

LA DECENCIA Y EL RESPETO
Raza y etnicidad entre los intelectuales
y las mestizas cuzqueñas

Marisol de la Cadena

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 86

Serie Antropología 12

© IEP ediciones
Horacio Urteaga 694, Lima 11
☎ 432-3070 / 424-4856
Fax [51 1] 432-4981
E-mail: iepedit@iep.org.pe

ISSN 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)
ISSN 1022-0364 (Serie Antropología)

Impreso en el Perú
Agosto de 1997

CADENA, Marisol de la

La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas.— Lima: IEP, 1997.— (Documento de Trabajo, 86. Serie Antropología, 12)

/MESTIZOS/IDENTIDAD/IDENTIDAD POPULAR/BLANCOS/ÉLITE/CLASES SOCIALES/ETNICIDAD/GRUPOS SOCIALES/INTELECTUALES/IDENTIDAD CULTURAL/INDIGENISMO/RAZAS/HISTORIA/PERÚ/CUZCO/

WD/05.01.01/A/12

CONTENIDO

Introducción	5
La “decencia” y la definición biológica/moral de raza: la creación de la élite blanca	7
La nostalgia imperial de los indigenistas: la producción cultural y el paradigma de la “pureza de la cultura/raza”	9
De incas “blancos” a neo-indios: los “cholos” como los auténticos mestizos (1930-1960)	13
Las cholos y el neo-indianismo	17
Mestizas respetables	19
Conclusiones	27
Bibliografía	29

INTRODUCCIÓN

En 1912, cuando un equipo de la Universidad del Cuzco hizo un censo de la población, uno de los problemas que enfrentaron fue asignar a los censados su “exacta” identidad racial. En las jerarquías sociales vigentes los “blancos” ocupaban el ápice y los “indios” la base, lo que llevaba (según el Dr. Giesecke, director del Censo y Rector de la Universidad del Cuzco) a que los habitantes del Cuzco aspirarán a “blanquearse”: “la tendencia, compartida por entrevistadores y entrevistados, es y será siempre a preferir la clasificación superior. Esto significa que el mestizo tratará de ser clasificado como blanco, y muchos indios [escogerán] ser [considerados] como mestizos”. Para evitar “equivocaciones” que distorsionaran los resultados, el Dr. Giesecke, proveniente de los Estados Unidos, donde la gente era rígidamente “negra” o “blanca”, entrenó a los entrevistadores en la identificación de la raza de los entrevistados. Posteriormente, “corrigió” algunos datos que consideró equivocados (Giesecke 1913).

El caso de este Censo es un ejemplo de los conflictos existentes entre los administradores de la ciudad y el pueblo del Cuzco como consecuencia de las múltiples definiciones que tenían las categorías raciales. Aunque los conflictos provocados por los múltiples significados de las etiquetas raciales no eran nuevos, la incomodidad del Dr. Giesecke era compartida por la élite intelectual cuzqueña, porque se inscribía dentro del marco de los nuevos paradigmas creados por la definición científica de raza y la inauguración de las ciencias sociales. Este censo fue uno de los primeros intentos de utilizar técnicas “modernas” para corregir los conflictos sociales, que se creía tenían origen en supuestos defectos raciales de la población subordinada. Las “correcciones” de Giesecke representaban, ni más ni menos, su intento de aplicar la noción científica de raza y producir el diagnóstico social acertado para remediar los males sociales. Para ello debía disciplinar las pretensiones sociales de los censados, y eso fue lo que el Rector hizo. Esto implicaba imponer una clasificación que la élite intelectual estaba en proceso de definir y que debía servir para identificar a los grupos sociales de la región. Esta clasificación contradecía en gran medida los significados que se usaban en el Cuzco en la vida diaria para definir las identidades sociales regionales.

En este artículo analizo algunos de los diferentes significados que en el Cuzco ha tenido la categoría “mestizo” desde 1920 hasta nuestros días. Los actores son un grupo de intelectuales de la élite —llamados indigenistas en la década de 1920 y neo-indianistas a partir de 1930— y las vendedoras del mercado. Éstas rechazan el nombre de *cholas* que la élite les ha impuesto y, en cambio, se identifican como *mestizas*, un término que la sociedad local, incluidos los intelectuales, ha aceptado. Aunque “mestiza” es aparentemente sólo la “etiqueta” que sirve para identificar un grupo social, la importancia

de este apelativo es que ha servido como punto de partida para redefinir el significado dominante de “mestizo”. Aunque las mestizas cuzqueñas no son “indias”, sí participan de la cultura indígena regional. Seguir la figura de estas mujeres me ha permitido comprender que, desde el punto de vista de esos cuzqueños de las clases populares que se mueven entre el campo y la ciudad, aunque ser mestizo significa deshacerse de la miseria social implícita en ser “indio”, también significa mantener prácticas que la élite intelectual (regional y nacional) clasificaría como “indígenas”. Llegué a esta aparente contradicción analizando la articulación entre las definiciones sexuadas de etnicidad, raza y cultura, en la estructura de clases regional.

En el Perú ha habido muchas publicaciones (algunas muy importantes) en las que se ha tratado la etnicidad como características adscritas a las identidades de la gente andina, definidas *grosso modo* como “indios” y “mestizos”.¹ Recientemente otro grupo de autores ha rechazado la existencia de sujetos esenciales indios y mestizos y, en cambio, analiza las diferencias entre los llamados indios y mestizos partiendo de la fluidez de estas identidades, de su historicidad, y de su carácter relacional (Harvey 1989; Mendoza-Walker 1993; Poole 1994). Yo suscribo esta última perspectiva, pero también considero que los estudios sobre etnicidad, al reemplazar “raza” por “cultura”, han obviado el análisis de las dinámicas de poder subyacentes a la creación de las identidades sociales en el Perú. Además implícitamente han asumido como natural la existencia de “la [raza] blanca”, ignorando que se trata de una construcción social del mismo tipo que otras identidades culturales, algunas de las cuales llamamos “eticidades”. En este artículo propongo que “raza” y “eticidad” son categorías construidas cultural e históricamente. Mantengo la distinción metodológica entre ellas con el fin de discernir el punto y el grado en el cual cada categoría “naturaliza” las categorías sociales. Mantener esta distinción me permite analizar la articulación existente entre la etnicidad y aspectos más amplios de raza, género y clase. Esta articulación fue el soporte de las tecnologías ideológicas empleadas por un selecto grupo de gente de apariencia “mestiza” para auto-crearse como los “blancos” del Cuzco.²

La creencias “sexuadas” y coloreadas por sentimientos de clase que tenía la élite cuzqueña sobre “raza”, “cultura” y “moral”, fueron centrales en las definiciones que hicieron de “sí mismos” y de los “otros” habitantes de la región. Asimismo, fueron las discrepancias sobre estas creencias, las que diferenciaron al proyecto indigenista del neo-indianista. El primer proyecto —que prevaleció en los años veinte— predicó acerca del grandioso pasado incaico, exaltó la “pureza” como el paradigma de la autenticidad racial y cultural y, consecuentemente, despreció el mestizaje. El segundo, compitiendo con el primero entre 1930 y 1960, apreció la mezcla y exaltó el arte y lo plebeyo como el paradigma de la autenticidad cultural. Las diferencias

1. Ver Flores Galindo 1987; Burga 1988; Manrique 1988; Ossio 1992, 1994. Entre autores no-peruanos ver Van den Berghe y Primov 1977 y Sallnow 1987.

2. La expresión “tecnologías ideológicas” es una paráfrasis de Teresa de Lauretis (1987).

en estos puntos de vista también implicaban opiniones divergentes sobre moral sexual y sobre todo contradicciones en definir cuál debía ser el comportamiento sexual adecuado de los varones de la élite. Hasta el presente, este último aspecto ha sido ignorado por los estudiosos del indigenismo.

Ambos grupos de intelectuales partieron del supuesto que los estándares morales de la élite legitimaban su autoridad sobre los grupos subalternos de la región —que ellos identificaban con los indios y los mestizos. Sin embargo, compatible con su autoimagen de grupo racial/cultural puro, los indigenistas afirmaban que la moral sexual masculina apropiada requería “endogamia racial”, por lo menos oficialmente. Los neo-indianistas modificaron los preceptos morales que guiaban la sexualidad de los hombres de la élite. Buscando crear una identidad mestiza regional, la endogamia racial (oficial) fue sustituida por la aceptación pública de una noción de sensualidad masculina que apreciase tanto el arte popular, como el erotismo de la ‘cholas’ —como ellos titulaban a las llamadas mestizas.

