sin embargo, los lugares de comida rápida no sirven comida para vegetarianos: estos consumidores no sintieron ningún remordimiento por las muertes reales de vacas y gallinas, con tal de que no las presenciaran. En la misma guisa, no querían saber que su comida o ropa había sido tocada por otras personas, especialmente por gente pobre, no blanca, no norteamericana, que trabajaba en campos, fábricas y almacenes en condiciones insalubres. También esta noción despertó una inquietud física bordeando la náusea, pero no algún sentimiento político.²²⁰ De hecho, el grupo

220 Sería negligente sugerir que ningún estudiante universitario reacciona con perspicacia política acerca de este dilema particular. Los entusiastas de la comida rápida que predominaban en ese seminario en particular representan solo una subcultura entre los estudiantes universitarios. También conozco vegetarianos y activistas de los derechos de los animales y del salario digno, así como mujeres y hombres jóvenes que luchan contra la

fue bastante vehemente sobre su falta total de responsabilidad como consumidor frente a las prácticas laborales de las empresas cuyos productos compraba. Este, entonces, es el sueño blanco de la burguesía: que parezca que las necesidades son cumplidas sin relaciones sociales, de hecho, sin interacción con otros seres vivos, menos aún con incursión de la responsabilidad.

La figura del ñakaq saca a la luz lo que las superficies limpias y brillantes de la mercancía fetichizada tratan de ocultar: los múltiples intercambios desiguales que alimentan el cuerpo blanco y drenan el cuerpo indígena. El gusto y el olfato no figuran a menudo en los relatos sobre el pishtaco y cuando lo hacen producen una reacción excepcionalmente aterradora: la idea del espanto que olfatea grasa en la oscuridad no es agradable; tampoco lo son los relatos de los ricos que toman sopa de bebés indígenas. Estos llamamientos a los sentidos son demasiado vivos y traen a la mente imágenes espontáneas de exactamente lo que el pishtaco hace al cuerpo de su víctima. Esto es lo que ha intentado hacer este libro con la raza: escapar de la bien ensayada dicotomía naturaleza/cultura y materializar la blancura como hecho social. La primera sección exploró la geografía de la raza y el sexo que da forma a las ciudades y al campo andinos; la segunda detalló los procesos de intercambio a través de los cuales la raza es promulgada y recreada a diario. La tercera y última sección se dedicó a la acumulación, un proceso a la vez social y físico, interno y externo. Aquí –en las interacciones entre los cuerpos y las sustancias que ingieren, las posesiones que acumulan y las herramientas que utilizan para trabajar en el mundo– realmente podemos ver la raza siendo hecha y haciendo la sociedad que la rodea. Este tipo de raza no es genética ni simbólica sino orgánica: un proceso físico constante de interacción entre seres vivos. Poco sorprende, entonces, que tenga un olor inconfundible.

Sin embargo, la cultura blanca anima a sus miembros a no reconocer estos olores, qué son, de dónde vienen y qué pueden significar, una forma de autoengaño más riesgosa de lo que parece.²²¹ Considérese el relato de las enfermedades

anorexia y la bulimia. Desentrañar las interconexiones entre estas distintas posiciones está más allá del alcance de este libro pero todas expresan diferentes tipos de horror ante la embestida de la publicidad que exhorta al consumo incesante. Algunas de estas respuestas son reflexivas y visionarias, otras no; la mayoría está en algún punto intermedio.

- 221 En su ensayo sobre el pishtaco Michael Taussig ofrece una lectura sorprendente de estos cuentos, que considera capaces de borrar la culpa blanca. Los pishtacos son “nuestros anti-yos fetichizados”; cuando volvemos a contar su relato convertimos su capacidad para succionar grasa en un “poder resbaladizo y mágico que puede exorcizar del yo colonizador la perversidad de tener más” (Taussig 1987: 240-241). Esta idea de que el pishtaco realiza una liposucción metafísica revela el funcionamiento de una subjetividad blanca. Al igual que mis estudiantes Taussig se apropia del trabajo ajeno –en este caso, el de los contadores de relatos andinos– para su propio uso, alienándolo del contexto político de su producción. Más aún, Taussig concluye que “Todos somos ñakaqs”. Pero hay dos personajes en el relato del pishtaco, no uno. Al ignorar la víctima indígena cae, como Julio Cortázar, en una fascinación narcisista con su propia culpa, incluso en su intento de

venéreas que conté antes, en el que la lógica médica ofrecida para justificar el despido abrupto de la criada se deshace para revelar la lógica alucinógena de la raza. La oradora afirma tener poderes sobrenaturales de olor e insiste en el ‘hecho’ (defendido con mayor insistencia ante la objeción de Gill) de que las enfermedades venéreas se pueden contraer al tocar objetos inanimados. Pero en su relato faltan los factores que los trabajadores de la salud pública reconocen en la propagación de enfermedades de transmisión sexual: la confluencia de desigualdad económica, racial y sexual que genera actos sexuales coercitivos en los que el socio más vulnerable es menos capaz de negociar el grado de riesgo. ‘Mortalmente’ ofendida por una indígena a quien percibe como una amenaza la única persona que la narradora realmente debería temer es un hombre blanco –su marido–. Sus criadas no la pueden infectar directamente porque no tiene relaciones sexuales con ellas. Pero en su habitación, a pesar de su privilegio de clase, esta mujer puede ser tan incapaz de protegerse como una criada aymara.

Este drama doméstico es recapitulado en la geopolítica del continente ya que cuando los habitantes de los Andes abrazan la ideología de la blancura sin darse cuenta se confabulan con los extranjeros en la degradación continuada de sus naciones y su región. Los intentos de los suramericanos para apuntalar su privilegio racial disociándose de los indígenas son inevitablemente contraproducentes porque los extranjeros utilizan el mismo lente distorsionado para mirarlos. La distancia racial imaginaria impuesta entre las aldeas indígenas y las ciudades andinas o entre los mercados y los interiores de las casas de la clase alta, es recreada entre los países andinos y el Cono Sur, entre América del Sur y los países del NAFTA y entre América Latina y Estados Unidos. Cada emparejamiento hace que una de las partes haga de indígena y la otra de blanco, reforzando un flujo unidireccional de personas y de capital.

disiparla. Estas políticas raciales tienen una curiosa relación con las que se encuentran en su libro *The devil and commodity fetishism in South America* [*El diablo y el fetichismo de la mercancía en Suramérica*] (Taussig 1980). Mi análisis del pishtaco debe mucho a ese libro, en el que Taussig argumentó que los mitos, rituales y símbolos producidos por los no blancos suramericanos eran una crítica del capitalismo. Sin embargo, lo que ya no me convence es su representación de los pueblos negros e indígenas de América del Sur como pura y enteramente anticapitalistas en sus pensamientos y acciones. Hoy en día, cuando muchos indígenas codiciosos han hecho que sus vecinos los acusen de kharisiri, esta visión es difícil de sostener. Pero incluso cuando el libro fue escrito los mineros bolivianos de estaño y los agricultores colombianos que fueron sus sujetos estaban involucrados en la economía monetaria; de hecho, su crítica del intercambio capitalista muestra un profundo conocimiento de su funcionamiento. Más tarde Taussig abandonó su creencia en la inocencia de los nativos pero solo para abrazar su imagen especular: un cinismo postmoderno en el que todos son igualmente culpables. En este libro he abogado por una comprensión más dialéctica de la interacción de las moralidades capitalista y anticapitalista en los Andes. Cada miembro de la sociedad andina hereda el sueño de la reciprocidad indígena y la realidad del intercambio capitalista y cada persona se posiciona de maneras diferentes en cada uno de los numerosos intercambios en los que toma parte.

Freud nos enseñó a buscar algo escondido siempre que aparezca una figura misteriosa como el pishtaco. “El prefijo *un-*”, dijo, “es el símbolo de la represión” (Freud 1963: 51). El primer secreto reprimido fueron las intimidades escondidas entre indígenas y blancos, vinculados por más de 500 años por miles de formas de intercambio. El último secreto para ser desenterrado es que la masculinidad blanca es más vulnerable de lo que se pretende y menos capaz de asegurar las fronteras entre ella y las cualidades nocivas de la raza más inferior y el sexo más débil. Seguimos al ñakaq para descubrir la historia secreta de la blancura; ahora podemos dar atención a su antítesis lúdica, la Mama Negra, para finalizar el relato.

Como padre blanco el pishtaco es una figura aterradora. Podríamos huir de él, como muchos niños latinoamericanos de la élite, para refugiarnos en el abrazo protector de las mujeres no blancas que nos alimentan y nos cuidan. La Mama Negra es ciertamente maternal pero, puesto que consume mucho licor y acaricia su propia teta, no es ni santa ni abnegada. En cambio, en consonancia con el espíritu de reciprocidad indígena, es generosa y egoísta a la vez. Su cuerpo es erótico, productivo y alimentador pero, también, egoísta, autocomplaciente e, incluso, autofertilizante. Esta es una metáfora bastante apta para las estrategias mediante las cuales las mujeres pobres, a quienes se ofrece tan poco, sobreviven en los paisajes urbanos hostiles de la actual América Latina capitalista. También lleva un mensaje, tan amenazante como tranquilizador, para quienes irreflexivamente dependen del trabajo cotidiano no blanco y femenino.

La Mama Negra amamanta un niño blanco en un contrapunto sorprendente con el pishtaco, un hombre blanco que absorbe la vida de los indígenas. Pero a cambio de su abundante leche roba la blancura del niño, ¿o le da la leche como un regalo, el de su propia negrura? De cualquier manera, ella amenaza con destruir la falsa seguridad prometida a quienes se aferran a su masculinidad blanca. Esto hace de ella una figura aterradora, de hecho, pero, a diferencia del ñakaq, se trata de una figura absurda más que misteriosa. Ella nos anima a rechazar la oferta seductora del pishtaco, en la que los deseos extrañados se satisfacen a través de cuerpos mercantilizados, y a tratar de alcanzar algo que huelga un poco menos muerto. La destrucción de la blancura, afirma, podría finalmente permitirnos crear una democracia más generosa e incluyente que la que hemos disfrutado, no solo una democracia que deje de discriminar a las mujeres y a los indígenas sino que también ponga fin a las aparentemente interminables reciprocidades de acumulación y empobrecimiento. En esta visión delirante de América los robos y las violaciones serían reemplazados por intercambios tan mutuamente enriquecedores que sean capaces de destruir las relaciones viciosas que he analizado en este libro, al igual que la diferencia entre tomar y dar, entre el dador y el don.

Esto es pura fantasía, por supuesto, mucho más que cualquier cuento del folclor andino. Este libro ha explorado un paisaje social tan inexorablemente moldeado por las mitologías distópicas de la desigualdad racial y sexual que escapar parece

imposible. Pero si estos mitos alienantes tienen tal poder instrumental entonces no deberíamos descartar la posibilidad de que otras imágenes y narrativas ayuden a crear una realidad diferente. Comenzamos el nuevo siglo privados de una visión revolucionaria; puede ser que a partir de fantasías colectivas como la Mama Negra y el pishtaco, productos de las luchas de los últimos 500 años, forjemos un nuevo lenguaje simbólico con el que podamos articular ideales sociales para el futuro.

Referencias citadas

- Abercrombie, Thomas
- 1992 La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina*. 10(2): 279-352.
 - 1996 Q'aqchas and la plebe in "rebellion": carnival vs. lent in eighteenth-century Potosí. *Journal of Latin American Anthropology*. 2(1): 62-111.
 - 1998 *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ackerman, Raquel
- 1991 "Clothes and Identity in the Central Andes: province of Abancay, Peru". En: Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward Bwyer (eds.), *Textil traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*, pp 231-260. Austin: University of Texas Press.
- Adams, Abigail
- 1998 Gringas, ghouls and Guatemala: 1994 attacks on North American women accused of body organ trafficking. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(1): 112-133.
- Alarcón, Norma
- 1983 "Chicana's feminist literature: a revision through Malintzin/or Malintzin: putting flesh back on the object". En: Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *This bridge called my back*, pp 182-190. Nueva York: Kitchen Table Press.
 - 1989 Traductora, traditora: a paradigmatic figure of chicana feminism. *Cultural Critique*. 13: 57-58.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (eds.)
- 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albro, Robert
- 1997 'Engendering the chola: populist exchange in Quílacollo, Bolivia'. Ponencia presentada en la reunión de Latin American Studies Association. Guadalajara, México.
 - 2000 The populist chola: cultural mediation and the political imagination in Quílacollo, Bolivia. *Journal of Latin American Anthropology*. 5(2): 30-88.
- Allen, Catherine
- 1978 'Coca, chicha, and trago: private and communal rituals in a quechua community'. Disertación doctoral. University of Illinois. Urbana-Champaign, Estados Unidos.

- 1988 *The bold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Allen, Paula Gunn
- 1986 *The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.
- Allen, Theodore
- 1994 *The invention of the white race. V. 1: Racial oppression and social control*. Londres: Verso.
- 1996 *The invention of the white race. V. 2: The origin of racial oppression in Anglo-America*. Londres: Verso.
- Almeida, Ileana *et al.*
- 1992 *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, Abya-Yala.
- Amado, Jorge
- 1966 *Shepherds of the night*. Nueva York: Avon Books.
- Ansi3n, Juan (ed.)
- 1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Asociaci3n de Publicaciones Educativas.
- Ansi3n, Juan y Eudasio Sifuentes
- 1989 "La imagen popular de la violencia, a trav3s de los relatos de degolladores". En: Juan Ansi3n (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, pp 61-108. Lima: Asociaci3n de Publicaciones Educativas.
- Anzaldúa, Gloria
- 1987 *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Archivo del Museo Remigio Crespo Toral. Oficios a varias autoridades y particulares. Años 1917-1918. Cuenca, Ecuador.
- Arguedas, José María
- 1953 Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepci3n. *Folklore Americano*. 1(1): 101-293.
- 1958 *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- 1985 "The novel and the problem of literary expression in Peru". En: *Yawar Fiesta*, pp xii-xxi. Austin: University of Texas Press.
- Arizpe, Lourdes
- 1990 'Democracy for a small two-gender planet'. Foreword to *Women and social change in Latin America*, pp xiv-xix. Londres: Zed Books.
- Arnold, Denise
- 1997 "Introducci3n". En: Denise Arnold (ed.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, pp 13-52. La Paz: CIASE/ILCA.
- Arnold, Denise (ed.)
- 1997 *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.