A lo largo de los dos períodos, las llamadas mestizas combatieron la imagen sexualizada que la élite les endilgaba. En este proceso enfatizaron su deseo por adquirir educación y éxito económico, y así mejorar su condición social. El mercado fue el bastión de las luchas políticas de las mestizas en contra de una administración urbana que las consideraba sucias y ladronas. Vendedoras de alimentos básicos y poseedoras de un importante capital económico que invertían en sus negocios del mercado, las mestizas desafiaron las creencias de las autoridades municipales, quienes las presentaban como intrínsecamente inmorales. Batallando contra esta imagen, las mestizas han contribuido a transformar la taxonomía racial dominante (que enfatizaba características adscritas) en otra taxonomía según la cual la educación y la urbanidad son el origen de las diferencias sociales. Sin embargo, esta alternativa que libera de estigmas a un sector social, enfatiza los rasgos de inferioridad de los indios.

El artículo está dividido en tres secciones. En la primera discuto el proyecto modernizador de los indigenistas y el concepto de “decencia”. Luego, trato la perspectiva neo-indianista, que a pesar de la visión iconoclasta que tenían de sus predecesores cuestionó la “decencia”, sólo parcialmente, y limitando así la posibilidad que este proyecto tenía de subvertir la vida social. En la última parte analizo las luchas de las mestizas del mercado en contra de una imagen que las representaba como mentirosas, ladronas y prostitutas.

LA “DECENCIA” Y LA DEFINICIÓN BIOLÓGICA/MORAL DE RAZA: LA CREACIÓN DE LA ÉLITE BLANCA

Mi análisis empieza a principios del siglo, cuando las élites latinoamericanas se enfrentaban con la definición científica de raza acuñada por los europeos. El aprecio por la pureza racial, y el consecuente desprecio por lo híbrido, junto con ideas acerca de la “superioridad de la raza blanca”, poten-

cialmente subordinaban a las élites latinoamericanas frente a sus pares europeos. Para poder participar en el nuevo orden mundial generado por el racismo científico, las élites latinoamericanas produjeron una noción de raza biológica propia, y generaron versiones nacionales de lo que significaba ser “blanco”. Así, crearon versiones locales de racismo científico. “En gran medida las clases educadas de Latinoamérica compartieron los prejuicios europeos. Deseaban ser blancos y temían no serlo”, señala Nancy Stepan (1991: 45). En el caso del Cuzco de los años veinte, estos temores llevaron a los indigenistas a construir taxonomías sociales que, aunque se mantenían dentro de los marcos de definiciones biológicas de la raza, ignoraban aquellos rasgos fenotípicos que, de ser tomados en cuenta, los hubieran colocado en el grupo de aquéllos a quienes subordinaban.

Aunque a primera vista el proyecto indigenista fundamentalmente consistía en la exaltación de la “civilización incaica” y la “defensa del indio” (definido como campesino), fue también un proyecto con el cual los académicos-políticos cuzqueños inventaron una identidad para sí mismos que los sacó del provincialismo y les dio nombre nacional. Para ello trenzaron discursos acerca de la civilización incaica con ideas de “decencia” y con las identidades sociales que ya existían en la región. De esta trenza resultó una taxonomía social en la cual clasificaban a la población como “indios”, “mestizos” y “gente decente”. Estos últimos aparecían en los censos como “blancos”.

8

La “decencia” fue ingrediente importante porque definía a la élite cuzqueña como “racialmente diferente”, a pesar de que la mayoría de sus miembros compartía con los demás habitantes de la región variaciones de los mismos rasgos: cabello lacio y negro, piel marrón, ojos rasgados, baja estatura. La “decencia” servía especialmente para ampliar el concepto “raza” más allá del criterio fenotípico. Permitía que en la definición de raza se enfatizara las ideas de moral, cultura y educación. Supuestamente ‘la gente decente’ del Cuzco heredaba generacionalmente o “adquiría en la cuna”, en el decir cotidiano, lo mejor de estas cualidades.

En general, a comienzos de siglo la “decencia” consistió en la reformulación de los códigos de honor coloniales, con la ayuda de la noción científica de raza y la ideología liberal predominante entonces. Políticamente sirvió para que las élites liberales en el Perú —y en Latinoamérica en general— pudieran, simultáneamente, afirmar premisas de igualdad y legitimar privilegios sociales que, siguiendo la ideología de la decencia, resultaban de algo que se consideraba un mérito personal: haber adquirido educación.³ Esta adquisición reemplazaba el mérito de la precedencia aristocrática, y por lo tanto legitimaba las jerarquías.

La educación era el elemento diferenciador por excelencia y, por ello, fue central en la definición de decencia. La educación tenía, a los ojos de la

3. Para Europa ver: Nye 1993 y Bourdieu 1984.

élite de comienzo de siglo, un potencial cuasi-biológico, pues se creía que estaba basada en un don natural: la inteligencia. Ésta a su vez variaba con las clases sociales por la influencia que, siguiendo premisas lamarckianas, los intelectuales cuzqueños (y muchos otros) le adjudicaban al ambiente social y natural que rodeaba a las personas.⁴ Se creía que la educación “imprime en la psiquis de los individuos el concepto de lo moral y lo inmoral, de la justicia y la injusticia, de lo lícito y lo ilícito, determinando así la orientación de los sentimientos” (Mariscal 1922). La educación adiestraba a los individuos en jerarquías y reglas sociales, y por lo tanto indicaba el comportamiento apropiado que conducía a la “virtud” femenina y a la “responsabilidad” varonil. La falta de educación, por el contrario, generaba el “abuso” —la transgresión— de las normas sociales.⁵

Cuando la educación se acumulaba generacionalmente, daba lugar a linajes de “gente decente”, es decir familias en las cuales el refinamiento era considerado “innato”, casi regido por la herencia biológica. Así biologizada, la educación producía los estándares de moral que caracterizaba a la gente decente que entonces “purificaba” la hibridez fenotípica de sus linajes y se convertía en socialmente “blanca”. Por el contrario, la falta de educación se asociaba con estándares morales bajos y con transgresión social (Luna 1919). Desde la ideología de la decencia, la “pureza” moral era más importante que la “impureza” del fenotipo híbrido que caracterizaba tanto a la élite como a la plebe regional. Los mestizos eran moralmente impuros: por eso, y no por su aspecto físico, eran diferentes de los “decentes”.

LA NOSTALGIA IMPERIAL DE LOS INDIGENISTAS: LA PRODUCCIÓN CULTURAL Y EL PARADIGMA DE LA “PUREZA DE LA CULTURA/RAZA”

En el Cuzco de los años veinte unos indigenistas eran leguistas y otros estaban fervientemente en contra del régimen de la Patria Nueva. A pesar y por encima de ello, la mayoría compartía interpretaciones de la historia regional coloreadas por paradigmas de “pureza racial”. También creían que, a consecuencia de la conquista y las degradantes condiciones coloniales, la civilización incaica había degenerado, siguiendo las reglas de la herencia biológica, y devenido en la “incivilizada raza india” de la cual vivían rodeados. La lengua quechua, en su supuesta forma aristocrática o *capac simi*, era uno de los pocos aspectos de la vida incaica que había sobrevivido a los siglos de colonización.⁶ Según los indigenistas, el *capac simi* no había sido deformado por la impureza híbrida que ensombrecía todos los demás aspectos de la

4. Sobre la influencia de Lamark en los intelectuales latinoamericanos ver Stepan 1991: 8. Sobre las ideas de Lamark en general ver Gould 1981.

5. El *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española* (1732) (España: Editorial Gredos, 1984) da los siguientes significados para la palabra decente: a) honesto, justo y debido; b) razonable y acomodado; c) digno; d) correspondiente, conforme al estado y calidad de alguna persona, sin que falte ni exceda; e) modesto (p. 34).

6. Según los lingüistas el *capac simi* es un sociolecto del quechua, ver Godenzzi 1992.

sociedad indígena. En 1917, al inaugurarse el Instituto Histórico del Cuzco, su presidente expresó:

Nosotros todavía poseemos la maravillosa lengua de los fundadores del Gran Imperio ...pero la labor destructiva del vencedor continua destrozándolo, al punto que ha reducido su vocabulario a quizás sólo mil palabras, *volviéndolo cada día más mestizo*, haciéndole perder su singularidad filológica. El Instituto proyecta cultivar el *quechua puro* que todavía se conserva en ciertos lugares y es cultivado por muchos *ilustres individuos* (énfasis mío).⁷

La impureza moral/cultural de los mestizos tenía consecuencias graves, entre las cuales figuraba la pérdida de la “singularidad filológica” del Quechua. En cambio, “los individuos ilustres”, la gente decente, había preservado el “quechua puro”. Como custodios de la raza Inca eran la encarnación más exacta de la pureza bio-moral/cultural de la región.

El *capac simi* —el lenguaje de los poderosos o de los jefes— fue el símbolo visible de las diferencias raciales entre la élite y la “gente del pueblo” que hablaba el *runa simi*. Utilizando este presunto quechua puro y aristocrático, las élites construyeron una simbiosis entre lenguaje y raza, mediante la cual biologicizaron la cultura, para así considerarse herederos —con todas las resonancias biológicas del término— de los Incas y, por lo tanto, puros racial/culturalmente. Con esto complementaron la purificación que anunciaba la decencia y sus connotaciones morales.

Esta pureza cultural/racial exaltó un símbolo mítico femenino. En el panteón femenino incaico los indigenistas identificaban cuatro mujeres célebres: Mama Huaco, Chañan Cori-Coca, Cori Ocllo e Isabel Chimpu Ocllo. Guerreras las dos primeras, Mama Huaco salvó a su linaje en tiempos míticos y Chañan Cori-Coca luchó contra los chancas, en tiempos históricos del incanato (Cornejo 1949: 7-9).

Las dos últimas fueron nobles que presenciaron la conquista, Isabel Chimpu Ocllo representaba los orígenes del mestizaje. Ella fue la madre del cronista Garcilaso de la Vega, y el prototipo de la princesa indígena que se rindió ante el asedio lujurioso del conquistador para luego ser abandonada por el amante español (ibíd.: 17-29). Cori Ocllo, en cambio, representaba la preservación de la pureza racial indígena: ella fue la noble inca que prefirió morir antes que someterse al conquistador.

Cori Ocllo fue un bálsamo para la nostalgia imperial masculina indigenista pues su imagen encajaba en la aspiración de este grupo a la identidad racialmente “pura”, para la cual era necesaria, por lo menos oficialmente, la sexualidad endogámica. Valcárcel tradujo el nombre de Cori Ocllo como “Seno de Oro” y narró su leyenda:

7. *El Sol*, 1-7-14, p. 2.

Seno de Oro, la más hermosa mujer de Manko, era la heroína. La quiso para sí el bien plantado Gonzalo, y ella fue fiel a su raza. ¿Cómo ofrendar su cuerpo al impuro asesino de sus dioses y de sus reyes? La muerte antes; así yacería tranquila, sin mayores vejámenes; a sus carnes frías no osaría acercarse la bestia blanca. (...) Kori Ojlo para ahuyentar a su galán español había cubierto su torso perfecto con algo repugnante, capaz de alejar al propio Don Juan. Pero todavía más virulento era el odio que destilaban sus ojos. (...) Ha revivido Kori Ojlo en los Andes. Allí donde el indio torna a su belleza precolombina; allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor. Kori Ojlo vive, hembra fiera, a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sensualidad latente, vence todas las tentaciones, y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse. ¡Qué asco si cede!. Será proscrita del *ayllu*. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad. Carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital (Valcárcel 1978 [1928]: 78).

Si bien mítica, la imagen de Cori Ocllo también encajaba en las ideas acerca del progreso, que entonces estaban inevitablemente ligadas a nociones de eugenesia racial. Indigenistas y no-indigenistas creían que “mejorar la raza India” a través de cruces biológicos sería muy problemático debido a supuestas profundas diferencias entre la sexualidad de las “razas más desarrolladas” y la de los indígenas. La gente de otras razas no querían indios por compañeros sexuales pues, según la mayoría de quienes se ocupaban del problema indígena, no habían desarrollado el “sentimiento del amor”. Los varones impulsados sólo por el deseo sexual, tenían sólo instintos sexuales primitivos (Flores 1918: 27-28).⁸ Las mujeres eran frías, y se sometían pasivamente a la brutalidad del indio varón. Aunque estas características impedían programas de eugenesia matrimonial, los estudiosos de los indios consideraban que la falta de deseo sexual de las indias era crucial para detener la promiscuidad sexual dentro del *ayllu* y entre las “razas” (Flores *op. cit.*: 28; Delgado 1909: 21-28). Como Cori Ocllo, las indias supuestamente morirían antes que ceder a los requerimientos sexuales de un varón extraño a su grupo. El estoicismo y la sumisión sexual dentro de su grupo se convertía en repudio furibundo contra varones de otra raza.⁹ Inspirados en esta supuesta virtud sexual de las mujeres indias, los intelectuales escribieron poemas que alababan su pureza, nobleza, sufrimiento y castidad virginal (Masís 1927; Alencastre 1958: 197; Lira 1960: 11-17). Para concitar admiración intelectual, las indias tenían que vivir en el campo. Allí, aunque sufrían el primitivismo de su pareja, el *ayllu* las protegía de los asedios sexuales de los mestizos. En la ciudad, desprotegidas, e ignorantes de los peligros que encerraba, eran fáciles víctimas de algunos hombres cuya falta de educación los inclinaba a abusar de las pobres infelices. Según los indigenistas las indias que dejaban el campo estaban condenadas a la pobreza, violen-

8. Las alusiones en este sentido no son exclusivas de los cuzqueños, ver Peralta 1924: 29. En relación a la eugenesia ver Escalante 1910.

9. “...cuando el maccta tiene cerca de veinte o veinticinco años busca una pasña que no niega sus favores ante el asecho masculino” (*El Sol*, 2-13-26, p. 3). Ver Luna 1919: 20.

cia y enfermedad. Tan sólo podían inspirar piedad. La “india impura”, como Valcárcel llamaba a aquéllas que no seguían el ejemplo de Cori Oclo, terminaba como prostituta, o en la cárcel como ladrona. La imagen de Cori Oclo fue el blasón con el cual los indigenistas rechazaron al mestizaje y, de manera crucial (y obsesiva), a las mestizas.

Como otras ciudades latinoamericanas, en los años veinte Cuzco implementó campañas de higiene y sanidad. Lo peculiar de esta ciudad fue que los esfuerzos no estuvieron orientados a erradicar, como en otros lugares, la “prostitución” (Guy 1991; Findlay 1995). En el Cuzco, los higienistas (también los indigenistas lo eran) trataron empeñosamente de eliminar los símbolos más obvios del contacto físico entre “gente decente” y los personajes urbanos que supuestamente trasgredían normas básicas de limpieza. El mercado —bastión de las mestizas acomodadas— fue uno de los blancos preferidos de las campañas de limpieza.

Las condiciones del local eran, ciertamente, deplorables: la ausencia de sistemas de agua y desagüe convertía al mercado en una fuente de enfermedades contagiosas. Dado que desde la óptica de la decencia, la falta de limpieza se vinculaba con la inmoralidad, la suciedad del mercado era considerada “vergonzosa” y “contraria a la cultura urbana”. Las campañas de limpieza del lugar estuvieron teñidas de los sentimientos raciales en contra de las mestizas, que caracterizaban a la élite, incluidos los indigenistas. Los puestos de venta de alimentos de los cuales las mestizas eran propietarias, fueron considerados insalubres pues “atraían enormes cantidades de moscas que depositaban millones de gérmenes”. Como el aspecto físico de las vendedoras del mercado también preocupaba a los higienistas, propusieron prohibir el uso del “vestido de Castilla”, sello característico de la identidad de las mestizas. Según las autoridades la falda de lana, que las mestizas lucían orgullosas como un símbolo de estatus, era un “nido de bichos e inmundicias de todo tipo, y permanente fuente de bacterias”. En vez de la falda característica, y para facilitar la supervisión de su higiene, las mestizas debían lucir mandiles blancos y largos hasta los pies. Además debían ser obligadas a llevar el cabello corto, en vez de sus largas trenzas —otro elemento importante de la indumentaria de la mestiza. Los indigenistas basaban su razonamiento en que el cabello largo de las vendedoras tocaba los productos y los contaminaba.¹⁰

Los edictos municipales no amilanaron a las mestizas, y su implementación solamente contribuyó a hacer más obvias y frecuentes las confrontaciones entre las autoridades y las mujeres del mercado. Día tras día, los periódicos bombardeaban a sus lectores con información referida a la vulgaridad y mugrosidad de las placeras. El siguiente es un ejemplo de las confrontaciones y de las ideas predominantes sobre las mestizas:

10. Luis A. Arguedas, *El Sol* 2-6-26, p. 3.

Ayer una mujer llamada Rosa Pumayalli, carnicera en el mercado fomentó un serio desorden en aquel lugar a consecuencia de que el vigilante... le previno que debía ir con su mandil y asear sus pertenencias de conformidad con las ordenes de la Alcaldía. Fue suficiente para que la Pumayalli, *vencedora de tigres en el idioma nativo*, pretendiera agredir al... vigilante e írsele encima, cuchillo en ristre obsequiándole las mejores groserías de su bien abastecido repertorio. El vigilante del mercado [tuvo que demandar] la ayuda de otro de la policía para hacer conducir a la energúmena a la Intendencia.. “[Esto sirvió para] envalentonar a las demás vivanderas para que se *subleven contra el decreto municipal sobre aseo y limpieza* que rompe con los hábitos y tradiciones de las familias de aquella y las demás que se le parecen y no sería raro que un día de estos tengamos una huelga armada o cosa parecida *en el mercado oriental donde abundan las pumas sucias e indecentes que no quieren descostrarse de su secular mugre*”.¹¹ (énfasis mío).