- Athey, Stephanie y Daniel Cooper
 1993 Oroonoko's gendered economies of honor/horror: reframing colonial discourse studies in the Americas. *American Literature*. 65(3): 415-443.
- Babb, Florence
 1976 *The development of sexual inequality in Vicos, Peru*. Buffalo: State University of New York.
 1989 *Between field and cooking pot: the political economy of market women in Peru*. Austin: University of Texas Press.
 1996 Market/places as gendered spaces: market/women's studies over two decades. Manuscrito sin publicar.
- Balibar, Etienne
 1991 *Race, nation, class: ambiguous identities*. Londres: Verso.
- Barthes, Roland
 1973 [1957] *Mythologies*. Londres: Granada Publishing.
- Basso, Keith
 1979 *Portraits of "the whiteman": linguistic play and cultural symbols among the Western Apache*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastien, Joseph
 1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. St. Paul: West Publishing Co.
- Baudelaire, Charles
 1970 *Paris spleen*. Nueva York: New Directions.
- Baxley, Willis
 1865 *What I saw on the west coast of South and North America and at the Hawaiian Islands*. Nueva York: D. Appleton and Co.
- Bayly, Jaime
 1994 *No se lo digas a nadie*. Barcelona: Seix Barral.
- Behar, Ruth
 1993 *Translated woman: crossing the border with Esperanza's story*. Boston: Beacon Press.
- Belote, Linda
 1978 'Prejudice and pride: Indian-white relations in Saraguro, Ecuador'. Disertación doctoral. University of Illinois. Urbana-Champaign, Estados Unidos.
- Berger, John
 1980 *About looking*. Nueva York: Vintage.
- Berghe, Pierre van den y George Primov
 1977 *Inequality in the Peruvian Andes: class and ethnicity in Cusco*. Columbia: University of Missouri Press.
- Berlo, Janet Catherine
 1991 "Beyond bricolage: women and aesthetic strategies in Latin American textiles". En: Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward Dwyer (ed.), *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*, pp 437-479. Austin: University of Texas Press.

- Blackwood, Evelyn
1984 Sexuality and gender in certain Native American tribes: the case of cross-gender females. *Signs*. 10: 1-42.
- Blanco, Hugo
1972 *Land or death: the peasant struggle in Peru*. Nueva York: Pathfinder Press.
- Blum Schevill, Margot; Janet Catherine Berlo y Edward Dwyer (eds.)
1990 *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*. Austin: University of Texas Press.
- Blumberg, Rae Lesser y Dale Colyer
1990 "Social institutions, gender and rural living conditions". En: Morris Whitaker y Dale Colyer (eds.), *Agriculture and economic survival: the role of agriculture in Ecuador's development*, pp 247-266. Boulder: Westview Press.
- Blunt, Alison y Gillian Rose (eds.)
1994 *Writing women and space: colonial and postcolonial geographies*. Nueva York: The Guilford Press.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer (eds.)
1977 *Andean kinship and marriage*. Washington: American Anthropological Association.
- Bourdieu, Pierre
1979 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourke, Nicole
1997 Making space: social change, identity and the creation of boundaries in the Central Ecuadorian Andes. *Bulletin of Latin American Research*. 16(2): 153-167.
- Boyarín, Daniel
1997 *Unheroic conduct: the rise of heterosexuality and the invention of the jewish man*. Berkeley: University of California Press.
- Brecht, Bertolt
1966 [1936] *Mother courage and her children: a chronicle of the Thirty Years' War*. Nueva York: Grove Weidenfeld.
1989 *Grosse kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Berlín: Aufbau-Verlag.
- Bromley, Ray
1981 "Market center and market place in highland Ecuador: a study of organization, regulation, and ethnic discrimination". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 233-259. Urbana: University of Illinois Press.
- Brownrigg, Leslie Ann
1972 'The "nobles" of Cuenca: the agrarian elite of southern Ecuador'. Disertación doctoral. Columbia University. Nueva York, Estados Unidos.
- Brush, Stephen
1977 *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Buechler, Hans y Judith-Maria Buechler
 1996 *The world of Sofía Velásquez: the autobiography of a Bolivian market vendor*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bunster, Ximena y Elsa Chaney
 1985 *Sellers and servants: working women in Lima, Peru*. Nueva York: Praeger.
- Burgos-Debray, Elisabeth (ed.)
 1983 *Rigoberta Menchú: an Indian woman in Guatemala*. Nueva York: Verso.
- Burgos, Hugo y Aaron Bielenberg
 1998 Painting tourists: Indigenous art and tourism in the Ecuadorian Andes. Video presentado en el 98º encuentro de la American Anthropological Association –AAA–. Washington, D.C.
- Butler, Judith
 1990 *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.
 1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. Nueva York: Routledge.
- Casagrande, Joseph
 1980 “Strategies for survival: the Indians of highland Ecuador”. En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 260-277. Urbana: University of Illinois Press.
 1977 Looms of Otavalo. *Natural History*. 86(8): 48-59.
- Castle, Terry
 1995 *The female thermometer: eighteenth-century culture and the invention of the uncanny*. Oxford: Oxford University Press.
- Catlin, George
 1867 *O-kee-pa: a religious ceremony; and other customs of the Mandans*. Londres: Trübner and Co.
- Cazamajor, Philippe
 1988 “La red de mercados y ferias de Quito”. En: Lauris McKee y Silvia Argüello (eds.), *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*, pp 175-185. Quito: Abya-Yala.
- Cerny, Charlene; Suzanne Seriff y John Bigelow Taylor
 1996 *Recycled re-seen: folk art from the global scrap heap*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Cervone, Emma
 1998 Los desafíos de la etnicidad: las luchas del movimiento indígena en la modernidad. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(1): 46-73.
 1999 The return of Atahualpa: ritual, power and justice in the Ecuadorian Andes. Conferencia dada en ‘Latin American Studies’. Chicago: University of Illinois.
- Chabram-Dernersesian, Angie
 1997 “On the social construction of whiteness within selected chicana/o discourses”. En: Ruth Frankenberg (ed.), *Displacing whiteness: essays in*

- social and cultural criticism*, pp 107-164. Durham: University of North Carolina Press.
- Chiñas, Beverley Newbold
1992 *The isthmus Zapotec: a matrifocal culture of México*. Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.
- Clark, Gracia
1988 *Traders vs. the State*. Boulder: Westview Press.
1994 *Onions are my husband: survival and accumulation by West African market women*. Chicago: University of Chicago Press.
1999 Mothering, work, and gender in urban Asante ideology and practice. *American Anthropologist*. 101(4): 717-729.
- Clifford, James
1992 "Traveling cultures". En: Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural studies*, pp 96-111. Nueva York: Routledge.
- Clifford, James y George Marcus (eds.)
1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, John y Aníbal Buitrón
1949 *The awakening valley*. Chicago: University of Chicago Press.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi
1998 Dirty Indians, radical indígenas, and the political economy of social difference in modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 185-206.
- Cook, Scott y Martin Diskin (eds.)
1976 *Markets in Oaxaca*. Austin: University of Texas Press.
- Cordero, Alfonso
1985 *Léxico de vulgarismos azuayos*. Cuenca: Casa de la Cultura.
- Cornejo, Antonio
1995 *Amor y fuego: José María Arguedas 25 años después*. Lima: Centro de Estudios para la Promoción y el Desarrollo.
- Cornejo, Diego
1992 "Prólogo". En: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, pp 11-16. Quito: ILDIS-Abya Yala.
- Cornejo, Marcela
1997 The chicha in Lima. *Abya Yala News* 10(3): 14-16.
- Costales, Alfredo y Piedad de Costales
1976 *Zumbagua-guangaje: estudio socio-económico*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Sociología.
- Crandon-Malamud, Libbet
1991 *From the fat of our souls: social change, political process, and medical pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Cuvi, Pablo
1988 *In the eyes of my people: stories and photos of journeys through Ecuador*. Quito: Dinediciones Grijalbo.

- Dean, Carolyn
 1999 *Inka bodies and the body of Christ: Corpus Christi in colonial Cusco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Deere, Carmen Diana
 1976 Rural women's subsistence production in the capitalist periphery. *Review of Radical Political Economics*. 8(1): 9-17.
- Degler, Cari
 1971 *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. Nueva York: Macmillan.
- de la Cadena, Marisol
 1991 "Las mujeres son más indias": etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*. 9(1): 7-29.
 1995 "Women are more Indian: ethnicity and gender in a community near Cusco". En: Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of history and anthropology*, pp 328-348. Durham: Duke University Press.
 1996 The political tensions of representations and misrepresentations: intellectuals and mestizas in Cusco (1919-1990). *Journal of Latin American Anthropology*. 2(1): 112-147.
 1998 Silent racism and intellectual superiority in Peru. *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 143-164.
 2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cusco, Peru 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Denich, Better
 1974 "Sex and power in the Balkans". En: Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, culture, and society*, pp 243-262. Stanford: Stanford University Press.
- Disraeli, Benjamin
 1927 *Tancred, or the new crusade*. Londres: Peter Davis [1847].
- Doughty, Paul
 1968 *Huaylas; an Andean district in search of progress*. Ithaca: Cornell University Press.
- Douglas, Mary
 1966 *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Dumont, Jean-Paul
 1978 *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*. Austin: University of Texas Press.
- Durkheim, Emile
 1951 *Suicide, a study in sociology*. Glencoe: Free Press.
- Earls, John e Irene Silverblatt
 1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIIIe Congrès Intenational des Américanistes*. (París) 4: 299-325.

Ellis, Robert

- 1998 The inscription of masculinity and whiteness in the autobiography of Mario Vargas Llosa. *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 223-236.

Enloe, Cynthia

- 1989 *Bananas, beaches & bases: making feminist sense of international politics*. Berkeley: University of California Press.

Enock, Reginald

- 1908 *Peru: its former and present civilization, history and existing conditions, topography and natural resources, commerce and general development*. Londres: Unwin.

Faithorn, Elizabeth

- 1986 "Gender bias and sex bias: removing our cultural blinders in the field". En: Tony Larry Whitehead y Mary Ellen Conoway (eds.), *Self, sex, and gender in cross-cultural fieldwork*, pp 275-288. Urbana: University of Illinois Press.

Feal, Rosemary

- 1995 Reading against the cane: Afro-Hispanic studies and mestizaje. *Diacritics*. 25(1): 82-98.

Femenías, Blenda

- 2005 Gender and the boundaries of dress in contemporary Peru. *Journal of Latin American Anthropology*. 10(2): 437-439.

Ferreira, Mariana

- 1997 When 1+1=2: making mathematics in central Brazil. *American Ethnologist*. 24(1): 132-147.

Field, Les

- 1994 Who are the Indians? Reconceptualizing indigenous identity, resistance, and the role of social science in Latin America. *Latin American Research Review*. 29(3): 237-238.

Fontaine, Pierre-Michel (ed.)

- 1985 *Race, class, and power in Brazil*. Los Angeles: University of California.

Frankenberg, Ruth

- 1993 *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freud, Sigmund

- 1963 [1919] "The 'uncanny'". En: *Studies in parapsychology*, pp 19-62. Nueva York: Collier Books.

- 1999 *The interpretation of dreams*. Oxford: Oxford University Press.

Freyre, Gilberto

- 1946 *The masters and the slaves: a study in the development of Brazilian civilization*. Nueva York: Alfred Knopf.

Friedl, Ernestine

- 1967 The position of women: appearance and reality. *Anthropological Quarterly*. 40: 97-108.

- Friedlander, Judith
 1975 *Being Indian in Hueyapan: a study of forced identity in contemporary Mexico*. Nueva York: St. Martins Press.
- Gade, Daniel
 1975 *Plants, man and land in the Vilcanota valley of Peru*. La Haya: W. Junk.
- Galeano, Eduardo
 1985 *Memory of fire: genesis*. Nueva York: Pantheon Books.
- Garber, Marjorie
 1992 *Vested interests: cross-dressing and cultural anxiety*. Nueva York: Routledge.
- García Lorca, Federico
 1983 *La casa de Bernarda Alba*. Manchester: Manchester University Press.
- García Márquez, Gabriel
 1987 *Cien años de soledad*. Barcelona: Mondadori.
- Geertz, Clifford
 1973 *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Gill, Leslie
 1994 *Precarious dependencies: gender, class and domestic service in Bolivia*. Nueva York: Columbia University Press.
- Gilman, Sander
 1985 *Difference and pathology: stereotypes of sexuality, race, and madness*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gilroy, Paul
 1987 *"There ain't no black in the Union Jack": the cultural politics of race and nation*. Chicago: University of Chicago Press.
 1993 *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Godelier, Maurice
 1977 *Perspectives in marxist anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gombrich, Ernst Hans
 1960 *Art and illusion. A study in the psychology of pictorial representation*. Nueva York: Pantheon Books.
- Goodale, Jane
 1980 "Gender, sexuality and marriage: a kaulong model of nature and culture". En: Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture, and gender*, pp 119-142. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gose, Peter
 1994a Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*. 21: 296-310.
 1994b *Deathly waters and hungry mountains*. Toronto: University of Toronto Press.

- Gould, Jeffrey
1998 *To die in this way: Nicaraguan Indians and the myth of mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gould, Steven
1980 *The mismeasure of man*. Nueva York: W. W. Norton.
- Green, Duncan
1999 The failings of the international financial architecture. *NACLA Report on the Americas*. 33(1): 31-36.
- Guillet, David
1979 *Agrarian reform and peasant economy in southern Peru*. Columbia: University of Missouri Press.
- Hale, Charles
1993 Between Che Guevara and the Pachamama: mestizos, Indians and identity politics in the anti-Quincentenary campaign. *Critique of Anthropology*. 14(1): 9-39.
1996 Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology*. 2(1): 34-61.
- Harding, Susan
1975 "Women and words in a Spanish village". En: Rayna Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women*, pp 283-308. Nueva York: Monthly Review Press.
- Harris, Cheryl
1993 Whiteness as property. *Harvard Law Review*. 106(8): 1710-1791.
- Harris, Marvin
1974 *Patterns of race in the Americas*. Nueva York: Norton Library.
- Harris, Olivia
1978 "Complementarity and conflict: an Andean view of women and men". En: Jean La Fontaine (ed.), *Sex and age as principles of social differentiation*, pp 21-40. Londres: Academic Press.
1980 "The power of signs: gender, culture, and the wild in the Bolivian Andes". En: Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture, and gender*, pp 70-94. Cambridge: Cambridge University Press.
1982 "The dead and the devils among the Bolivian Laymi". En: Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*, pp 45-73. Cambridge: Cambridge University Press.
1995 "The sources and meanings of money: beyond the market paradigm in an ayllu of northern Potosí". En: Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of anthropology and history*, pp 297-398. Durham: Duke University Press.
- Harrison, Regina
1989 *Signs, songs, and memory in the Andes: translating Quechua language and culture*. Austin: University of Texas Press.