Posiblemente cuando el periodista escribió el artículo no estaba pensando en Cori Ocllo. Pero la virginal imagen que la noble inca evocaba era antitética con la de Rosa Pumayalli. Robusta, al punto de enfrentarse físicamente con dos guardias municipales, y espetando su obsceno vocabulario, la “gente decente” pensaba en las mestizas como la encarnación de la inmundicia material y moral. Eran el blanco evidente de su desprecio social.

DE INCAS “BLANCOS” A NEO-INDIOS: LOS “CHOLOS” COMO LOS AUTÉNTICOS MESTIZOS (1930-1960)

13

La influencia de los indigenistas en el Cuzco fue muy fuerte durante la década de 1920. Una vez destituido Leguía, los más prominentes indigenistas se mudaron a Lima u otras ciudades, donde algunos de ellos se integraron a las filas del Estado. Aunque su influencia continuó, su ausencia física del Cuzco, y el nacimiento de dos nuevos partidos políticos populistas (el Partido Comunista y el APRA), contribuyeron a abrir un espacio académico y cultural en el que floreció un grupo disidente de intelectuales que criticaba duramente las nostalgias incaicas de los indigenistas. Activo desde décadas anteriores, este grupo estuvo formado por artistas, poetas y escritores, muchos de los cuales desdeñaban los títulos académicos oficiales (Gutiérrez 1986: 12-47). Se definieron como la “generación de 1927”, y bautizaron sus ideas como neo-indianismo; así marcaron distancia con la llamada generación de 1909, famosa por la reforma universitaria cuzqueña y por haber contribuido activamente a forjar el indigenismo en el país.

Los neo-indianistas desplegaron sus actividades entre las dos guerras mundiales. Se plegaron a las críticas internacionales acerca de los crímenes cometidos en nombre de la pureza de sangre, y rechazaron enfáticamente cualquier definición biológica de raza. En vez del cientificismo positivista que había sido el telón metodológico del racismo científico, y al que había

11. *El Sol*, 8-9-26, p. 3.

suscrito la generación indigenista, los neo-indianistas abrazaron con fuerza el idealismo y especialmente las ideas de Henry Bergson. Siguiendo a éste, proclamaron la esencia creadora del espíritu. Desde esta perspectiva, consideraban que la estética era la más alta de las actividades humanas, y el arte la muestra más evidente de que el espíritu moldeaba la naturaleza (Salazar Bondy 1954: 79-80). Conjugando el idealismo bergsoniano con influencias del indigenismo mexicano (que era muy distinto a su tocayo cuzqueño de los años veinte) impulsaron un proyecto de mestizaje, que interpretaron como la fusión espiritual de dos o más culturas.

En desafío a las ideas limeñas (que según los cuzqueños promovía una peruanidad hispanizada), los neo-indianistas definieron al Cuzco como la base regional para “autoctonizar” el Perú y crear una nación “indolatina”. Inventando una imagen nacional de la geografía, los neo-indianistas consideraban que la sierra era el territorio donde se habían conservado los elementos esenciales de la “peruanidad”. Según ellos, la nacionalidad debía surgir de la sierra, desde donde subyugaría a la costa y destronaría a las culturas foráneas que ya habían invadido el litoral.¹²

Los intensos discursos y escritos de los cuzqueños tomaron cuerpo como “serranismo”: un fuerte sentimiento desde donde se construyó una versión de nacionalismo, contestataria del promovido desde Lima.¹³

14

Con esta agenda ideológica, la nueva generación conminó a los líderes del país a buscar elementos culturales unificadores en las profundidades in-materiales del espíritu. El arte era el ánfora que contenía ese espíritu.¹⁴

Los neo-indianistas pensaron que promoviendo el arte, y sobre todo el arte popular (que denominaron *folklore* siguiendo la influencia de la etnología norteamericana de entonces) se cancelarían las diferencias raciales y de sangre.¹⁵ Las diferencias raciales desaparecerían dentro de un alma común, nacida de una nueva moral, la moral neo-india. De esta manera:

12. Al respecto ver el artículo de J. G. Guevara “La rebelión de los provincianos”. *El Sol*, 28-7-34, p. 5.

13. El “serranismo” era la “doctrina vital reivindicacionista de los valores eternos de la raza...” una frase en la cual la “raza” era definida como “indolatina”, revelando así las influencias de los ideólogos mejicanos y particularmente de José Vasconcelos (1926, 1937), inspirador directo del líder del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre.

14. “Ya no somos Incas ni españoles. Nuestra estructura va resultando mestiza: tratemos que de esta primera formación llegue a concretarse... y nuestro nuevo arte peruano, mestizo por excelencia con motivos nacidos en nuestra tierra [el Cuzco, la Sierra]... será uno de los medios para alcanzar a realizar esa formación de nuestra personalidad...”. En Vidal 1938: 49.

15. Uriel García, el ideólogo neo-indianista más prominente, escribió *El nuevo indio*. En el prólogo se lee: “Nuestra época no puede ser la del resurgimiento de las ‘razas’ que en la Antigüedad crearon culturas originales ni del predominio determinante de la sangre en el proceso del pensamiento y, por lo tanto, de la historia. Más bien parece que ya hemos llegado al predominio del ‘Espíritu’, sobre la Raza y sobre la sangre” (García 1937: 5). Esta cita se asemeja a las propuestas hechas por Manuel Gamio, conocido indigenista mejicano que habiendo estudiado con Franz Boas en los EE.UU. defendía la igualdad de las razas. Ver Brading 1988.

Indio no es sólo ese hombre de color bronceado, de ojos rasgados, de pelo lacio y grueso sino todo aquel que se acrecienta interiormente al contacto con los incentivos que le ofrece esta gran naturaleza americana y siente que su alma está enraizada en la tierra... nuevo-Indio no es... propiamente un grupo étnico sino una entidad moral... nuevos indios son los guías de nuestros pueblos que dan modalidad al continente (García 1937: 6).

El “nuevo indio” era una identidad que contradecía a los limeños y a los indigenistas. En contra de los primeros, era serrano; contradiciendo las ideas de pureza racial promovida por la generación indigenista, el “nuevo indio” era mestizo. La mezcla de esta oposición daba por resultado al “cholo serrano”, que según los neo-indianistas era el único auténtico representante de la identidad peruana. Entre las muchas versiones de cholo serrano, el prototipo era el *Ccorilazo*, palabra que significa Lazo de Oro, y en la que se mezcla castellano y quechua de una manera que irritaría a los puristas como Valcárcel.¹⁶ Para los neo-indianistas, los cholos serranos ideales eran trovadores extraordinarios a quienes su inclinación a la bohemia había separado de lazos familiares, lo que les permitía gozar su virilidad sin restricciones domésticas. Esta libertad les permitía el espacio para desarrollar grandes talentos musicales. Desplegando sus artes seducían a las mujeres y encantaban a los auditorios para quienes ejecutaban. El trovador cholo, en términos raciales, se escurría de la “blancura” y de la “indianidad”. Era “más bajo que alto, más oscuro que claro, más cholo que indio, más indio que mestizo, más mestizo que blanco”.¹⁷

La versión neo-indianista de mestizaje, se caracterizó por ignorar e ironizar los aspectos raciales del “cholo serrano”, y en cambio enfatizar su masculinidad. El espíritu mestizo que proclamaban los neo-indianistas era sexuado, tenía género. Era una “entidad moral” masculina pues tenía la sinceridad y el valor necesarios para aceptar la tosquedad de la cultura regional popular, y rechazar los extranjerismos culturales que caracterizaban a los indigenistas y a los limeños por igual. El cholo viril que los neo-indianistas promovieron representó el nuevo ideal masculino regional, destinado a reemplazar al “caballero” aristocrático de inclinaciones incanistas que era el ideal indigenista, y que los neo-indianistas calificaban de afeminado por sus gustos refinados.¹⁸

La valentía y sinceridad masculinas garantizaban la “autenticidad” del cholo neo-indio, que por lo tanto era el verdadero peruano. Si para los indigenistas la “autenticidad” se medía en grados de pureza cultural/racial, los neo-indianistas la midieron en tipos y grados de masculinidad. Utilizando la virilidad como criterio, los neo-indianistas construyeron las nuevas iden-

16. En relación a los neo-indianistas y la figura del *Ccorilazo*, ver Poole 1994.

17. *El Sol*, 6-11-46, p. 3.

18. Según J. Guillermo Guevara, durante la década de 1920, prevaleció “lo femenino aristocrático”; en las siguientes décadas en cambio, el cholo fuerte y viril, dominaría la región del Cuzco (*El Sol*, 28-7-34, p. 5).

tidades regionales, que a pesar de las inclinaciones populares de sus promotores siguieron siendo, como en la era indigenista, identidades estratificadas. Considerada una característica sensual, la calidad de las expresiones artísticas varoniles se consideraba la manifestación pública del grado de desarrollo de la masculinidad. Esta última fue el rasgo central de la taxonomía social que produjeron.

Los neo-indianistas promovían a los “indios netos”, y aunque consideraban a los músicos y bailarines rurales “cholos en potencia”, estos hombres ocupaban el lugar inferior en la escala de masculinidad. Ciertamente no cuestionaban su “autenticidad”; lo que criticaban era su sexualidad primitiva, expresada también en la extrema brutalidad de su arte. Sin embargo, tenían futuro: disciplinando su sensualidad erótica y artística los indios se convertirían en neo-indios. Tenían madera para ello.¹⁹ Los trovadores rurales, del tipo *Ccorilazo*, ocupaban el siguiente lugar en la jerarquía masculina. Los neo-indianistas alababan las inclinaciones artísticas, la alegría, el talento seductor y el valor de estos cholos plebeyos, pero también criticaban su falta de responsabilidad y su abuso de las cholas.²⁰ El compañero de la chola era “un holgazán que la explota y la obliga a trabajar a fuetazos”, a quien ella, a pesar de su agresividad y su pasión, aguantaba estoicamente (García 1937: 118). La grietas morales de los cholos disminuían su masculinidad y los subordinaban a la bohemia masculina “decente”.

16

La vara con la cual los neo-indianistas medían la masculinidad regional combinaba su personalidad de bohemios iconoclastas con algunas reglas de decencia. Dentro de estos parámetros, los intelectuales neo-indianistas ocupaban la cúspide de la nueva taxonomía regional, pues eran los únicos varones que combinaban populismo sensual con responsabilidad familiar. Desde esa supuesta cúspide crearon formalmente círculos literario-académicos (como La Sociedad Los Cholos) e instituciones culturales (como el Instituto Interamericano de Arte), donde se reunían a implementar su sensualidad artística plebeya.²¹ Promovieron “Festivales Folklóricos”, ferias de arte popular y premios para obras literarias en quechua. Su mayor logro fue la creación, en 1944, del Día del Cuzco —para homenajear a la cuna de la peruanidad— y la recreación oficial del *Inti Raymi* que aún hoy día atrae a grandes públicos, peruanos y extranjeros.

El neo-indianismo no pudo crear el consenso del que gozó el indigenismo en 1920. A nivel nacional el espacio político desde el cual podía proponerse reivindicaciones populares, lo ocuparon en este período el Apra y el Partido Comunista. En el Cuzco, a pesar de que entre los neo-indianistas había tanto comunistas como apristas, su proyecto cultural ocupó un lugar

19. *El Sol*, 3-6-30, p. 4.

20. A partir de la imagen del gamonal, García señaló que el cholo ansiaba el poder y que, una vez logrado, se volvía en contra de los indios y devenía en su explotador. Ver “Ensayo sobre el cholo” (García 1948: 212).

21. Sobre la Sociedad de los Cholos, y sobre lo que él llama “cholismo” ver Aparicio 1994.

marginal en la vida diaria. Desde mi punto de vista la razón para ello fue la importancia que estos intelectuales otorgaron a su supuesta sensualidad masculina popular. La excelencia varonil que supuestamente caracterizaba a los varones neo-indianistas disminuía a los demás hombres de la región: a los de la élite por refinados, y a los de las clases trabajadoras por irresponsables. Además, obviamente, subordinaba a las mujeres, fueran éstas “damas” o “cholas”. El neo-indianismo fundamentalmente promovió a los varones bohemios cuzqueños. Por eso, sin descontar el éxito de sus actividades culturales y a pesar de promover el mestizaje y “la choledad”, su alcance político entre las clases trabajadoras fue muy limitado.

LAS CHOLAS Y EL NEO-INDIANISMO

Los neo-indianistas declararon públicamente la atracción que sentían por “las cholas.” Así complementaban, según ellos mismos, su sensualidad plebeya, expresada en sus inclinaciones artísticas. Además, estas declaraciones eran orgánicas a su proyecto político-cultural de reevaluación del mestizaje. Con este telón de fondo, el discurso indigenista de repudio al mestizaje perdió piso. Sobre Cori Ocllo, la virgen racial inca, Uriel García (1937: 142) escribió:

Kori Okllo (*sic*) es aquella india que se untó el cuerpo con estiércol y lodo y se dejó matar con saetas, atrincada a un árbol, antes que entregarse a la pasión sensual del invasor y concebir maternalmente la otra América, (...) en defensa infecunda de la tradición autóctona. Es la india que conserva su pureza cuaternaria, esa pureza que a su contacto todo retorna a lo primitivo, a lo milenario .

En cambio, Isabel Chimpu Ocllo, que para los indigenistas había representado a la india cuya impura moral sexual originó el mestizaje, era para los neo-indianistas,

... la mujer dócil a servir de solaz amable en las horas de orfandad amorosa del conquistador.... La tierra fértil a todas las simientes, la historia que serenamente acepta su destino... la América que se sobrepone a su tragedia. Isabel, es la caverna americana que las mitologías indígenas llamaban “pakarinas” (lugares de advenimiento) [*sic*], de donde surgen otra vez los hacedores de la nueva cultura. De sus entrañas, como de esas grutas maravillosas de donde salieron los demiurgos incaicos, nace la barbarie mestiza que dará otro vigor al continente. (Ibíd.)

Durante la era neo-indianista, el mestizaje dejó de representar la traición indígena femenina, para transformarse en fertilidad procreadora. Dentro de esta nueva concepción, las indígenas que aceptaban las demandas sexuales de los hombres eran el símbolo de la gestación del cholo, el nuevo hombre de los Andes.

Mientras la india tradicional, madre de la chola, conserva su pureza primitiva, su alma reacia y nómada, ... la chola es la fuerza orgánica rejuvenecida que avanza

desenvuelta y sin miedo hacia la ciudad y hacia el presente, nutriendo con sus pechos opimos y maternales la energía maternal de la raza, como madre o como nodriza, con su tufo de chicha, y su huayno en la garganta... (Ibid.: 182).

En el proyecto neo-indianista la supuesta libertad sensual de la chola era el “fuego que inflama con su pasión nuestros campos” (García 1948: 212), la posibilidad de crear la nueva sociedad cuzqueña. Para los neo-indianistas, la grosería y obscenidad de que las mestizas hacían gala en los mercados y chicherías, eran manifestaciones públicas del irreprimible —e irresistible— erotismo que, ejercido en la intimidad, hacía posible el mestizaje.

La elogios neo-indianistas a “las cholas” tuvieron eco nacional e internacional (Varallanos 1962).²² En el Cuzco, la supuesta sensualidad de la chola inspiró poemas que contrastaban profundamente con aquellos inspirados en la supuesta virtud de la india. En 1944, para celebrar el primer Día del Cuzco, un famoso poeta local escribió la letra del Himno al Cuzco. Este mismo autor también escribió un poema dedicado a las cholas del Cuzco, el “Romance de la Barbaracha”, parte del cual dice:

Chola que te quiero chola
más fresca que una manzana
con tu pollera redonda
y tu blusa de percala.
Te brilla limpia la risa
como el cristal de la escarcha.
tus ojos relumbran pícaros
el sol retoza en tus labios,
la luna envidia tu cara.
Tus dos trenzas me parecen
dos víboras sobre tu espalda.
Así da gusto mirarte
caminito de la plaza
encabritando a tu paso
los celos de la cholada.
Quisiera ser gavilán
para clavarte mi garra
y degollar en tu pecho
tus dos palomas esclavas.
Como yo nadie te quiere,
chola lisa y palangana
con tus catorce polleras
y tu mantón pura lana
(...)