- Hartigan, John
 1995 Establishing the fact of whiteness. *American Anthropologists* 99(3): 495-505.
- Herdt, Gilbert
 1981 *Guardians of the flute: idioms of masculinity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Herdt, Gilbert (Editor)
 1994 *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. Nueva York: Zone Books.
- Hess, Carmen
 1997 *Hungry for hope: on the cultural and communicative dimensions of development in highland Ecuador*. Nueva York: Stylus.
- Hill, Jane
 1994 'The incorporative power of whiteness'. Ponencia presentada en el congreso de la American Ethnological Society. Santa Monica, California, Estados Unidos.
- Hooks, bell
 1997 "Representing whiteness in the black imagination". En: Ruth Frankenberg (ed.), *Displacing whiteness: essays in social and cultural criticism*, pp 165-179. Durham: Duke University Press.
- Humboldt, Alexander von
 1840 *Cosmos, a sketch of a physical description of the universe*, vol. 1. Londres: Bohn Press.
- Icaza, Jorge
 1953 *Huasipungo*. Buenos Aires: Losada.
- Ignatiev, Noel y John Garvey (eds.)
 1996 *Race traitor*. Nueva York: Routledge.
- Isbell, Billie Jean
 1976 La otra mitad esencial: un estudio de complementaridad sexual en los Andes. *Estudios Andinos*. 5(1): 37-56.
 1978 *To defend ourselves: ecology and ritual in an Andean village*. Austin: University of Texas Press.
 1997a Time, text, and terror. *Journal of the Steward Anthropological Society*. 25(1-2): 57-76.
 1997b "De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género". En: Denise Arnold (ed.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, pp 253-301. La Paz: CIASE/ILCA.
- Jacobs, Sue-Ellen
 1968 Berdache: a brief review of the literature. *Colorado Anthropologist*. 1: 25-40.
- Jacobs, Sue-Ellen; Thomas Wesley y Sabine Lang (eds.)
 1997 *Two-spirit people: Native American gender identity, sexuality, and spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.

- Jameson, Fredric
1998 *Brecht and method*. Londres: Verso.
- Janvry, Alain de
1981 *The agrarian question and reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Jones, Gareth
1994 The Latin American city as contested space: a manifesto. *Bulletin of Latin American Research*. 13(1): 1-12.
- Jones, Gareth y Ann Varley
1989 The contest for the city centre: street traders versus buildings. *Bulletin of Latin American Research*. 13(1): 27-44.
- Kapchan, Deborah
1996 *Gender on the market: Moroccan women and the revoicing of tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kapsoli, Wilfredo
1991 Los pishtacos: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 20(1): 61-77.
- Klump, Kathleen
1998 "Black traders of highland Ecuador". En: Norman Whitten y Arlen Torres (eds.), *Blackness in Latin America and the Caribbean*, pp 357-376. Bloomington: University of Indiana Press.
- Kramer, Fritz
1993 *The red fez: art and spirit possession in Africa*. Londres: Verso.
- Kristal, Efraín
1987 *The Andes viewed from the city: literary and political discourse on the Indian in Peru 1848-1930*. Nueva York: Peter Lang.
- Kulick, Don
1993 *Travesti: sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
1997 The gender of Brazilian transgendered prostitutes. *American Anthropologist*. 99(3): 574-585.
1998 A man in the house: the boyfriends of Brazilian travesti prostitutes. *Social Text*. 52-53: 133-160.
- Lan, David
1985 *Guns and rain: guerillas and spirit mediums in Zimbabwe*. Berkeley: University of California Press.
- Lancaster, Roger
1992 *Life is hard: machismo, danger, and the intimacy of power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Lang, Sabine
1998 *Men as women, women as men: changing gender in native American cultures*. Austin: University of Texas Press.

- Larson, Brooke y Olivia Harris (eds.)
 1995 *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of anthropology and history*. Durham: Duke University Press.
- LaTorre, Roberto
 1984 "El nákaĵ". En: Rubén Sueldo (ed.), *Narradores cusqueños*, pp 195-197. Cusco: Librería Studiu.
- Lawlor, Eric
 1989 *In Bolivia: an adventurous odyssey through the Americas' least-known nation*. Nueva York: Vintage Press.
- Lehmann, David (ed.)
 1982 *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leonardo, Micaela di
 1998 *Exotics at home: anthropologies, others, American modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
 1963 *Structural anthropology*. Nueva York: Basic Books.
 1966 *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liffman, Paul
 1977 Vampires of the Andes. *Michigan Discussions in Anthropology*. 2: 205-226.
- Limón, José
 1994 *Dancing with the devil: society and cultural poetics in Mexican-American south Texas*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lloret, Antonio
 1982 *Antología de la poesía cuencana. Tomo II: Época del romanticismo*. Cuenca: Consejo Provincial del Azuay.
- López, Adelaida
 1995 Debt, delirium and cultural exchange in Cien años de soledad. *Revista de Estudios Hispánicos*. 29(i): 3-25.
- López, Iris
 1987 "Sterilization among Puerto Rican Women in New York City: public policy and social constraints In cities of the United States". En: Leith Mulhngs (ed.), *Studies in urban anthropology*, pp 269-261. Nueva York: Columbia University Press.
 1993 Agency and constraint: sterilization and reproductive freedom among Puerto Rican women in New York City. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*. 22(3-4): 299-323.
- López, Públio
 1993 "The magic of Martín Chambi". En: Edward Ranney y Públio López (eds.), *Martín Chambi: photographs, 1920-1950*, pp 13-28. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Low, Setha
1997 Indigenous architecture and the Spanish American plaza in Mesoamerica and the Caribbean. *American Anthropologist*. 97(4): 748-762.
- MacCannell, Dean
1976 *The tourist: a new theory of the leisure class*. Nueva York: Schocken.
- Malik, Kenan
1996 *The meaning of race: race, history and culture in western society*. Nueva York: New York University Press.
- Malinowski, Bronislaw
1987 [1929] *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. Boston: Beacon Press.
- Mannheim, Bruce
1991 *The language of the Inka since the European invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Manya, Juan Antonio
1969 ¿Temible ñakaj?. *Allpanchis Phuturinga*. 1: 135-138.
- Mariátegui, José Carlos
1952 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Martin, Emily
1985 *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Martínez, Gabriela y Daniel Aizenstat
1993 *Ñakaj: fabula andeium*. Berkeley: Taruka Films y University of California. Video-cinta VHS.
- Marx, Karl
1964 *The economic and philosophic manuscripts of 1844*. Nueva York: International Publishers.
- Mauss, Marcel
1987 *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. Nueva York: W.W. Norton.
- Mayer, Enrique
1971 'Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco'. Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.
1991 Peru in deep trouble: Mario Vargas Llosa "Inquest in the Andes" reexamined. *Cultural Anthropology*. 6: 466-504.
1994 Patterns of violence in the Andes. *Latin American Research Review*. 29(2): 141-177.
- Medicine, Beatrice
1983 "Warrior women. Sex role alternatives for Plains Indian women". En: Patricia Albers y Beatrice Medicine (eds.), *The hidden half: studies of Plains Indian women*, pp 267-280. Washington: University Press of America.

- Medinaceli, Carlos
 1981 [1929] *La chaskañawi*. Sucre: Editorial Tupac Katari.
- Medlin, Mary Ann
 1990 "Ethnic dress and calcha festivals, Bolivia". En: Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward Dwyer (eds.), *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*, pp 261-282. Austin: University of Texas Press.
- Meillassoux, Claude
 1981 *Maidens, meals, and money: capitalism and the domestic community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meisch, Lynn
 1990 "We are sons of Atahualpa and we will win: traditional dress in Otavalo and Saraguro, Ecuador". En: Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward Dwyer (eds.), *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*, pp 145-178. Austin: University of Texas Press.
 1998 Azuay Province. En: Ann Pollard Rowe (ed.), *Costume and identity in highland Ecuador*, pp 254-262. Washington: The Textile Museum.
- Meyerson, Julia
 1990 *Tambo: life in an Andean village*. Austin: University of Texas Press.
- Miles, Ann
 1989 "The high cost of leaving: illegal emigration from Cuenca, Ecuador and family separation". En: Ann Miles y Hans Buechler (eds.), *Women and economic change: Andean perspectives*, pp 55-74. Washington: American Anthropological Association.
 1994 Helping out at home. Gender socialization, moral development, and devil stories in Cuenca, Ecuador. *Ethos*. 22(2): 132-157.
- Miller, Laura Martin
 1990 "The ikat shawl traditions of northern Peru and southern Ecuador". En: Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward Dwyer (eds.), *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: an anthology*, pp 337-358. Austin: University of Texas Press.
 1998 "Tungurahua Province". En: Ann Pollard Rowe (ed.), *Costume and identity in highland Ecuador*, pp 126-154. Washington: The Textile Museum.
- Miller, Laura y Ann Rowe
 1998 "Majipamba, Troje and Cacha". En: Ann Pollard Rowe (ed.), *Costume and identity in highland Ecuador*, pp 186-199. Washington: The Textile Museum.
- Miller, Tom
 1986 *The Panama hat trail*. Nueva York: Vintage Books.
- Mintz, Sidney
 1971 Men, women and trade. *Comparative Studies in Society and History*. 13: 247-269.
 1972 *Caribbean transformations*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
 1978 Caribbean market places and Caribbean history. *Nova Americana*. 1: 333-344.

Mitchell, William

- 1991 *Peasants on the edge: crop, cult and crisis in the Andes*. Austin: University of Texas Press.

Molinié, Antoinette

- 1991 Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 20(1): 79-92.

Montrose, Louis

- 1993 "The work of gender in the discourse of discovery". En: Stephen Greenblatt (ed.), *New World encounters*, pp 177-217. Berkeley: University of California Press.

Moore, Henrietta

- 1988 *Feminism and anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morales, Edmundo

- 1995 *The guinea pig: healing, food, and ritual in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.

Mörner, Magnus

- 1967 *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little Brown.

Morote, Efraín

- 1952 El degollador (nakaq). *Tradición*. 11(4): 67-91.

Mulvey, Laura

- 1975 Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*. 16(3): 6-18.

Murra, John

- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Naranjo, Marcelo

- 1986 *La cultura popular en el Ecuador*. Volumen II: *Cotopaxi*. Cuenca: CIDAAP.

Nash, June

- 1978 *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Columbia University Press, Nueva York.

Nelson, Diane

- 1998 Perpetual creation and decomposition: bodies, gender and desire in assumptions of a Guatemalan discourse of mestizaje. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(1): 74-111.

Newton, Esther

- 1979 *Mother camp: female impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Nochlin, Linda

- 1989 *The politics of vision: essays on nineteenth-century art and society*. Boulder: Westview Press.

Núñez del Prado, Óscar

- 1973 *Kuyo Chico: applied anthropology in an Indian community*. Chicago: University of Chicago Press.

- Offerhaus, Manja y Julio Cortázar
 1984 *Alto el Perú*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Oliver-Smith, Anthony
 1969 The pishtaco: institutionalized fear in highland Peru. *Journal of American Folklore*. 82: 326-363.
- Orlove, Benjamin
 1974 *Alpacas, sheep, and men: the wool export economy and regional society in southern Peru*. Nueva York: Academic Press.
 1993 Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography. *Social Research*. 60(2): 301-336.
 1997 "Surfacings: thoughts on memory and the ethnographer's self". En: Jonathan Boyarin y Daniel Boyarin (eds.), *Jews and other differences: the new jewish cultural studies*, pp 1-29. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 1998 Down to Earth: race and substance in the Andes. *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 207-222.
- Orlove, Benjamín y Ella Schmidt
 1995 Swallowing their pride. Indigenous and industrial beer in Peru and Bolivia. *Theory and Society*. 24(2): 271-298.
- Orta, Andrew
 1997 Seductive strangers and saturated symbols: fat stealing, catechists and the porous production of Andean locality. Manuscrito sin publicar.
- Page, Helán
 1997 "Black" images, African American identities: corporate cultural projection in the songs of my people. *Identities*. 3(4): 557-607.
- Paredes, Eduardo
 1980 *Tradiciones de Cotopaxi*. Latacunga: Litografías Andrade Hno.
- Parsons, Elsie Clews
 1945 *Peguche, Cantón of Otavalo, Province of Inbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paulson, Susan
 1996 "Familias que no 'conjugan' e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías". En: Silvia Rivera (ed.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, pp 85-162. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Paulson, Susan y Pamela Calla
 2000 Gender and ethnicity in Bolivian politics: transformation or paternalism?. *Journal of Latin American Anthropology*. 5(2): 112-149.
- Pérez, Gina
 2000 'The near northwest side story: gender, migration and everyday life in Chicago and San Sebastián, Puerto Rico'. Disertación doctoral. Northwestern University. Evanston, Illinois, Estados Unidos.
- Pitt-Rivers, Julian
 1965 Who are the Indians?. *Encounter*. Septiembre: 41-49.

Platt, Tristan

- 1987 "Entre cháwxa y muxsa: para una historia del pensamiento político Aymara". En: Thérèse Bouysson-Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp 61-132. La Paz: HISBOL.

Poliakov, Léon

- 1974 *The Aryan myth. A history of racist and nationalist ideas in Europe*. Londres: Basic Books.

Poole, Deborah

- 1988 Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern Andean Peru. *Dialectical Anthropology*. 12(3): 367-398.
1994 *Unruly order: power, violence and cultural identity in the high provinces of Peru*. Boulder: Westview Press.
1997 *Vision, race, and modernity: a visual economy of the Andean image world*. Princeton: Princeton University Press.

Preiur, Annick

- 1998 *Mema's house, Mexico City: on transvestes, queens, and machos*. Chicago: University of Chicago Press.

Quijano, Aníbal

- 1980 *Dominación y cultura; lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.

Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood

- 1996 *Remaking the nation: place, identity and politics in Latin America*. Londres: Routledge.

Ramírez, Annette y Conrad Seipp

- 1983 *Colonialism, Catholicism and contraception: a history of birth control in Puerto Rico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Ramos, Alcida

- 1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ranney, Edward

- 1993 "The legacy of Martín Chambi". En: Edward Ranney y Públío López (eds.), *Martín Chambi: photographs, 1920-1950*, pp 9-12. Washington: Smithsonian Institution Press.

Ranney, Edward y Públío López (eds.)

- 1993 *Martín Chambi: photographs, 1920-1950*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Rasnake, Roger Neil

- 1988 *Domination and cultural resistance: authority and power among an Andean people*. Durham: Duke University Press.

Reclus, Elisée

- 1895 *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*. París: Librairie Hachette.

Reiter, Rayna

- 1975 "Men and women in the south of France: public and private domains". En: Rayna Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women*, pp 252-282. Nueva York: Monthly Review Press.

Rivera, Silvia

- 1990 "Indigenous women and community resistance: history and memory". En: Elizabeth Jelin (ed.), *Women and social change in Latin America*, pp 151-183. Londres: Zed Books.
- 1996 "Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia". En: Silvia Rivera (ed.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, pp 163-300. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Rivière, Gilles

- 1991 Lik'ichiri y kharisiri. A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 20(1): 23-40.

Robertson, Claire

- 1984 *Sharing the same bowl: a socioeconomic history of women and lass in Accra, Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.

Rockefeller, Stuart

- 1998 The gaze sucks: on looking, stealing grease and the play of difference in Quirpini-Bolivia and elsewhere. Manuscrito sin publicar.

Roediger, David

- 1991 *The wages of whiteness: race and the making of the American working class*. Londres: Verso.
- 1994 *Towards the abolition of whiteness: essays on race, politics, and working-class history*. Londres: Verso.

Rojas, Emilio

- 1989 "Los 'sacajos': el miedo y la cólera". En: Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacajos*, pp 149-154. Lima: Asociación de Publicaciones Educativas.

Rosaldo, Renato

- 1988 *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.

Roscoe, Will

- 1994 "How to become a berdache: toward a unified analysis of gender diversity". En: Gilbert Herdt (ed.), *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, pp 329-372. Nueva York: Zone Books.

Rout, Leslie

- 1974 *The African experience in Spanish America. 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rubin, Gayle

- 1975 "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex". En: Rayna Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women*, pp 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.

Sacks, Karen Brodtkin

- 1994 "When did jews become white folks?". En: Steven Gregory y Roger Sanjek (eds.), *Race*, pp 78-102. New Brunswick: Rutgers University Press.

Saco, José Antonio

- 1938 *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*. La Habana: Cultural.

Salazar-Soler, Carmen

- 1991 El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavélica. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 20(1): 7-22.

Salomon, Frank

- 1981a "Weavers of Otavalo". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 420-449. Urbana: University of Illinois Press.
- 1981b "Killing the yumbo: a ritual drama of northern Quito". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 162-208. Urbana: University of Illinois Press.

Sanday, Peggy

- 1990 *Fraternity gang rape: sex, brotherhood and privilege on campus*. Nueva York: New York University Press.

Sartre, Jean-Paul

- 1948 *Anti-semitic and jew*. Nueva York: Schocken Books.

Scheper-Hughes, Nancy

- 1992 *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- 1996 Theft of life: the globalization of organ stealing rumors. *Anthropology Today*. 12(3): 3-11.
- 2000 The global traffic in human organs. *Current Anthropology*. 41(3): 191- 224.

Schmidt-Cruz, Cynthia

- 1998 'Cortázar's working women: maids and prostitutes in his short stories'. Ponencia presentada en la reunión del Latin American Studies Association. Chicago.

Seligmann, Linda

- 1989 To be in between: the cholas as market-women. *Comparative Studies in Society and History*. 31(4): 694-721.
- 1993 Between worlds of exchange: ethnicity among Peruvian market women. *Cultural Anthropology*. 8(2): 187-213.
- 1995 My little vices: the life story of a Peruvian marketwoman. Manuscrito sin publicar.

- Sharpe, Jenny
 1991 The unspeakable limits of rape: colonial violence and counter-insurgency. *Genders*. 10: 25-46.
- Shukman, Henry
 1989 *Sons of the moon: a journey in the Andes*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Sifuentes, Eudocio
 1989 "La continuidad de la historia de los pishtacos en los 'robaojos' de hoy". En: Juan Ansi3n (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, pp 149-154. Lima: Asociaci3n de Publicaciones Educativas.
- Silverblatt, Irene
 1987 *Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Silverman, Sydel
 1967 The life crisis as a clue to social functions. *Anthropological Quarterly*. 40: 127-138.
- Skalka, Harold
 1961 *Notes from the Colombia-Cornell-Harvard-Illinois Universities' Summer Field School*. Ithaca: Archivos del Cornell-Peru Project, Olin Library, Cornell University.
- Skar, Harald
 1982 *The warm valley people: duality and land reform among the quechua Indians of highland Peru*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Smith, Carol
 1996 Myths, intellectuals, and race/class/gender distinctions in the formation of Latin American nations. *Journal of Latin American Anthropology*. 2(1): 148-169.
 1997 The symbolics of blood: mestizaje in the Americas. *Identities*. 3(4): 495-522.
- Smith, Michael
 1965 *The plural society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.
- Sordo, Emma
 1990 Del caj3n San Marcos al retablo testimonio. *Cuadernos de Arte y Cultura Popular*. 1: 9-14.
- South and MesoAmerican Indian Rights Center –SAIIC–
 1997 Indian city: Indigenous survival in the Latin American megacity. *Abya-Yala News* 10(3).
- Spalding, Karen
 1984 *Huarochari: an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Spedding, Alison
 2005 *Sueños, kharisiris y curanderos*. La Paz: Editorial Mama Huaco.

Sprinkle, Annie

1991 *Annie Sprinkle: post-porn modernist*. Amsterdam: Torch Books.

Starn, Orin

1991 Missing the revolution: anthropologists and the war in Peru. *Cultural Anthropology*. 6: 63-91.

1992 Rethinking the politics of anthropology: the case of the Andes. *Cultural Anthropology*. 35(1): 13-39.

Stein, William

1961 *Hualcan: life in the highlands of Peru*. Ithaca: Cornell University Press.

Stepan, Nancy Leys

1989 *"The hour of eugenics": race, gender and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

Stocking, George

1974 "Some problems in the understanding of nineteenth century cultural evolutionism". En: Robert Darnell (ed.), *Readings in the history of anthropology*, pp 407-425. Nueva York: Harper and Row.

Straayer, Chris

1993 "The seduction of boundaries: feminist fluidity in Annie Sprinkle's Art/Education/Sex". En: Pamela Church Gibson y Roma Gibson (eds.), *Dirty looks: women-pornography-power*, pp 156-175. Londres: BFI.

Strathern, Marilyn

1988 *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

1991 *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Neil

2000 Songwriter's racist songs from 1980s haunt him. *New York Times*. Septiembre 4.

Streicker, Joel

1995 Policing boundaries: race, class and gender in Cartagena, Colombia. *American Ethnologist*. 22(1): 54-74.

Stutzman, Ronald

1981 "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 45-94. Urbana: University of Illinois Press, Urbana.

Sudarkasa, Niara

1973 *Where women work: a study of yoruba women in the marketplace and the home*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tandeter, Enrique *et al.*

1995 "Indians in late colonial markets: sources and numbers". En: Brooke Larson y Olivia Harris (eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of anthropology and history*, pp 196-223. Durham: Duke University Press.

- Taussig, Michael
 1980 *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
 1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Theweleit, Klaus
 1987 *Male fantasies*. Volumen 1: *Women, floods, bodies, history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Todorov, Tzvetan
 1993 *On human diversity: nationalism, racism and exoticism in French thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tolen, Rebecca
 1998 Receiving the authorities in Chimborazo, Ecuador: ethnic performance in an evangelical Andean community. *Journal of Latin American Anthropology*. 3(2): 20-53.
- Torre, Carlos de la
 1998 Racismo y vida cotidiana. *Ecuador Debate*. 38: 72-87.
- Tschirley, David y Harold Riley
 1990 "The agricultural marketing system". En: Morris D. Whitaker y Dale Colyer (eds.), *Agriculture and economic survival: the role of agriculture in Ecuador's development*, pp 193-224. Boulder: Westview Press.
- Tschudi, Johann Jakob von
 1847 *Travels in Peru during the years 1831-42, on the coast, across the cordilleras and the Andes, into the primeval forests*. Londres: Bogue.
- Turino, Thomas
 1993 *Moving away from silence: music of the Peruvian altiplano and the experience of urban migration*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tyler, Carole-Anne
 1991 Boys will be girls: the politics of gay drag. En: Diana Fuss (ed.), *Inside/out: lesbian theories, gay theories*, pp 32-70. Nueva York: Routledge.
 1998 Passing: narcissism, identity, and difference. *Differences*. 6(2-3): 212-248.
- Ugarteche, Oscar
 1999 The structural adjustment stranglehold: debt and underdevelopment in the Americas. *NACLA Report on the Americas*. 33(1): 21-23.
- Urton, Gary
 1980 The ambiguity of the serpent. Ponencia presentada en el simposio Heritage of the conquest. Ithaca: Cornell University.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante (eds.)
 1977 *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
 1996 *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Austin: University of Texas Press.

Valenzuela, José Manuel

1997 *El color de las sombras: chicanos, identidad y racismo*. México: Universidad Iberoamericana.

1999 *Impecable y diamantina: la deconstrucción del discurso nacional*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Vallaranos, José

1996 *El Cholo en el Perú: introducción al estudio sociológico del hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López.

Vargas Llosa, Mario

1993a "Martín Chambi". En: Edward Ranney y Públío López (eds.), *Martín Chambi: photographs, 1920-1950*, pp 7-9. Washington: Smithsonian Institution Press.

1993b *El pez en el agua: memorias*. Barcelona: Seix Barral.

Vargas, José María

1983 *Nuestra Señora del Rosario en el Ecuador*. Quito: Gobierno Eclesiástico de la Arquidiócesis.

Vergara, Abilio y Freddy Ferrúa

1989 "Ayacucho: de nuevo los degolladores". En: Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, pp 123-136. Lima: Asociación de Publicaciones Educativas.

Wachtel, Nathan

1973 *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1977 *The vision of the vanquished: the Spanish conquest of Peru through Indian eyes, 1530-1570*. Nueva York: Barnes and Noble.

1994 *Gods and vampires: return to Chipaya*. Chicago: University of Chicago Press.

Wade, Peter

1993a *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.

1993b *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1993c Race, nature and culture. *Man*. 28:17-34.

Weismantel, Mary

1988 *Food, gender and poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1989 "Making breakfast and raising babies: the Zumbagua household as constituted process". En: Richard R. Wilk (ed.), *The household economy: reconsidering the domestic mode of production*, pp 55-72. Boulder: Westview Press.

1991 Being catholic: religious practice and imagining Indians in the Andes. Ponencia presentada en la reunión de la American Ethnological Society. Charleston.

- 1992 'Embedded catholics, foreign priests: cultural autonomy and religious identity in Zumbagua, Ecuador'. Ponencia presentada en el reunión de la American Anthropological Society. San Francisco.
- 1995 Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist*. 22(4): 685-709.
- 1997a White cannibals: fantasies of racial violence in the Andes. *Identities*. 4(1): 9-44.
- 1997b Corpus Christi: masculinity, ecology and the calendar in Andean Ecuador. *Journal of the Steward Anthropological Society*. 25(1-2): 96-122.
- 1997c "Time, work-discipline, and beans: Indigenous self-determination in the northern Andes". En: Ann Miles y Hans Buechler (eds.), *Women and economic change: Andean perspectives*, pp 31-54. Washington: American Anthropological Association.
- 1998 "Cotopaxi Province". En: Ann Pollard Rowe (ed.), *Costume and identity in highland Ecuador*, pp 110-116. Washington: The Textile Museum.
- Weismantel, Mary y Stephen F. Eisenman
1998 Race in the Andes: global movements and popular ontologies. *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 121-142.
- Weiss, Wendy
1985 'Es el que manda: sexual inequality and its relationship to economic development in the Ecuadorian Sierra'. Disertación doctoral. Bryn Mawr College. Bryn Mawr, Estados Unidos.
- Weston, Kath
1991 *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. Nueva York: Columbia University Press.
- White, Alan
1982 *Hierbas del Ecuador*. Quito: Libri Mundi.
- White, Luise
1999 Blood and words: writing history about (and with) African vampire stories. Ponencia presentada en el Alice Berlan Kaplan Center for the Humanities, Evanston.
- Whitten, Dorothea y Norman Whitten
1985 *Art, knowledge and health: development and assessment of a collaborative auto-financed organization in eastern Ecuador*. Cambridge: Cultural Survival-Sacha Runa Foundation.
- Whitten, Norman
1976 *Sacha runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
1981 "Introduction". En: *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, pp 1-44. Urbana: University of Illinois Press
1985 *Sicuanaga runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

- Whitten, Norman y Arlene Torres (eds.)
1998 *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Willet, John (ed.)
1963 *Brecht on theater: the development of an aesthetic*. Nueva York: Hill and Wang.
- Williams, Brackette
1989 *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.
- Williams, Brett
1994 "Babies and banks: the 'reproductive underclass' and the raced, gendered masking of debt". En: Steven Gregory y Roger Sanjek (eds.), *Race*, pp 348-365. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Williams, Raymond
1973 *The country and the city*. Oxford: Oxford University Press.
1976 *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Walter
1986 *The spirit and the flesh: sexual diversity in American Indian culture*. Boston: Beacon Press.
- Wolf, Eric
1955 Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*. 57(3): 432-471.
1957 Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*. 13(1): 1-18.
1986 The vicissitudes of the closed corporate peasant community. *American Ethnologist*. 13(2): 325-329.
- Wolf, Eric y Edward Hansen
1972 *The human condition in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Zapata, Gastón Antonio
1989 "Sobre ojos y pishtacos". En: Juan Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, pp 137-140. Lima: Asociación de Publicaciones Educativas.
- Zuidema, Tom
1977 "The Inca kinship system: a new theoretical overview." En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), *Andean kinship and marriage*, pp 240-281. Washington: American Anthropological Association.

Índice analítico

A

- abarrotes 67, 127, 185, 242, 277. *También véase* vivanderas
 Abercrombie, Thomas 37, 45, 69, 85, 196, 216, 243, 255, 258, 287, 291, 292
 abuso y acoso sexual 101, 116, 211, 224
 Abya-Yala News 68
 acumulación 50, 229, 230, 232, 248, 249, 257, 260, 269, 272, 273, 274, 305, 310, 315, 326, 328
 adopción 46, 129, 246, 294
 África 27, 242, 267
 aguardiente 80, 121, 125, 245. *También véase* chicherías
 ajís 311
 Alarcón, Norma 211, 221
 Albro, Rob 85, 89, 117, 292, 299
 Aleto, Thomas 102, 159
 alienación 95, 134, 257, 270, 285, 323. *También véase* extrañamiento
 Amazonia 43, 203
 Ambato 25, 63, 101, 152, 153
 América Central 45. *También véanse* Guatemala, Nicaragua
 América Latina 14, 15, 19, 34, 35, 38, 40, 46, 47, 48, 49, 54, 71, 74, 75, 78, 82, 102, 103, 108, 123, 126, 131, 143, 150, 178, 196, 199, 210, 224, 226, 241, 261, 269, 275, 278, 279, 280, 300, 327, 328. *También véanse* América, Suramérica
 Ancash 56, 57, 207, 252
 Angamarca 153
 Ansión, Juan 30, 57, 60, 235, 253, 255, 263, 264
 antisemitismo 70, 281
 antropólogos 15, 16, 25, 27, 32, 34, 35, 36, 43, 46, 62, 69, 102, 112, 126, 143, 154, 156, 157, 158, 165, 166, 195, 199, 240, 241, 250, 256, 312, 317
 Anzaldúa, Gloria 47, 210
 Año Nuevo 90, 302
 Apurímac 31, 223
 árabes 40, 207, 238
 Arequipa 80, 82, 88
 aretes 29, 77, 89, 158, 160, 161, 180, 288, 301, 304, 305, 306, 316
 Argentina 27, 102, 253
 Arguedas, José María 9, 15, 26, 40, 60, 69, 117, 153, 155, 176, 182, 196, 197, 205, 206, 214, 215, 219, 220, 221, 223, 226, 228, 235, 249, 262, 263, 266, 303, 304
 Arizpe, Lourdes 102, 103, 126, 130
 arroz 27, 34, 68, 80, 198, 294
 asesinato 191, 209, 256, 286. *También véase* cadáveres
 asesinato: de indígenas por blancos 56, 134, 222, 262, 286
 asesinato: de indígenas por indígenas 240
 asesinato: por pishtacos 15, 31, 57, 64, 206, 209, 237, 249, 256, 264, 269, 284, 285
 Autopista Panamericana 25, 26, 63, 153, 288
 Ayacucho 31, 50, 56, 227, 253, 255, 263, 264

aymara 26, 30, 37, 56, 60, 131, 132, 145,
196, 225, 244, 306, 321, 327
Azúay, provincia de 18, 139, 140, 147,
148, 210
azúcar 153, 154, 199, 200, 294