22. Las ideas de Uriel García también fueron acogidas por el indigenista mejicano Moisés Sáenz (1933).

cholita, chola relinda
 levanta un poco tu falda.
 Me han contado que tus muslos
 son más rosados que el alba.
 Hay que ver cómo te gusta
 mover furiosa las ancas.
 ¡Ganas me da de saquearlas
 con mis dos manos piratas!
 (...) (Nieto 1942: 25)²³

El mestizaje populista que los neo-indianistas promovían fue un proyecto claramente masculinizado en el que “las cholitas” se convirtieron en el ideal sexual de los “bohemos decentes”. Las declaraciones de estos varones no fueron bien recibidas por las “damas”, cuyo desprecio por las mestizas no menguó. A pesar de la poca consideración de los neo-indianistas varones por la virginidad racial de Cori Ocllo, su imagen mítica permaneció intacta entre la élite no-bohemia del Cuzco. Con ocasión del primer Día del Cuzco, en el momento de mayor auge del neo-indianismo, una “dama de sociedad”, Carlota Oliart de Ocampo, pronunció un discurso en el que llamó a Cori Ocllo “la virtuosa y valerosa mujer que prefirió morir para salvar su honor y el de su raza (...) el más bello ejemplo...”.²⁴ A pesar de los innegables éxitos culturales-turísticos del neo-indianismo, las identidades regionales que promovió no tuvieron ningún éxito. La imagen grotesca de las “mujeres del pueblo” creada por la élite conservadora desde los albores del indigenismo, permaneció vigente en la sociedad cuzqueña “decente” y siguió representando la antítesis, tanto de “la dama” como de “la india”. La cholita sensual y alegre, la presa sexual promovida por los intelectuales neo-indios, nunca sustituyó a la “cholita vulgar” ante los ojos de la élite.

Las mestizas por su parte rechazaron ambas imágenes. Si las damas recurrieron a Cori Ocllo para restaurar el orden sexual y racial que la decencia reclamaba, las mestizas “se hicieron respetar”. En infatigables luchas en escenarios políticos diversos desmintieron las alabanzas varoniles a su erotismo, y combatieron el desprecio de las damas y los caballeros no bohemos del Cuzco. El resultado es una imagen de mujer trabajadora y valiente que nutre las identidades de las clases populares del Cuzco.

MESTIZAS RESPETABLES

Desde fines de la década de 1940 el presupuesto de la Municipalidad mejoró considerablemente gracias al desarrollo del turismo y del comercio. Esto contribuyó a que la higiene del mercado fuera controlada con relativa-

23. Ver también Jara 1936 y el anónimo “A mi cholita Eduvigis”, 1944.

24. *El Sol*, 6-7-44, p. 2.

mente mayor éxito, y a que las mestizas siguieran siendo reprimidas por “sucias”. Además su fama de transgresoras creció gracias a un “nuevo delito”.

La política del período (que gruesamente va desde 1930 hasta fines de la década del sesenta) en general se caracterizó por un marcado populismo, cuya retórica consistía en discursos que prometían “abaratar el costo de vida”. Cuando esta voluntad populista se mezcló con creencias acerca de la inclinación de la “gente del pueblo” a la delincuencia, las vendedoras del mercado, que también se beneficiaban del crecimiento comercial, se convirtieron en el blanco preferido de las políticas de control de precios y fueron acusadas constantemente de “elevar los precios de los artículos de primera necesidad”.²⁵

Para controlar el “abuso de las placentas” y para “educarlas”, la Municipalidad multaba a las vendedoras conflictivas. Cuando Lola Díaz se negó a venderle a una “dama”, fue multada para que “observara una conducta apropiada en el ejercicio de su negocio”. Benedicta Alvarez “quien vendía chicha a precio prohibitivo” fue multada porque “era necesario moralizar con sanciones”. A una vendedora de pan la multaron con veinte soles “por emplear palabras deshonestas en detrimento de la vecindad”. A una vendedora de truchas le impusieron una sanción similar, “así aprenderá a no ofender a la policía municipal, a los clientes y a la vecindad”.²⁶

20

Si en años previos controlar a las vendedoras fue importante, a partir de los años cuarenta, en que el mercado vino a ser considerado como el “estómago de la ciudad”, controlar a las vendedoras se convirtió en la prioridad de la Municipalidad.²⁷ La relación entre la Municipalidad y las placentas estuvo marcada por constantes negociaciones, pues si las mestizas se negaban a vender, los hogares “decentes” no tenían qué comer. Pero en esta relación las vendedoras no tenían la sartén por el mango, pues no podían vender si la Municipalidad les quitaba la licencia para ello. El Concejo, por su parte, prefería el ingreso que las multas proporcionaban, antes que cerrar los puestos de venta y soportar los reclamos de sus dueñas.²⁸ Aunque sin lugar a duda, desde la perspectiva de la Municipalidad, las multas “moralizaban”, también tenían una función económica importante.

25. En 1941 se estableció una Comisión de Subsistencia, encargada de resolver los problemas de aprovisionamiento de la ciudad y de eliminar a los acaparadores. En un memorandum al Prefecto de Cuzco, el Alto Comisionado de la ciudad manifestó su preocupación por “la excesiva alza de precios de los artículos de primera necesidad” y sugirió que el Prefecto “detuviera de una vez y para siempre, los excesos de los inescrupulosos acaparadores”, las mestizas vendedoras del mercado (Archivo Departamental del Cuzco –en adelante ADC–, Prefectura, Legajo 15, 1940-1941, 6-5-4). Ver también, para un caso similar (Archivo Histórico Municipal –en adelante AHM–, Legajo 167, 1957, 10-17-57).

26. AHM, Legajo 114, 1941, 5-16-41; Legajo 119, 1942, 10-28-41; Legajo 157, 1953, 5-6-53; Legajo 165, 1956.

27. *El Sol*, 24-3-22, p. 1.

28. Cuando a Evarista Loayza le suspendieron la licencia “por diez días sin trabajar”, ella arregló con el Inspector para pagar una multa de setenta soles, y poder volver a su puesto. (AHM, Legajo 167, 1957, 8-8-57).

Las vendedoras conocían muy bien los derechos que les otorgaba la política populista y patriarcal de la Municipalidad. Sabían que identificándose como “mujeres del pueblo”, podían combatir la imagen de delincuentes y vulgares que la sociedad les adjudicaba, y ubicarse en mejores posiciones para enfrentar a las autoridades. En las negociaciones se presentaban como mujeres trabajadoras y desvalidas que demandaban el comportamiento benevolente de las autoridades, a quienes hacían responsables de su bienestar.

Por ejemplo, después de la caída de Leguía en 1930, las vendedoras circularon un volante en el que después de declarar su amor al Cuzco, y de prometer por ello “pagar las cuotas necesarias” para su desarrollo, pasaban a acusar al Administrador del Mercado, un leguista que las trataba “sin consideración de nuestro sexo o nuestra situación, gritándonos, acabándonos con insultos sin motivo”.²⁹ Treinta años después, en 1961, en un comunicado de prensa del Comité de Huelga del Sindicato Único de Mercados, las vendedoras se presentaban a sí mismas como “trabajadoras pobres, comerciantes al por menor... que vivimos precariamente en la peor de las condiciones...”. Luego rechazaron las multas por especulación de precios impuestas en su contra, argumentando que los únicos especuladores eran “los grandes capitalistas, los grandes mercaderes, los grandes terratenientes y comerciantes”.³⁰

La creación del Sindicato de Mercados Unidos en 1944 fue parte del proceso de modernización política que tuvo lugar en el Cuzco desde la caída de Leguía, en 1930, fue impulsado tanto por el Partido Comunista como por el Apra, ambos nuevos en el panorama político peruano. En los años sesenta los sindicatos se habían multiplicado en la ciudad y en el campo, donde organizaron uno de los más exitosos movimientos sociales campesinos. A través de ellos se desarrollaron “tomas de tierras” de grandes haciendas que aceleraron y radicalizaron la Reforma Agraria de 1969 (Réni-que 1991). Durante este período las reivindicaciones culturales indígenas que habían ocupado a los indigenistas y a los neo-indianistas, pasaron al olvido: la dirigencia política izquierdista, utilizando como marco de referencia el análisis clasista, las consideró “falsa consciencia”. La misma retórica reemplazó el término “indio” con la palabra “campesino”.