B

Babb, Florence 18, 27, 91, 93, 100, 122,
125, 154, 155, 179, 208, 319
bailarines 277. *También véase* ejecutantes
Baker, Josephine 297
Balibar, Etienne 39
Banzer, Hugo 92, 115, 309
Baños 25, 63, 139, 140, 161
Barthes, Roland 71, 78, 96
Bastide, Roger 209, 221
Baudelaire, Charles 219
bebés 201, 247, 263, 266, 279, 288, 291,
292, 293, 297, 314, 315, 317, 326.
También véanse niños, muñecas,
reproducción
Belote, Linda 144
berdaches 180
Berger, John 86, 244
Berlo, Janet Catherine 178, 179
Bielenberg, Aaron 63, 289
blanco/blancura 30, 33, 38, 39, 46, 49,
56, 58, 61, 62, 68, 70, 93, 111,
129, 141, 144, 149, 153, 160, 170,
172, 183, 191, 197, 198, 204, 210,
212, 213, 224, 225, 226, 227, 228,
229, 234, 235, 236, 238, 239, 240,
244, 245, 247, 249, 251, 262, 270,
271, 273, 274, 278, 302, 303, 312,
318, 325, 326, 327, 328. *También*
véanse gringo/a, mestizo/a, mishu,
misti, pishtacos, raza
blanco/blancura: definición 37, 38, 39,
54, 131, 224, 225, 245, 246, 271,
273, 309
blanco/blancura: de la chola 49
blanco/blancura: del pishtaco 23, 30, 31,
33, 46, 48, 49, 56, 58, 133, 206,

221, 222, 223, 235, 236, 239, 247,
252, 269, 283, 285, 328
blanco/blancura: invisibilidad de 40, 41,
46
blanco/blancura: miedo de los indígenas
hacia los 27, 55, 57, 64, 267
blanco/blancura: sinónimos de 37
blanco/blancura: y automóviles 240, 278
blanco/blancura: y consumo 227, 273,
299
blanco/blancura: y herencia 274, 275
blanco/blancura: y limpieza 131
blanco/blancura: y masculinidad 227,
235, 278, 284, 302, 303, 328
blanco/blancura: y modernidad 70, 88,
144
blanco/blancura: y toma de ganancias
204
blanco/blancura: y urbanidad 74, 143,
212, 322
Blanco, Hugo 40, 43
blanqueado 49
blanquear 267, 313
Bolívar, Simón 143
Bolton, Ralph 118
botas 56, 59, 180, 235, 239, 241, 243,
248, 249, 262, 263, 301, 303, 304,
309
Bourdieu, Pierre 42
Brasil 36, 37, 47, 57, 203, 213, 226, 253,
266, 267, 291
Brecht, Bertolt 16, 50, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 181,
187, 188, 189, 196, 215, 222, 225
bricolage 178, 179
“Brindis: dos mujeres indígenas de
Quiguijani” 82
Brownrigg, Leslie 144, 145, 148, 151, 160
buceta 301. *También véase* genitales
femeninos
Buechler, Hans y Judith-Maria 91, 92,
100, 112, 113, 114, 115, 116, 119,
122, 124, 161, 162, 168, 185, 189,
200, 201, 202, 295, 296, 302, 303,

- 305, 308, 309, 310
 Buitrón, Aníbal 106, 164
 Bunster, Ximena y Elsa Chaney 100, 114, 116
 burguesía 46, 57, 58, 78, 177, 315, 326
 buses 36, 66, 78, 99, 101, 153, 154, 184, 218, 240, 299, 306, 322. *También véase transporte*
 Butler, Judith 48, 50, 165, 167, 169, 171, 187
- C**
- cadáveres 9, 39, 46, 105, 222, 285, 302
 Calla, Pamela 167. *También véase Susan Paulson*
 cámaras 14, 234, 239, 248, 264, 303
 caníbal 96, 204, 258
 canibalismo 263
 cañaris 147, 209
 capitalismo 57, 130, 134, 143, 191, 205, 229, 256, 257, 266, 270, 273, 275, 327
 Cárdenas, María Cristina 17, 75
 cargadores 219, 257, 306, 311
 carnaval 80, 291
 carne 31, 34, 92, 93, 100, 127, 129, 157, 176, 180, 205, 206, 227, 238, 242, 245, 246, 249, 253, 256, 258, 260, 262, 263, 269, 271, 275, 278, 290, 296, 302, 311, 325. *También véanse pollos, cerdos*
 carne: exhibición de, 93, 260
 carne: venta de, 157, 176, 180, 262
 carnicero 173, 249, 262
 Carol Smith 48
 Casagrande Joseph 18, 34, 44
 castración 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 298, 301. *También véase genitales masculinos*
 Catherine Allen 43, 194, 204, 227
 cebollas: venta 125, 155. *También véase vendedoras del mercado*
 cerdos 25, 45, 224, 319
 chalecos 262
 chales 29, 76, 77, 106, 107, 118, 128, 138, 140, 158, 161, 162, 163, 167, 179, 180, 182, 185, 220, 233, 304, 305, 306, 312, 313
 Chaluísa, Alfonso 17
 Chaluísa, Clarita 267
 Chaluísa, Juanchu, tayta 119, 255
 Chaluísa, Nancy de Rocío 49
 chamanes 272, 298, 312, 316
 Chambi, Martín 15, 19, 50, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 94, 95, 156, 303, 343
 Chandler, Kay 127
 Chaney, Elsa 114. *También véase Ximena Bunster*
 chaquetas 81, 109, 239, 243, 245, 262. *También véase abrigos*
 Chávez, César 257
 chicano/a 40
 chicha 80, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 95, 118, 172, 197, 292, 303
 chicherías 79, 80, 83, 85, 88, 94, 172, 197, 220, 221, 299, 303. *También véase aguardiente*
 Chile 13, 27
 Chimborazo 147, 233
 Chipaya 59, 240, 241, 242, 253
 chistes 32, 33, 42, 62, 223, 299
 choferes 252. *También véase transporte*
 chola 14, 23, 27, 29, 30, 31, 32, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 67, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 116, 117, 118, 120, 124, 133, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 168, 170, 174, 179, 181, 183, 185, 191, 209, 210, 214, 222, 224, 249, 273, 275, 289, 292, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 305, 306, 315, 316, 317. *También véase vendedoras del mercado*

- chola: Chola Chabuca 316
- chola: Chola cuencana 29, 75, 77, 78, 85, 86, 88, 89, 138, 149, 209
- chola: chola cuzqueña 29, 50, 75, 83, 99, 120, 148, 156, 160, 214
- chola: Chola paiceña 162, 306
- chola: como blanca 99
- chola: como campesina 130, 144, 145, 312
- chola: como categoría racial 29, 47, 133, 137, 140, 141, 158
- chola: como empleada doméstica 99
- chola: como imagen de feminidad 29, 49, 89
- chola: como indígena 46, 49, 85, 145, 148, 149, 199, 292
- chola: como pasado 71
- chola: como racialmente ambigua 47, 49
- chola: como sexualmente disponible 23, 116, 214, 292
- chola: como símbolo de la nación 31, 47, 85
- chola: como urbana 89, 90
- chola: como vendedoras del mercado 67, 70, 72, 74, 99, 120, 124, 138, 140, 150, 151, 168, 296, 302
- chola: con falo 49, 308, 313
- chola: definición 23, 29, 46, 144, 145, 150, 151, 156, 166
- chola: erotizada 31, 292, 299, 316
- chola: idealizada 29, 70, 85
- chola: masculinidad de la 49, 289, 302
- chola: matriarcas 89, 111, 118, 120, 121, 318
- chola: orígenes de la palabra 143
- chola: y nostalgia 23, 85
- chola: y protesta política 176, 181, 303
- Cholo-boy 30
- cholos 18, 54, 111, 142, 143, 144, 145, 149, 151, 152, 160, 210, 227, 228, 320
- Chordeleg 100
- Chuschi 279, 281, 282
- cita, concepto de Brecht de la 181
- Clark Erickson 127
- clase 25, 29, 30, 34, 35, 38, 41, 46, 49, 53, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 99, 102, 103, 109, 110, 113, 116, 117, 121, 123, 124, 126, 129, 134, 138, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 159, 160, 169, 175, 176, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 195, 199, 213, 214, 219, 220, 221, 222, 225, 238, 243, 244, 246, 247, 249, 251, 260, 261, 266, 270, 272, 284, 289, 291, 293, 294, 295, 300, 306, 309, 319, 323, 325, 327, 379. *También véanse* burguesía, élite, clase media, pobreza, clase alta, riqueza, clase trabajadora
- clase alta 110, 151, 160, 306, 327. *También véase* élites
- clase media 77, 78, 80, 92, 93, 102, 116, 124, 145, 149, 151, 152, 160, 188, 189, 195, 199, 213, 219, 222, 225, 251, 260, 266, 270, 284, 294, 300
- clase trabajadora 54, 90, 293, 300, 316
- clientes 53, 67, 68, 74, 80, 83, 91, 107, 109, 122, 124, 125, 127, 128, 140, 147, 153, 157, 159, 164, 168, 170, 172, 174, 175, 183, 184, 187, 192, 199, 200, 201, 204, 220, 228, 229, 245, 266, 296, 300, 309, 323
- clientes, indígenas como 67, 68, 183, 184, 204
- Clifford, James 158
- clínica 118, 261, 267. *También véase* hospital
- Cochabamba 117, 120
- cocinero 215
- Collier, George 106, 164
- Collorado-Mansfeld, Rudi 18, 42, 43, 44, 46, 63, 64, 236, 242, 244, 308, 322
- Colombia 4, 13, 27, 37, 150, 198, 233, 380
- compradores 53, 66, 67, 68, 74, 92, 107, 164, 170, 197, 204, 234, 272, 325.

- También véase* clientes
- comunidad corporativa cerrada 54
- condenadu 206
- Condori Mamani, Gregorio 74, 94, 95, 110, 116, 156, 172, 174, 175, 257
- conquista 27, 56, 103, 104, 143, 191, 211, 291
- control de precios 91, 92
- Cordero, Alfonso 221
- Cornejo Polar, Antonio 26
- Cortázar, Julio 11, 71, 72, 93, 94, 95, 96, 107, 123, 326
- Cotopaxi, provincia de 18, 25, 28, 33, 44, 54, 55, 73, 100, 111, 126, 137, 147, 234, 236, 245, 302, 304, 309, 323
- Crandon-Malamud, Libbet 37, 250, 253, 261, 264, 265, 266, 267, 286
- cuchillos 53, 56, 126, 251
- Cuenca 17, 19, 20, 25, 29, 30, 49, 75, 76, 77, 78, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 99, 108, 112, 120, 121, 124, 127, 128, 131, 137, 138, 139, 140, 146, 147, 148, 149, 151, 160, 161, 162, 164, 167, 172, 188, 209, 248, 290, 296, 305, 310, 311. *También véanse* Azuay, chola cuencana, Paso del Niño
- Cuenca: acento “bailable” de 160, 172
- Cuenca: localización de 29
- Cuenca: mercado 10 de Agosto 89, 108, 112, 128
- Cuenca: mercado de la Plaza Rotary 122, 147
- Cuenca: mercado de San Francisco 89
- Cuenca: mercados 76, 88, 89, 128, 147, 149, 160, 161, 164, 188
- Cuenca: museos 93, 137, 140, 209
- cuencana 75
- Cuenca: nobles 88, 90, 120, 121
- Cuenca: Universidad de 19, 75, 88
- cuentas 106, 107, 147, 193. *También véase* pelo
- cuero 81, 235, 239, 243, 249, 250, 262, 263
- cultura popular 53, 117, 133, 176, 206, 221
- cuy 74, 192, 245
- Cusco 29, 30, 31, 32, 45, 50, 70, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 92, 94, 95, 99, 106, 111, 115, 116, 117, 120, 131, 148, 149, 155, 156, 158, 160, 162, 169, 173, 176, 196, 197, 199, 204, 205, 214, 243, 248, 250, 252, 257, 297, 308, 314. *También véase* chola cuzqueña
- Cusco: ciudad de 92, 155, 158, 176, 196
- Cusco: Departamento de 31, 45
- Cusco: mercados de 74, 169, 257
- Cusco: vendedoras del mercado de 74, 89, 92, 99, 106, 115, 117, 173, 176, 308
- ## D
- “Damas arequipeñas en la chichería” 79
- Darquea, Ricardo 75, 292
- Degler, Carl 47, 209
- degollador 30, 31, 249. *También véase* pishtaco
- de la Cadena, Marisol 18, 32, 37, 91, 92, 120, 150, 156, 158, 168, 169, 176, 196, 297
- democracia racial 34, 47
- Denise Arnold 18, 194
- desarrollo 17, 32, 77, 91, 92, 93, 157, 199, 229, 285, 305
- desigualdad económica 23, 36, 327. *También véase* clase
- deuda 17, 18, 19, 20, 112, 141, 193, 208, 225, 260, 261, 264, 274, 282
- diálogo 16, 172
- dientes 109, 238, 269, 274, 305, 315, 323
- Di Leonardo, Micaela 18, 19, 272
- dinero 30, 34, 50, 53, 56, 63, 66, 78, 94, 99, 101, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 124, 129, 137, 140, 144, 155, 163, 175, 189, 190, 191, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 217, 218,

228, 229, 239, 242, 247, 248, 261,
270, 273, 275, 285, 295, 296, 298,
301, 302, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 313, 315
dinero; rollos de efectivo 301, 306, 307,
308, 313
disfraces 166, 168, 291, 310. *También*
véanse aretes, sombreros, polleras,
chales, zapatos, faldas
Disraeli, Benjamin 141
distanciamiento 179, 180, 184, 186, 190,
323
Douglas, Mary 50, 99, 100, 319, 321
drag 165, 166, 167, 179, 184, 186,
290, 291, 300, 301. *También*
véase travestismo
dulces 27, 67, 72, 127, 153, 229, 290,
291, 310, 311
Durkheim, Emile 134, 151, 323