Las “tomas de tierra” no fueron solamente acontecimientos rurales; los dirigentes campesinos organizaron mítines que tuvieron lugar en la propia Plaza de Armas del Cuzco —ícono de la sociedad terrateniente tradicional. Las tomas también fueron apoyadas por huelgas generales, cuyo epicentro era la ciudad. El éxito de las huelgas generales dependía en muchos casos de que el Mercado Grande cerrara sus puertas, de modo que puede decirse que el éxito de la huelga dependía de las mestizas. Sin embargo, para los líderes izquierdistas del Cuzco de mitad de siglo, la identidad política de estas mu-

29. AHM, Legajo 90, Año 1929-1930.

30. *Comunicado de Prensa del Sindicato de Mercados Unidos*, Cuzco 18-2-61, Archivo Personal de Agustín Mamani y Lucrecia Carmandona de Mamani.

jeros no estaba clara. Aunque no cabía la menor duda de que eran “gente del pueblo”, dicha dirigencia compartía con los políticos tradicionales la imagen de estas mujeres como abusivas, culpables del “alto costo de vida” y por lo tanto enemigas del pueblo. El hecho de que las mestizas no fueran claramente obreras o campesinas, quizás las protegió de que la izquierda les borrara la etiqueta racial con la que se les sigue conociendo. Así, estas eventuales ‘compañeras’ (lo eran cuando cerraban el mercado y contribuían con ello al éxito de las huelgas) siguieron siendo conocidas como ‘mestizas’.

Debido a que “conservadores” y “progresistas” las consideraban potenciales delincuentes u ocasionales enemigas de los “intereses del pueblo”, las confrontaciones de las mestizas con las autoridades no eran vistas como luchas políticas, sino como manifestaciones vulgares de su agresividad. Esto legalizó su persecución y trivializó sus alegatos políticos. Los reclamos que, en defensa propia, hacían las vendedoras del mercado eran interpretados como manifestaciones de la “insolencia natural que distingue a las placeras”. Las “placeras” nunca tenían la razón. Basta unos ejemplos.

En 1941 un inspector municipal encargado de cobrar las multas, golpeó de tal manera a Eustaquia Ochoa que ésta tuvo que recibir atención médica. Cuando presentó sus quejas, el administrador del mercado la acusó de “haber hablado en forma irrespetuosa al inspector, fomentado escándalos negándose a pagar las multas y haberse lanzado violentamente sobre éste”. El administrador encontró que el inspector tan sólo había actuado en defensa propia ante el ataque de Eustaquia. A pesar de la existencia de un certificado médico que probaba la gravedad de su estado físico, Eustaquia fue arrojada a una celda de la prisión de Belén y obligada a pagar una indemnización.³¹ Igualmente, cuando Abelina Rodríguez se enfrentó a un policía municipal que estaba golpeando a las vendedoras de frutas por tener ubicados sus puestos en una zona ilegal, el policía la golpeó y más tarde se quejó de su “descarado atrevimiento al haberle insultado y metido su nariz en un asunto donde ella nada tenía que ver”.³² Las autoridades creyeron al policía y no a Abelina.

A pesar de la violencia con que la Municipalidad las trataba, y de la manipulación a la que eran sometidas por la dirigencia izquierdista, las mujeres del mercado participaron activamente en la política urbana. La acusación de inmorales y escandalosas no las detuvo. Por el contrario utilizaron el “escándalo” como arma política. Cuando las mujeres del mercado amenazaban con “hacer escándalo”, significaba que ocuparían la Plaza de Armas, cerrarían el mercado o desfilarían por las calles céntricas de la ciudad creando acusaciones en contra de las autoridades injustas. Independientemente del temor a la trasgresión moral, lo que la “gente decente” del Cuzco tenía que temer era la valentía que desplegaban las mestizas y que las volvía

31. AHM, Legajo 114, 1941, 22-4-41.

32. AHM, Legajo 168, 1957, 21-1-57.

decisivas en algunos momentos políticos. Por ejemplo, en abril de 1958, en el curso de una huelga general convocada por la Federación de Trabajadores del Cuzco en protesta por el alza de los precios de la gasolina, un grupo de mujeres del mercado dirigidas por el Secretario General del Sindicato de Mercados Unidos, secuestraron al general del Ejército Peruano encargado de la región, y lo tuvieron de rehén para obligar a las autoridades a decidir la huelga en favor de los objetivos de la Federación.³³

Para las mestizas los “defectos” que les imputaban —insolencia o atrevimiento— eran expresiones de la valentía que necesitaban para defender sus derechos. Utilizando esta valentía y un amplio repertorio de tácticas formales de negociación, forjaron para sí mismas la imagen de mujeres de respeto. Ésta es la identidad popular urbana con la cual se identifican actualmente los hombres y mujeres de las clases trabajadoras del Cuzco. Lucrecia Carmandona, una mujer de sesentidós años y dirigente del mercado durante muchos años, se describió a sí misma de la siguiente manera:

Soy una luchadora mestiza. Siempre he trabajado junto con mi esposo para que a mis hijos no les falte nada. Me he enfrentado a cualquiera que no me respetara... los he insultado y amenazado con cuchillo en mano. Aprendí a hablar para defenderme y eso es lo que he hecho... No pertenezco a la alta sociedad del Cuzco, ésa que nos desprecia; nos dicen “esas cholos”, nos insultan; creen que somos ladronas y putas...yo soy sólo una trabajadora y he ayudado a mi esposo toda mi vida. Si me he defendido y les he insultado, es por mis hijos. Por eso todos mis hijos han tenido educación y ahora todos son profesionales, pero mi lucha continúa porque todavía tengo nietos que tienen que crecer. (Agosto 1992).

23

Mujeres como Lucrecia son un ejemplo de cómo las clases populares de la ciudad del Cuzco niegan la inmoralidad que les imputa la llamada “gente decente”. Rechazando categóricamente el rótulo de cholos (pues tiñe su identidad con alusiones de suciedad material y moral) rigen su vida con una moralidad alternativa, que ellas llaman *respeto*. Fundamentalmente consiste en “luchar por la familia”, tanto trabajando sin descanso, como defendiéndose de los “abusos” de los que tienen más poder (desde camioneros hasta caballeros y damas de alcurnia).

La meta de una mestiza de respeto, como Lucrecia, es educar a sus hijos. Esta meta, sin embargo, pasa por “no tenerle miedo a nada ni a nadie”, y esto produce rechazo en la “gente decente”, ya que trasgrede centralmente su definición de “dama”. Un ejemplo del desprecio que la élite siente hacia las mestizas exitosas es el mote de “reina del tomate” que le han puesto a una comerciante mayorista que (dice la tradición oral contemporánea cuzqueña) se “ha dado el lujo” de comprar la casona colonial que pertenecía a un aristócrata que cayó en desgracia.

33. Agustín Mamani, entonces Secretario General del Sindicato de Mercados Unidos, me dio esta información.

Los marcadores obvios de la identidad de las mestizas son laboriosidad, relativo éxito económico, bilingüismo fluido en quechua y castellano y habilidad para desenvolverse en ámbitos rurales y urbanos. Un elemento adicional de su imagen es la idea de *transición* de esta identidad desde india a mestiza. La variedad infinita de sus ropas indica callada, pero elocuentemente, el lugar que la persona ocupa en el proceso de transición de india a mestiza. Lucrecia me contó pasajes de su vida que sirven para ilustrar lo que significa este proceso.

Cuando Lucrecia era niña vivía en uno de los pueblos de Urubamba, donde trabajaba como “sirvienta, tratada como india”. Una de sus tareas era vender en el mercado semanal de Calca, las zanahorias, lechugas y cebollas que producía la chacra de su patrona. Poco a poco, conforme aprendía a vender, Lucrecia aprendió también a ser mestiza. Entre otras cosas, para protegerse del calor, se compró un sombrero blanco (“el sombrero que usan todas las vendedoras”, me dijo). También se compró un mandil blanco para que las “faldas no se ensuciaran”. Cuando estaba con sus patronas, no usaba ni mandil ni sombrero “porque ellas no querían una mestiza en su casa; las sirvientas allí no éramos mestizas, teníamos que vivir *como indias*”. Pero como Lucrecia no quería serlo, apenas cumplió quince años se escapó de esa casa y se fue a vivir a la ciudad de Cuzco. Allí se compró una canasta “de vender fruta, unas cuantas manos de plátanos” y empezó a vender fruta:

24

Caminando las calles como ambulante, de arriba a abajo, con mi mandil, mi canasta y mi sombrero estuve aprendiendo a ser una mestiza, porque cuando llegué de Calca todavía no sabía como ser una mestiza; nadie me miraba todavía como a una mestiza. Ya no era sirvienta, ya no era india, pero todavía no era una mestiza porque seguía trabajando en las calles. Ahora sí soy una mestiza, todos me ven como una buena mestiza. Tengo mi puesto en el mercado, tengo buena ropa. Pero tuve que aprender mucho antes de esto...