E

efecto extrañamiento, concepto de Brecht
177, 179
Eisenman, Stephen 18, 36, 104, 130, 141,
219, 236
ejecutantes 277
élites 35, 36, 37, 38, 39, 46, 54, 75, 88,
90, 94, 99, 120, 135, 158, 214, 221,
228, 229, 260, 261, 262, 289, 313,
317
Ellis, Robert 18, 69, 117, 123, 213, 227,
320
Elwell, Karen 102
empleadas domésticas 114, 116, 126,
172, 174, 267, 314
empleadas domésticas; cholas como 116
enaguas 76, 160, 162, 182, 184, 185.
También véase faldas
enfermedad 42, 246, 256, 259, 260, 261,
320, 321
Enock, Reginald 142
Escuela 17, 207
espacio 14, 50, 61, 64, 65, 66, 67, 68,

70, 72, 88, 102, 103, 104, 106,
111, 112, 122, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 141, 144, 168, 169,
187, 210, 220, 266, 303, 304, 324.
También véase geografía
espacio doméstico 50, 128. *También*
véase violencia doméstica
especulación de precios 91
Estado-nación 60, 63, 64, 83
Estados Unidos 13, 15, 16, 18, 19, 25,
31, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 47, 49,
57, 77, 85, 88, 90, 100, 101, 123,
127, 132, 141, 145, 164, 166, 171,
199, 213, 219, 222, 223, 233, 235,
236, 239, 243, 244, 250, 257, 260,
266, 267, 272, 284, 286, 293, 295,
307, 314, 324, 327, 379
Europa 38, 49, 68, 76, 77, 88, 100, 104,
123, 131, 141, 145, 148, 153, 162,
167, 196, 266, 281, 324
extranjeros 15, 17, 32, 37, 41, 45, 46, 53,
57, 63, 65, 68, 78, 88, 100, 107,
108, 111, 121, 133, 156, 157, 158,
177, 201, 218, 239, 241, 243, 244,
251, 252, 262, 271, 283, 324, 327.
También véanse gringos, extraños
extrañamiento 26, 53, 93, 95, 100, 133,
134, 135, 137, 177, 181, 218, 301,
323
extraños 31, 53, 55, 62, 66, 72, 94, 100,
107, 122, 127, 128, 132, 134, 135,
164, 194, 201, 208, 218, 226, 254,
255, 274, 280, 319, 323, 325
extraños, pishtacos como 31, 56, 61, 254

F

faldas 23, 29, 59, 76, 77, 90, 102, 106,
107, 140, 154, 158, 160, 161, 162,
163, 167, 177, 179, 180, 184, 185,
186, 204, 288, 297, 299, 301, 302,
303, 305, 306, 308, 309, 314, 319,
320. *También véase* polleras
falo 49, 226, 283, 284, 286, 308, 313,

318. *También véase* genitales masculinos
 falo: de la mama negra 313
 falo: de las mujeres del mercado 49, 308, 313
 familia Chaluísa 17, 41, 246
 farmacéuticas 269, 287
 farmacias 252, 260
 fertilidad 286, 289, 302. *También véanse* senos, castración, niños, padres, leche, madres, reproducción, útero
 festival de Corpus Christi 132, 137, 166, 186, 302
 festival de Corpus Christi: en la provincia de Cotopaxi 302
 festival de Corpus Christi: en la provincia de Zumbagua 132, 166, 186
 festivales 50, 139, 186, 264, 291, 302, 312, 318. *También véanse* Año Nuevo, carnaval, Corpus Christi, Paso del Niño, Mama Negra
 folclor 194, 196, 205, 328
 fotografía 71, 80, 81, 86, 88, 95, 107, 151, 152, 157, 201, 237, 272, 303. *También véase* postales
 Frankenberg, Ruth 37, 40, 270, 271, 273
 Freud, Sigmund 49, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 96, 134, 157, 269, 278, 279, 280, 281, 283, 286, 301, 321, 323, 328
 Freyre, Gilberto 47, 213
 frijoles 109, 125, 127, 163
 fronteras 13, 54, 63, 66, 67, 85, 115, 133, 135, 328. *También véase* geografía
 fruta 157, 164, 205, 220, 298, 306. *También véase* fruterías
 fruterías 115, 157, 187

G

Galeano, Eduardo 15, 199, 211
 ganancias 199, 200, 205, 206, 262, 294, 305, 306, 307, 308, 310, 315

García, José Uriel 83
 García Lorca, Federico 120
 García Márquez, Gabriel 120, 228
 gay 40. *También véase* homosexualidad
 género 14, 15, 25, 44, 48, 49, 50, 78, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 110, 111, 113, 121, 123, 129, 150, 151, 152, 165, 166, 179, 180, 187, 188, 194, 195, 196, 208, 211, 215, 216, 218, 220, 222, 226, 228, 286, 287, 291, 298, 300, 304, 313, 314, 315, 316, 318, 324, 379. *También véase* sexo
 genitales femeninos 301, 321, 325
 genitales masculinos. *También véanse* castración, falo
 genitales masculinos: pene 226, 278, 279, 283, 284, 285, 286, 287, 297, 301, 314, 318
 genitales masculinos: testículos 275, 279, 285, 287, 297, 314
 geografía 48, 49, 55, 58, 60, 61, 62, 65, 69, 70, 71, 76, 85, 88, 100, 103, 129, 134, 135, 137, 143, 220, 222, 294, 324, 326
 geografía racial 49, 62, 65, 69, 70, 76, 88, 134, 135, 143, 220
 geografía sexual 103, 129
 Gherzi, Humberto 207, 221, 226
 Gilberto Freyre 47, 213
 Gill, Leslie 78, 114, 116, 123, 131, 162, 173, 174, 294, 319, 321, 322, 324, 327
 Gilroy, Paul 36
 global(es) 10, 11, 13, 36, 57, 110, 198, 200, 229, 248, 266, 269, 270, 355
 Godelier, Maurice 193
 gorras 29, 199, 309. *También véase* sombrero
 Gose, Peter 18, 30, 32, 35, 37, 45, 46, 57, 60, 211, 214, 235, 250, 252, 256, 257, 258, 259, 264, 279, 280
 Gould, Jeffrey 38, 39, 41, 45
 grasa 14, 30, 53, 56, 222, 223, 240, 241, 242, 245, 246, 248, 250, 251, 252,

254, 255, 256, 257, 258, 260, 263,
264, 265, 266, 267, 270, 275, 279,
305, 306, 309, 312, 313, 315, 326.

También véase pishtaco

grasa: cuerpo humano 53, 255, 256, 270,
306

grasa: en la cara de los santos 255

grasa: robo de 56, 255, 256, 265, 275,
279

grasa: vendedoras del mercado 309

grasa: venta de 264

gringo/a 45, 56, 75, 109, 127, 128, 129,
133, 159, 235, 264, 269. *También*
véase extranjeros, mishu, pishtaco,
extraños, blancos

Gualaceo 100

Guatemala 38, 48, 133, 150, 253, 257,
267, 272

Guayaquil 148, 154, 159, 233

guerrilleros 253, 254. *También*
véase Sendero Luminoso

H

hacendado 206, 211, 229, 266, 281, 318

hacienda 42, 118, 182, 183, 207, 211,
213, 229, 257, 260, 280, 281, 282.

También véanse reforma agraria,
hacendado, peonaje

Hale, Charles 38, 39

Hansen, Edward 54

Harris, Cheryl 274

Harris, Marvin 35

Harris, Olivia 194, 259

Harrison, Regina 42, 44, 245

heimlich 58, 60, 94, 124. *También*
véase siniestro

hermanos 65, 113, 119, 129, 209, 293,
294, 304, 318

heterosexualidad 118, 213, 215, 216,
219, 223

higiene 93, 99, 100, 129, 319, 321, 325

hijos 41, 46, 78, 114, 119, 121, 124, 149,
171, 174, 178, 186, 189, 192, 195,

210, 212, 227, 240, 243, 244, 246,

247, 259, 274, 280, 281, 283, 284,

285, 288, 293, 294, 295, 297, 299,

304, 314, 315, 316, 317, 318, 321

Hill, Jane 271

Hoffman, E.T.A. 57, 58, 64

hombres 14, 23, 27, 29, 48, 49, 50, 59,
64, 76, 81, 95, 99, 100, 101, 102,
104, 106, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 119, 120,
121, 122, 124, 125, 127, 129, 132,
134, 137, 142, 146, 150, 151, 162,
167, 171, 184, 185, 188, 191, 194,
195, 197, 198, 200, 203, 205, 207,
210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 223, 224,
225, 226, 227, 229, 233, 236, 244,
253, 258, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 289, 290, 291,
292, 294, 295, 297, 298, 299, 301,
302, 303, 304, 305, 311, 312, 313,
314, 315, 316, 318, 320, 321, 325.

También véanse masculinidad,
falo, sexo

homofóbica 49

homosexualidad 207, 213

homosocialidad 111, 112, 127

hooks, bell 61

hospital 165, 253, 259

Huanotuñu, Heloisa 17, 27, 118, 129,
185, 297

Huaraz 93, 100, 122, 154, 179

huasipungaje 211. *También véase* peonaje

Huasipungo 38, 211, 229, 317

huelgas 63, 176. *También véase* protestas
políticas

huevos 112, 128, 169, 171, 201, 202,
204, 279, 314

huevos: como metáforas de testículos
169, 314

Humboldt, Alexander von 142

humor 81, 82, 150, 171, 178, 185, 228,
279, 283, 298, 321, 325. *También*
véanse chistes, insultos

I

Icaza, Jorge 38, 42, 211, 212, 229, 317
 identidad 14, 36, 42, 54, 60, 75, 85, 88,
 90, 99, 106, 109, 144, 145, 148,
 153, 158, 165, 167, 168, 169, 170,
 171, 172, 177, 185, 188, 189, 190,
 213, 224, 227, 228, 230, 234, 244,
 245, 246, 253, 270, 271, 274, 303,
 308, 318
 ideología 57, 64, 65, 70, 134, 191, 195,
 205, 214, 222, 284, 316, 318, 327
 idioma español 218, 225
 idioma inglés 13, 14, 42, 44, 58, 74, 76,
 154, 199, 237, 242, 252, 253, 277,
 293, 379
 Iglesia católica 60, 200
 Imbabura, provincia de 25, 137, 244
 inca 25, 27, 29, 194
 indianista 85
 indígenas 15, 16, 19, 23, 26, 30, 33, 34,
 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46,
 48, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
 69, 70, 74, 78, 82, 83, 96, 97, 101,
 102, 103, 104, 116, 118, 127, 130,
 131, 133, 135, 137, 138, 140, 141,
 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
 150, 153, 157, 158, 159, 160, 161,
 164, 166, 167, 170, 175, 178, 180,
 182, 183, 184, 185, 191, 195, 196,
 197, 203, 204, 205, 206, 209, 210,
 211, 216, 217, 218, 221, 222, 223,
 224, 225, 228, 230, 233, 234, 236,
 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252,
 255, 256, 257, 259, 263, 265, 266,
 267, 270, 272, 275, 278, 280, 281,
 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291,
 294, 298, 299, 302, 306, 308, 309,
 313, 314, 315, 316, 318, 320, 322,
 323, 324, 325, 326, 327, 328
 indígenas: asociados con la tierra 50, 143
 indígenas: como atrasados 54, 55
 indígenas: como niños 48, 280, 281

indígenas: comunidades 42, 54, 55, 58,
 59, 60, 62, 63, 74, 83, 130, 132,
 133, 138, 164, 203, 211, 221, 234,
 324
 indígenas: definición 43, 44, 45, 54, 131,
 150, 204, 236, 245
 indígenas: en exposiciones de museos
 137, 138, 140, 210
 indígenas: espacios 53, 54, 61, 68, 69,
 131, 132, 134, 135
 indígenas: miedo de 55
 indígenas: mujeres 49, 116, 130, 168,
 169, 180, 182, 196, 218, 221, 224,
 233, 313, 315, 320
 indígenas: suciedad de 70, 244, 322
 indígenas: y reciprocidad 195, 327, 328
 indigenismo 36
 indigenismo y neo indigenismo 36, 82,
 83, 85
 indio 9, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 45, 46, 55, 62, 64, 81, 142, 144,
 151, 159, 204, 225, 228, 237, 238,
 245, 281
 industria turística 29, 70, 77, 235
 ingenieros 53, 223, 252, 279
 inmigrantes 46, 53, 69, 238
 insultos 10, 40, 74, 137, 156, 169, 176
 intercambio; sexo como 214, 215, 216
 Isbell, Billie Jean 37, 45, 144, 158, 178,
 194, 216, 226, 253, 279, 281, 282,
 298

J

Jameson, Fredric 174, 175, 179, 188, 225
 jeep 251. *También véase* automóviles
 Jerez, Francisca 101, 286
 Jiménez, Nicario 18, 19, 24, 50, 263, 264,
 265, 268, 273
 judíos 40, 281. *También
 véase* antisemitismo
 juego de aprendizaje, concepto de Brecht
 de 189
 June Nash 258

K

Kachitu 145, 252, 261, 265
 kharikhari 207, 257. *También véase pishtaco*
 kharisiri 30, 56, 59, 60, 61, 65, 240, 242, 250, 261, 264, 265, 297, 327, 349. *También véase pishtaco*
 Kulick, Don 18, 123, 226, 228, 229, 266, 269, 301, 314, 321

L

La Cusinga 29
 ladino 38, 39, 45
 la Malinche 221
 Lancaster, Roger 226, 278, 279, 283, 284, 286
 La Paz 29, 49, 50, 56, 68, 69, 72, 73, 78, 107, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 123, 129, 131, 148, 161, 164, 185, 252, 253, 265, 294, 306, 322, 324, 332
 La Paz: mercados en 49, 73, 107, 112
 Las señoritas en la chichería 79, 81, 82
 Latacunga 25, 26, 28, 34, 54, 55, 128, 148, 153, 154, 159, 161, 162, 164, 167, 180, 183, 192, 204, 212, 277, 280, 288, 289, 292, 301, 303, 304, 313, 316, 317, 318, 347
 Latacunga: localización de 304
 Latacunga: mercado de El Salto 26, 192, 288
 Latacunga: taxista de 55
 Lawlor, Eric 107, 108, 111
 Leche: materna 50, 277, 318
 lesbianas 295. *También véase homosexualidad*
 lesbianismo 118
 Lévi-Strauss, Claude 58, 96, 178
 licor 116, 125, 201, 277, 290, 310, 316, 328. *También véase aguardiente*
 Lima 14, 68, 69, 100, 103, 113, 114, 142, 144, 148, 152, 172, 235, 239, 263,

267, 281, 282, 283, 285, 292

Limón, José 279, 283
 llamas 64, 125, 258, 287
 llapa 127, 201, 202
 llapingachos 303
 Lloret 29, 75, 85, 88, 89, 99, 160, 292
 Lloret Antonio 29, 88
 Loja, Rosa 89, 109, 124, 128, 130
 longo, longuito, 34, 42, 148
 López, Adelaida 228
 “Los ríos profundos” 117, 153, 176, 196, 205, 214, 229, 303

M

Macas, Luis 40, 44
 Madre Coraje y sus hijos 171, 174
 madres 10, 41, 59, 89, 91, 102, 124, 156, 168, 187, 197, 210, 213, 227, 274, 277, 280, 285, 286, 293, 294, 295, 297, 304, 314, 315, 318
 maestros 36, 100
 Malinowski, Bronislaw 217
 Mama Negra 16, 162, 167, 275, 277, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 328, 329
 Mama Negra: como lasciva 289, 292, 298
 Mama Negra: como macho 288, 293, 297, 302, 314
 Mama Negra: como madre 277, 287, 292, 314, 328
 manipulación de precios 91, 199. *También véase robo*
 Manya, Juan Antonio 31, 32, 208, 209, 223, 239, 245, 250
 Mariátegui, José Carlos 75, 82, 83, 85, 320
 Martínez, Gabriela 31
 Marx, Karl 134, 193, 259, 323
 Masaquiza, Rudicindo 101, 234, 240, 286
 masculinidad 33, 49, 103, 129, 150, 180, 191, 215, 219, 226, 227, 228, 229,

- 235, 278, 281, 284, 289, 298, 300, 301, 302, 308, 313, 315, 318, 328. *También véanse* hombres, falo, violación, sexo, violencia, mujeres.
- masculinidad, de mujeres del mercado 49, 180, 313, 315
- matriarcas 120, 121
- matrimonio 117, 118, 119, 121, 166, 195, 216, 218, 315
- matrimonio: rechazo del 117
- Mauss, Marcel 15, 50, 193, 194, 215, 216
- maya 151
- Mayer, Enrique 18, 118, 194, 235, 253, 254, 266, 267, 306
- médicos 32, 267, 269, 282
- Menchú, Rigoberta 151, 257
- mercado 18, 23, 26, 28, 29, 31, 32, 47, 49, 50, 53, 56, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 212, 219, 230, 233, 257, 267, 272, 273, 277, 288, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 322, 325
- mercado: condiciones sanitarias del 93, 99
- mercado: destrucción del 93
- mercado: mujeres del 18, 26, 29, 31, 32, 47, 49, 50, 66, 69, 70, 71, 74, 77, 88, 89, 91, 92, 94, 99, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 130, 145, 146, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 196, 197, 200, 201, 204, 219, 230, 257, 277, 288, 289, 291, 292, 294, 295, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 322
- mercado: organización espacial del 66, 68, 73, 75, 104, 106, 168, 303
- mercado: rural 66, 144, 166, 201
- mercado: teatralidad del 50, 165, 171, 187, 188, 189
- mercancías 27, 29, 93, 106, 107, 113, 115, 134, 135, 153, 172, 190, 197, 199, 201, 218, 228, 229, 270, 271, 272, 273, 274, 296, 300, 307, 309, 325, 326
- Mestiza de Cusco con vaso de chicha 84, 86
- mestizaje 38, 47, 143, 150, 170, 210, 223, 301, 316, 320, 338. *También véase* democracia racial
- mestizaje: ideología del 210, 301
- mestizo/a 34, 37, 38, 45, 46, 56, 57, 86, 89, 95, 129, 131, 140, 141, 142, 144, 145, 149, 156, 167, 169, 170, 205, 210, 224, 243, 244, 246, 252, 260, 261, 301, 308, 316
- México 19, 27, 47, 82, 103, 143, 198
- Meyerson 31, 208
- Meyerson, Julia 31
- migración: a Estados Unidos 257
- migración: rural-urbana 53, 69, 90, 112, 114, 282, 285
- Miles, Ann 17, 78, 90, 122
- militares 57, 63, 65, 103, 115, 252, 253, 257. *También véase* soldados
- minería 30, 258, 279
- mirada 10, 31, 71, 95, 108, 109, 157, 191, 192, 248, 267, 273. *También*

- véase* mirar
- Miranda, Carmen 151, 310
- mirar: a las mujeres del mercado 93, 95, 146, 187
- mirar: por las mujeres del mercado 187, 192, 307
- mishu 38, 45, 46, 47
- misti 38, 45, 145, 252
- Mitchell, William 35, 42
- mito 27, 31, 34, 57, 61, 65, 71, 72, 76, 78, 85, 96, 133, 188, 191, 203, 210, 211, 221, 222, 223, 224, 225, 235, 256, 263, 270
- modernidad 41, 60, 70, 78, 88, 94, 134, 144, 236, 323
- monjas 118, 201
- montar a caballo 186, 208, 289, 312
- montubios 140, 141, 209, 210
- Morote Best, Efraín 30, 31, 32, 60, 223, 235, 236, 252, 254, 255, 256, 260, 267
- mujeres 14, 18, 23, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 47, 49, 50, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 137, 139, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 230, 233, 235, 237, 242, 243, 247, 257, 260, 267, 270, 271, 272, 274, 277, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 324, 325, 328. *También véase* cholas, mujeres indígenas, mujeres del mercado, sexo
- mula 42, 125, 138, 170, 171
- mulato/a 47, 142, 210, 214
- Mulvey, Laura 157, 235
- muñecas 311
- Murra, John 193
- museos 137, 138, 139, 173, 210, 233, 271
- museos: en Baños 139
- museos: en Cuenca 93, 137, 138, 139, 140, 209
- museos: en la Mitad del Mundo 138
- mutilación 284. *También véase* castración
- mutilación: cegamiento 283
- ## N
- nacionalismo, nacionalista 83, 214, 316, 318. *También véase* mestizaje
- nalgas 33, 185, 208, 214, 237, 277, 288, 292, 297
- naranjas, venta de 27, 67, 192, 198. *También véase* vendedoras del mercado
- Naranjo, Marcelo 297, 298, 312, 317
- Nash 258
- negros (como categoría racial) 36, 38, 40, 48, 61, 64, 78, 101, 102, 140, 142, 143, 150, 210, 212, 213, 223, 233, 235, 236, 238, 242, 244, 270, 271, 317, 318, 320, 327. *También véanse* mulato/a, zambo/a
- negros (como categoría racial): africanos 34, 59, 104, 141, 235, 238, 270
- negros (como categoría racial): afroamericanos 225, 286
- negros (como categoría racial):

afroecuatorianos 140, 317
 negros (como categoría racial): nigger
 42, 44
 neo-indigenista 78, 83, 85, 156. *También véase indigenismo*
 Nicaragua 38, 39, 41, 226, 278, 286
 Niño Jesús 32, 138
 Niño Ñakaq 255, 264

Ñ

ñakaq 30, 31, 32, 33, 37, 46, 49, 50,
 53, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 133,
 190, 205, 206, 208, 224, 227, 235,
 236, 237, 238, 239, 245, 248, 249,
 250, 252, 253, 254, 256, 260, 262,
 263, 264, 269, 270, 271, 273, 275,
 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
 285, 286, 287, 301, 323, 326, 328.
También véanse Niño Ñakaq,
 pishtacos

O

Oliver-Smith, Anthony 34, 56, 57, 60,
 223, 224, 239, 252, 253, 264, 266
 Orinoca 59, 250. *También véase* Chipaya
 Orlove, Benjamin 18, 20, 40, 42, 55, 70,
 80, 243
 Orta, Andrew 18, 60, 61, 62, 63, 156,
 205, 206, 207, 225, 246, 255, 257,
 287, 297, 306, 309
 Oruro 72, 258, 290, 291, 293, 300, 313,
 316, 317
 Otavalo 25, 43, 44, 46, 106, 131, 146,
 164, 236, 244, 272

P

padres 38, 62, 92, 113, 123, 124, 176,
 192, 195, 210, 212, 227, 240, 274,
 280, 281, 283, 284, 285, 286, 293,
 294, 295, 297, 315, 318, 320
 Page, Helán 225

paja toquilla, sombreros de 76, 90, 140.
También véase sombreros Panamá
 pantalones 81, 124, 167, 179, 180, 184,
 185, 186, 207, 208, 226, 236, 239,
 242, 297, 301, 312, 324
 papas 25, 27, 34, 80, 105, 109, 128, 130,
 149, 157, 168, 170, 181, 198, 200,
 241, 270, 294, 297, 302, 303, 311,
 319
 París 71, 81, 94, 215
 Parsons, Elsie Clews 256
 Paso del Niño 138, 140, 162, 167, 290,
 310, 311
 passing 165, 166. *También véase* travestismo
 patriarcado, patriarcal 49, 58, 65, 96,
 104, 111, 113, 116, 117, 120, 123,
 129, 213, 216, 219, 227, 294, 318
 Patterson, Orlando 285
 Paulson, Susan y Pamela Calla 167, 168,
 170
 Peguche 256
 pelo 47, 56, 74, 80, 146, 147, 159, 162,
 168, 172, 198, 220, 233, 235, 236,
 237, 238, 247, 264, 267, 274,
 297, 324. *También véase* cuentas,
 trenzas
 pene 226, 278, 279, 283, 284, 285, 286,
 287, 297, 301, 314, 318. *También véase* genitales masculinos
 peonaje 211
 performance 165, 166, 167, 169, 170,
 186, 291
 período colonial 30, 257, 265
 pescado 100, 164, 203
 Pichincha 54, 304
 piel 23, 47, 74, 142, 146, 147, 204, 212,
 220, 221, 235, 236, 242, 243, 247,
 260, 266, 267, 281, 289, 301, 308,
 323, 324
 piel: pálida o blanca 235, 301
 Pisac 254, 256
 pishtaco 14, 18, 19, 23, 24, 27, 30, 31, 32,
 45, 46, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 57,

- 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 70, 97, 131, 133, 191, 204, 206, 207, 208, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 235, 236, 237, 239, 240, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 266, 269, 272, 273, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 297, 298, 306, 308, 315, 318, 326, 327, 328, 329. *También véanse* minería, Niño Ñakaq
- pishtaco: blancura del 30, 33, 46, 49, 56, 58, 235, 236, 238, 247, 249, 278
- pishtaco: color de ojos del 236
- pishtaco: como emblema de intercambio capitalista 205, 275
- pishtaco: como gringo 56, 235, 251, 264
- pishtaco: como hacendado 32, 53, 266
- pishtaco: como ingeniero 53, 223, 252, 258
- pishtaco: como representación de la violencia política 254
- pishtaco: como sacerdote 32, 53, 65, 252
- pishtaco: como soldado 32, 53
- pishtaco: como verbo (pishtar) 225, 226, 251, 278
- pishtaco: como violador 206, 207, 208, 209, 221, 224, 225, 226, 262, 278, 279, 286
- pishtaco: con botas 56, 235, 239, 243, 249, 262, 263
- pishtaco: descripciones de 23, 30, 31
- pishtaco: fálico 284
- pishtaco: herramientas del 278, 308
- pishtaco: masculinidad del 278
- pishtaco: mujer 226
- pishtaco: negro 235
- pishtaco: velloso del 236
- pishtaco: y cámaras 31, 250
- pishtaco: y mineros 251, 263, 279
- pishtaco: y seducción 23, 204, 208, 254, 270, 328
- plazas: de mercado 77, 79, 107
- pobreza 25, 26, 43, 69, 71, 90, 121, 133, 155, 182, 183, 192, 209, 240, 243, 244, 259, 274, 312, 313, 322
- policía 14, 27, 55, 63, 81, 92, 104, 115, 116, 170, 176, 248, 252, 253, 309
- política 50, 54, 55, 57, 62, 64, 75, 78, 83, 90, 91, 92, 93, 111, 117, 129, 140, 143, 150, 175, 176, 181, 182, 184, 211, 214, 215, 244, 254, 261, 282, 285, 291, 292, 301, 320, 324, 325
- políticos 10, 32, 37, 50, 54, 57, 63, 65, 69, 78, 83, 85, 115, 176, 197, 270, 274, 284, 287, 299, 302, 316, 322. *También véase* presidente
- pollera 29, 86, 88, 89, 90, 91, 109, 157, 159, 161, 162, 163, 167, 168, 170, 172, 176, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 189, 190, 292, 294, 300, 301, 305, 308, 313, 322. *También véase* faldas
- pollos 149, 198, 201, 241, 310, 311
- polvos mágicos 250, 254, 263
- ponchos 25, 42, 102, 107, 139, 150, 166, 181, 182, 204, 210, 233, 245, 322
- pongaje 211. *También véase* peonaje
- Poole, Deborah 35, 145, 148, 157, 172, 214, 237, 292
- postales 29, 81, 210, 233, 234, 239, 249, 270
- Potosí 70, 239
- precios 53, 91, 92, 108, 109, 163, 181, 199
- precolombino 82, 83, 88
- presidente. *También véase* políticos
- problema indígena 40, 64
- protestas 41, 55, 303
- puendas 301, 320. *También véase* genitales femeninos
- Puerto Rico 286
- Puná, isla de 102
- Puno 239
- Puquio 249

Q

- q'ala 45. *También véase* misti
- quechua 26, 30, 37, 40, 43, 45, 56, 67, 74, 79, 150, 160, 170, 173, 176, 182, 196, 206, 225, 244, 255, 285, 304
- quesos 112, 128, 198, 202
- quichua 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 55, 58, 63, 101, 147, 159, 160, 166, 170, 182, 184, 244, 245, 252, 274, 285, 292
- Quijano, Aníbal 151
- Quispe, Olguita 192, 255, 256, 259, 260, 262
- Quispe, Rosa 128, 267
- Quito y quiteños 17, 25, 26, 54, 68, 69, 110, 132, 138, 148, 153, 201, 217, 247, 259, 280, 299, 304, 317
- R**
- racismo 34, 35, 40, 42, 47, 48, 54, 104, 141, 142, 143, 158, 209, 210, 244, 281, 284, 320, 325. *También véase* raza
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood 54, 55, 64, 111, 138
- Rasnake, Roger 35, 42, 45
- raza 9, 15, 17, 19, 23, 25, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 58, 61, 62, 65, 67, 70, 73, 76, 81, 93, 94, 99, 100, 102, 103, 123, 129, 130, 133, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 155, 157, 158, 159, 165, 167, 171, 172, 175, 176, 179, 180, 182, 184, 187, 189, 190, 191, 196, 203, 209, 211, 214, 218, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 254, 256, 260, 261, 271, 273, 275, 283, 284, 286, 288, 292, 301, 308, 310, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 327, 328, 379. *También véanse* geografía, gringo, mestizo, mulato, zambo, chola, cholo
- raza: ciencia de la 141, 143, 157, 237, 247
- raza: como binaria 39, 46, 175
- raza: como coartada 32, 180, 254
- raza: definición 35, 36, 38, 47, 244, 246
- raza: y ansiedad 179
- raza: y lenguaje 134, 172
- reciprocidad 19, 190, 191, 194, 195, 196, 203, 274, 279, 327, 328. *También véase* intercambio
- Reclus, Elisée 142
- reforma agraria 118, 183, 212, 223, 261
- regalos 139, 161, 193, 266. *También véanse* llapas, reciprocidad
- relatos de horror 269
- Renato Rosaldo 78
- reproducción 130, 269, 275, 284, 285, 286, 287, 314, 315, 379. *También véanse* adopción, niños, padres, madres
- restaurantes 17, 107, 110, 112, 126, 271, 302
- retablos 263, 264
- Riobamba 63, 74, 148, 153, 199
- riqueza 43, 50, 65, 71, 75, 96, 109, 121, 131, 148, 155, 197, 205, 216, 240, 241, 244, 248, 257, 262, 273, 274, 275, 289, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315. *También véase* élites
- Rivera, Silvia 114, 118, 121, 130, 132, 162, 181, 194, 199
- robo 55, 95, 101, 191, 204, 209, 229, 256, 273, 275, 309
- robo: de grasa corporal 255
- robo: de indígenas por blancos 55, 273, 275, 278, 283, 285
- robo: manipulación de precios por 91
- robo: por carteristas 148
- rocoto 89, 109, 124, 128. *También véase* ajís
- Roediger, David 36, 39, 44, 237, 238, 242

ropa 62, 81, 86, 90, 91, 101, 102, 107, 129, 138, 146, 147, 149, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 192, 198, 210, 216, 218, 238, 241, 245, 247, 248, 254, 262, 263, 272, 274, 277, 278, 281, 282, 293, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 314, 316, 321, 322, 324, 325.

También véase disfraces

Rosaldo, Renato 78

Rubin, Gayle 50, 215, 216

runa 40, 43, 44, 45, 258, 279, 285

S

sacajojos 53, 222, 239, 267, 269, 282, 283, 285, 287

sacerdotes 35, 45, 65, 197, 205, 241, 252
sacrificios 258

Sáenz, Moisés 83, 160, 163

Salasaca 25, 55, 58, 62, 63, 101, 218, 240, 246, 286

Salazar-Soler, Carmen 56, 235, 236, 239, 240, 241, 245, 250, 251, 258, 263, 278, 279, 285, 287

Salcedo 163, 212

Sanday, Peggy 219

sangre 31, 57, 77, 97, 142, 197, 199, 223, 238, 244, 253, 258, 267, 319

santos 223, 255, 272. *También véase* grasa

Saquisilí 54, 100, 183, 199, 296, 299

saraguro 137, 140, 233

sardinas 68, 80

Scheper-Hughes, Nancy 57, 253, 266, 267, 269, 291

Schreiber, Katherine 226

Seligmann, Linda 18, 70, 74, 99, 106, 111, 115, 117, 151, 155, 156, 165, 169, 170, 172, 173, 176, 181, 186, 303, 308, 314

Sendero Luminoso 253, 281. *También véase* guerrilleros

servidumbre 212, 213

sexo 9, 15, 23, 25, 48, 49, 50, 53, 73, 99, 100, 106, 110, 116, 123, 125, 130, 133, 138, 150, 152, 155, 166, 167, 171, 172, 175, 179, 180, 184, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 235, 237, 269, 275, 283, 284, 286, 288, 291, 298, 301, 303, 308, 313, 314, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 379.

También véanse senos, nalgas, cholas, intercambio, genitales, masculinidad, violación, abuso sexual

sexo: acoso 101

sexo: acto sexual 197, 214, 216, 217, 219, 228

sexo: definición 48

sexo: deseo sexual 220

sexo: en los mercados 100, 110, 171, 172, 180, 190

sexo: interracial 214

sexo: órganos sexuales 247, 275, 279, 284, 302

sexo: sistema andino de sexo/género 194, 195, 220

sexo: teoría de Rubin del sistema sexo/género 50, 215

sexo: tercer sexo 314

Shukman, Henry 66, 67, 72, 73, 76, 94, 96, 107, 108, 111, 117, 129, 132, 164, 177, 178, 179, 270, 302, 319, 320, 322

Sifuentes, Eudosio 57, 60, 235, 239, 253, 255, 263, 264, 282, 283

siglo XIX 38, 39, 48, 65, 75, 104, 141, 142, 148, 157, 161, 167, 172, 189, 210, 213, 224, 236, 292

sinchis 254. *También véanse* soldados, militares

sinistro: concepto freudiano de lo 49, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 72, 94, 96,

- 97, 115, 133, 248, 269, 279, 284, 323. *También véase* extrañamiento
- Skalka, Harold 207, 208, 226
- Smith, Carol 48, 150, 293
- soldados 32, 53, 197, 215, 222. *También véanse* militares, sinchi
- sombrero 29, 42, 59, 76, 77, 80, 88, 90, 106, 107, 140, 154, 158, 161, 162, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 182, 191, 220, 263, 304, 306, 309, 310
- sombrero: borsalino 162, 305
- sombrero: gorras 29, 199, 309
- sombrero: hongo 29, 162, 177, 181, 191
- sombrero: Panamá 88, 172
- Sonqo 43, 45, 204, 227, 228
- Spedding, Alison 18, 56, 217, 287, 297
- Sprinkle, Annie 237
- Stein, William 207, 208, 278
- Streicker, Joel 150
- subdesarrollo 77, 93. *También véase* desarrollo
- sudor 77, 199, 304, 323
- supermercados 74, 77, 128
- Suramérica 13, 17, 27, 34, 40, 53, 88, 94, 141, 233, 241, 325, 327
- ## T
- tabernas 50, 85, 220, 304. *También véase* chicherías
- Taussig, Michael 326, 327
- taxis 17, 77, 99, 240. *También véanse* choferes, transporte
- tayta 40, 132, 166, 186, 246, 252, 255, 257, 260, 267, 284, 285
- técnicos médicos 32, 282
- testículos 275, 279, 285, 287, 297, 314. *También véase* genitales masculinos
- The sandman 58, 64, 280, 281, 283, 286, 288
- tinkuy 196
- tipos 41, 46, 49, 112, 125, 146, 149, 157, 165, 172, 185, 195, 201, 209, 210, 221, 236, 237, 245, 251, 310, 313, 326
- títulos 79, 251, 252, 254, 285
- trago 121, 125, 129, 153, 183, 185, 296, 298, 311. *También véanse* aguardiente, tabernas
- transporte 240. *También véase* choferes
- transporte: buses 36, 66, 78, 99, 101, 153, 154, 184, 218, 240, 299, 306, 322
- transporte: camiones 55, 66, 99, 153, 240, 310
- transporte: jeep 251
- transporte: Mercedes Benz 239, 283
- transporte: motocicletas 240, 278
- transporte: taxis 17, 77, 99, 240
- travesti 165, 166, 228, 291, 301
- travestismo 161, 165, 166, 167, 186, 290, 291, 292, 301, 315
- trenzas 76, 154, 159, 160, 176, 179, 292, 316. *También véase* pelo
- Trujan, Debbie 127
- Tungurahua, provincial de 25, 55, 58
- turistas 17, 25, 63, 74, 75, 76, 77, 78, 88, 94, 109, 131, 132, 139, 145, 147, 149, 162, 177, 189, 199, 201, 233, 234, 241, 250, 263, 265, 294, 309, 312
- Turner, Victor 321, 322
- ## U
- unheimlich 58, 60, 94, 124, 301. *También véase* siniestro
- Urton, Gary 31, 243
- útero 287
- ## V
- Van den Berghe, Pierre y George Primov 34, 37, 149, 150, 155, 156, 158, 165, 181, 255
- Vargas Llosa, Mario 69, 83, 94, 123, 227, 228, 229

- Velásquez, Pedro 129
- Velásquez, Sofía 50, 112, 114, 115, 119, 122, 123, 127, 130, 161, 168, 185, 188, 200, 293, 295, 297
- vendedoras del mercado 91, 93, 115, 117, 122, 123, 157, 158, 162, 163, 170, 172, 174, 176, 182, 197, 297, 299, 302, 306, 310, 319. *También véanse* as, fruteras, polleras, vivanderas
- vendedoras del mercado: ambigüedad racial de las 150, 156, 172
- vendedoras del mercado: ambigüedad sexual/de género de las 170, 297, 299, 300, 301, 317
- vendedoras del mercado: bien establecidas 107, 296, 309
- vendedoras del mercado: como brujas 108, 322
- vendedoras del mercado: como empleadoras 174, 175
- vendedoras del mercado: como inmorales o criminales 91, 92, 100, 288
- vendedoras del mercado: como madres 314
- vendedoras del mercado: itinerantes o sin licencia 27, 53, 89
- vendedoras del mercado: protesta política de las 176, 181, 303
- vendedoras del mercado: y lenguajes 50, 173
- Vergara, Abilio y Freddy Ferrua 56, 57, 235, 236, 254, 264
- vestido, de 157, 161, 166, 168, 185, 305
- Vicos 207, 218, 224, 225
- violación 64, 177, 180, 184, 191, 203, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 284, 300, 316, 318, 379. *También véase* abuso sexual
- violencia 30, 31, 32, 39, 46, 55, 60, 62, 64, 114, 115, 116, 117, 129, 132, 152, 191, 211, 212, 214, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 253, 254, 264, 278, 279, 280, 282, 284, 286, 320, 321, 379. *También véanse* castración, asesinato, pishtacos, violación, abuso sexual, robo
- violencia: contra indígenas 39, 64, 115, 211, 212, 218, 221, 223, 228, 286
- violencia: de género 211, 278, 279, 280, 284
- violencia: doméstica 114, 115, 117, 218, 320
- violencia: sexual 64, 115, 211, 212, 214, 222, 225, 227
- vírgenes 49
- vivanderas 107, 157, 169, 175, 182, 189, 196, 296, 310
- ## W
- Wachtel, Nathan 30, 32, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 156, 193, 225, 240, 241, 242, 243, 250, 253
- Wade, Peter 19, 40, 47, 48
- Weiss, Wendy 123
- Weston, Kath 295
- Westwood, Sallie 54, 55, 64, 111, 138. *También véase* Sarah Radcliffe
- Whitten, Norman 18, 43, 64, 379
- Williams, Raymond 68, 69, 70
- Williams, Walter 167, 207
- Wiracocha 255
- Wolf, Eric 54
- ## Z
- Zambo/a 47
- zapatos 80, 81, 89, 100, 139, 163, 192, 233, 243, 244, 245, 248, 260, 304, 305, 306. *También véase* botas
- Zuidema, Tom 18, 194, 217, 235, 379
- Zumbagua 17, 20, 25, 26, 27, 33, 41, 42, 44, 45, 46, 54, 55, 62, 63, 64, 66, 67, 102, 108, 117, 118, 119, 128, 130, 132, 146, 147, 159, 161,

- 164, 166, 180, 182, 183, 185, 186,
192, 193, 195, 200, 201, 204, 211,
217, 218, 236, 240, 243, 245, 246,
247, 248, 252, 255, 257, 266, 267,
269, 274, 277, 278, 284, 285,
293, 294, 298, 306, 317. *También*
véase festival del Corpus Christi
- Zumbagua: espacio público y privado en
117, 118, 128, 132, 186, 293
- Zumbagua: localización y descripción 25
- Zumbagua: mercado de 66, 67, 204

Sobre la autora

Mary Weismantel es profesora de antropología en Northwestern University, Estados Unidos, donde actualmente es directora del Programa de Estudios de Género y Sexualidad. Antes enseñó en Occidental College y recibió su doctorado de University of Illinois, donde estudió con Tom Zuidema, Frank Salomon, Norman Whitten y Donald Lathrap. Mary es antropóloga cultural con amplios intereses interdisciplinarios, especialmente en estudios de género y sexualidad, historia del arte y arqueología. Su carrera ha estado dedicada a escribir sobre los Andes como parte de un interés más amplio en las historias de los conflictos raciales que involucran personas de ancestro indígena en América, incluyendo a los chican@s y latin@s en Estados Unidos. Sus intereses teóricos están centrados en los materialismos y en múltiples formas de desigualdad a través de la diferencia, incluyendo género, sexualidad, relaciones animal/humano, clase y raza. Sus escritos sobre los Andes han sido publicados en varias revistas, incluyendo *American Anthropologist*, *American Ethnologist* y *Modern Language Notes*, y tratan con temas como la intersección de raza y sexo; violación y violencia sexual; parentesco, reproducción y adopción; transgénero; y alimentos y cocina. Su primer libro, *Food, gender and poverty in the Ecuadorian Andes* fue publicado en 1989 y reeditado en 1992, 1994 y 1998. La edición inicial de este libro fue publicada en inglés por University of Chicago Press y fue galardonada con el premio a mejor libro por la American Ethnological Society y recibió una Mención de Honor de la Society for Humanistic Anthropology por su prosa elocuente.

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y Trajan pro en la carátula.
Se empleó papel bond de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 220 grs. para la carátula.
Se imprimieron 500 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Velásquez digital - Cali, Colombia

Cholas y pishtacos, dos palabras conocidas en los Andes, en donde aparecen en insultos y chistes, novelas románticas y películas de terror. En este provocativo estudio de la cultura popular de Suramérica la antropóloga estadounidense Mary Weismantel utiliza las figuras de la mujer de raza mezclada y el asesino blanco para explorar las intersecciones de raza, sexo y violencia en las zonas rurales y urbanas de Ecuador, Perú y Bolivia. El libro teje, hábilmente, relatos surgidos del trabajo de campo etnográfico de la autora con representaciones latinoamericanas clásicas sobre los Andes, incluyendo fotografías de Martín Chambi y una novela de José María Arguedas. Este libro está lleno de gente —vendedoras de papa, camareras de hotel, antropólogos y turistas— y de los variados paisajes rurales y urbanos de los Andes (mercados al aire libre, largos viajes en bus, pastizales del páramo y concurridas calles de las ciudades). A partir de estas escenas expresivas Weismantel teje una teoría de la raza y el sexo que inicia con interacciones sociales y económicas, no con la identidad individual —un enfoque más arraigado en las tradiciones intelectuales de América Latina que en las de América del Norte. En tres secciones, “Extrañamiento” “Intercambio” y “Acumulación”, traza un mapa de las barreras que separan a los blancos y a los indígenas, a los hombres y a las mujeres, y de las interconexiones que sólo contribuyen a aumentar las desigualdades entre ellos. Este libro, ampliamente leído en universidades de Estados Unidos y Europa, ganó en 2003 el premio a mejor libro de la American Ethnological Society.

Mary Weismantel, profesora en Northwestern University, es una antropóloga cultural con variados intereses interdisciplinarios, especialmente en estudios de género y sexualidad, historia del arte y arqueología. Su carrera académica ha estado dedicada a escribir sobre los Andes como parte de su trabajo más amplio sobre las historias de los conflictos raciales que involucran a personas de origen indígena en América y que incluye temas como la intersección de raza y sexo; la violación y la violencia sexual; el parentesco, la reproducción y la adopción; las condiciones transgénero; y la comida y la cocina. Su primer libro, *Food, gender and poverty in the Ecuadorian Andes*, fue publicado en 1989. *Cholas and pishtacos: tales of race and sex in the Andes*, que ahora presentamos en español, fue publicado por primera vez en inglés en 2001.



Universidad
del Cauca

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial



IEP
INSTITUTO DE
ESTUDIOS
PERUANOS