A lo largo de su historia, Lucrecia hizo hincapié en su ropa como símbolo de sus identidades. Uriel García, el más elocuente neo-indianista, para quien la ropa diferenciaba identidades, comparaba el cambio de indumentaria de las mujeres indias que “se convertían” en mestizas, con una metamorfosis biológica: para él las polleras eran “la crisálida de la india que se convierte en mestiza” (García 1949: 185). A pesar de que Lucrecia (y con ella muchos otros cuzqueños) coinciden con García en asignar a la ropa el rol de revelar la identidad de quien la usa, hay una diferencia fundamental entre ambas posiciones. Para los neo-indianistas la diferencia de ropa entre la india y la mestiza indicaba el “tipo” de sexualidad femenina que se escondía debajo de las distintas texturas de las polleras. El cambio de india a mestiza era biológico porque así era considerada la sexualidad; el cambio de ropa era el marcador cultural de la transformación sexual. En cambio para Lucrecia ser “india” o “mestiza” no era cuestión de cambiar sexualidades, ni mucho menos biológicas. Era cuestión de pasar de una condición social a otra, sin que esto implique desechar bagajes culturales “previos”.

Las mestizas asumen como suya la herencia cultural indígena andina. Aunque desde la perspectiva popular cuzqueña, indio y mestizo, innegablemente suponen inferioridades y superioridades respectivamente, estas jerarquías son distintas a las que implica el concepto moderno de “hibridez” que supone que los aspectos ‘superiores’ de los dos elementos contenidos en el mestizo, gradualmente desplazarán a los aspectos inferiores. Como etnocategorías, “indio” y “mestiza/o” no están atrapadas en el crudo evolucionismo de las interpretaciones intelectuales que hasta hace poco dominaban la definiciones de “raza” y “cultura”. En vez de ello, la diferencia está inscrita en la nociones de poder construidas histórica y culturalmente. Así, las mestizas son consideradas superiores a los indios—varones y mujeres—porque su imagen representa una identidad urbana, castellano-hablante y económicamente fuerte. Es decir, son superiores porque su imagen contiene los atributos que, consensualmente, se identifican con el poder hegemónicamente aceptado como tal. Al mismo tiempo, sin embargo, son indígenas porque participan del mismo legado cultural que los llamados indios, y fundamentalmente porque ocupan una situación subordinada en la cultura regional dominante. Las mestizas han contribuido a construir esa imagen (poderosa pero subordinada) porque en su lucha en contra de la discriminación han aceptado algunas de las reglas dominantes que rigen la cotidianeidad. Veamos.

A pesar de las connotaciones de triunfos y heroísmos que estas imágenes provocan, las mestizas del mercado son personajes contradictorios. Luchando constantemente en contra de la discriminación y decididas a que se las “respete”, las mestizas discriminan a quienes consideran inferiores, y que en el lenguaje local denominan “indios”. El comportamiento de las mestizas con estos personajes es tan jerárquico y violento como el que la “gente decente” despliega con ellas. Demandar respeto consiste tanto en defenderse de los “superiores” como en humillar a los “inferiores”, a quienes las vendedoras distinguen usando marcadores sociales que regulan el comportamiento en el mercado.

Mediante el escrutinio de los tipos de tela, de los modelos de falda o blusa, la manera de lucir el mantón o el material del sombrero, los cuzqueños de las clases populares indígenas se han autclasificado en una escala étnica en la cual la “india” y la “*casi dama*” ocupan los límites inferior y superior, respectivamente. Además de sus atuendos, en el mercado los productos vendidos son un elemento que ayuda a las vendedoras en su mutua clasificación. Las vendedoras y clientes indígenas son clasificadas como indias (o mujercitas), “mestizas”, “buenas mestizas” o “casi damas”. Las compradoras no-indígenas (rara vez vendedoras) comprenden a las “casi damas” y “damas”. Esta jerarquización permite la interpretación situacional de las interacciones. Según Teófila, una vendedora de fruta:

Las “mujercitas” nunca comen pollo; compran ‘menudo’ (tripas, bofe, cabeza de cordero) para sus fiestas; compran papas por montoncitos cuando se les acaba su propia cosecha, en febrero más o menos; no compran nada más en el merca-

do. Las mestizas compran carne de segunda o tercera, maíz, trigo, chuño, papa, cebollas. Las damas compran pollo, carne de primera, papas y fruta del valle.

Sin embargo, en este *continuum* étnico indígena la clasificación es muy dinámica, dado que el aspecto “fijo” de las identidades étnicas desaparece cuando se toma en cuenta el carácter inherentemente relacional de la etnicidad cuzqueña.³⁴ La mayor parte de los cuzqueños indígenas son clasificados, casi siempre, en más de una identidad, y ésta puede variar —en términos profundos o superficiales— a través de actos simbólicos. Por ejemplo, cuando los policías municipales querían ofender a las mujeres del mercado, les jalaban el sombrero o el mantón, ya que ambos artículos las identifican como mestizas. Al despojarlas de estos signos, querían señalar que tenían el poder de reclasificarlas como indias.³⁵

Las interacciones en el mercado están impregnadas de consideraciones acerca del estatus étnico de las partes envueltas en la relación, y los insultos, por lo general, significan una afrenta al estatus social. Sin embargo, el acoso no es siempre considerado como “abusivo”, dado que el trato que merece una persona depende de la evaluación de su comportamiento sobre la base de su estatus étnico. En una oportunidad fui testigo de cómo una vendedora de verduras golpeó a un cargador —el rango más bajo en la escala de la indianidad masculina dentro del mercado. Le dijo “*cuchi indio ocioso apaway caran* [indio sucio... tenías que haberme llevado...] la canasta que te dije, esa era tu obligación ..”.. Cuando pregunté a otras testigos —la mayoría pláticas— acerca del comportamiento de su colega, me dijeron que dado que el cargador se había negado a trabajar para la vendedora, era su derecho llamarle la atención. “Esa señora es buena gente, cuando hacen lo que ordena, a veces inclusive les da a los cargadores su almuerquito”, así expresaban su acuerdo algunas de las mujeres. Ellas pensaban que el cargador estaba recibiendo el trato que merecía su insolencia india. Irónicamente, las pláticas, al subrayar la distancia social reproducen en sus comportamientos patrones de conducta de la élite que, de este modo, impregnan las construcciones sociales de las identidades étnicas indígenas.

Sin embargo, nada permanece fijo en el Mercado Central. Los enfrentamientos constantes con los “superiores” —sean “caballeros”, “damas” o “mestizas”— atentan constantemente contra la estabilidad de las jerarquías. A esto se refiere la gente que no trabaja en el mercado cuando comenta indignada que “las mestizas están hoy en día más alzadas que nunca”. A lo mismo se refieren las vendedoras mestizas cuando dicen de los cargadores: “Cada día son más vivos. Ya no trabajan como antes”.

34. Jean y John Comaroff (1991: 17) señalan algo semejante cuando dicen: “Mucha gente vive en mundos en los cuales muchos signos, y con frecuencia los más importantes *tienen la apariencia* de estar eternamente fijos” (énfasis mío). Acerca de “identidades relativas” ver Wagner 1991:159-173. La definición de persona fractal, basada en la noción matemática del mismo nombre, “no es nunca una unidad en relación a un agregado, ni un agregado en relación a una unidad, sino siempre *una entidad en la cual la relación está integralmente implicada*” (p. 163).

35. AHM, Legajo 167, 1957, 2-11-57.

CONCLUSIONES

Hoy día, en el Cuzco, el significado dominante del adjetivo “mestiza(o)” articula la tensión entre las ideas de raza y cultura que presentaron secuencialmente el indigenismo y el neo-indianismo. Dentro de un marco liberal de nostalgias aristocráticas, el primero describió el mestizaje como resultado de la degeneración colonial de la raza/cultura indígena, y por lo tanto como una peligrosa decadencia social. El neo-indianismo, de ideología política populista, lo consideró como un símbolo de integración cultural, útil para forjar una coalición popular y convertirse en una base de la identidad. Ambas posiciones enfatizaban la hibridez de la “nueva” identidad, y la comparaban (de manera negativa y positiva, respectivamente) al “nosotros” (decente) y al “otro” (indio). Éstos tenían en común el ser racial, cultural, y por lo tanto (y sobre todo) moralmente, puros.

En el Cuzco esa noción dominante de mestizaje ha sido transformada, por lo menos parcialmente, por los sectores populares indígenas que trabajan ubicuamente tanto en la ciudad como en el campo, y que por lo tanto no son exclusivamente “campesinos” (o rurales) o “migrantes” (o urbanos). Junto con las mestizas del mercado la ubicua “gente del pueblo” del Cuzco ha rechazado la idea dominante de que ser mestizo implica ser biológica y culturalmente impuro/inmoral (y por lo tanto desdeñable para los indigenistas, y sens/xualmente atractivo para los neo-indianistas). La “vulgaridad” y la “inmoralidad” que las mestizas exhiben abiertamente en sus pleitos políticos y cotidianos son para ellas mismas el despliegue de la valentía necesaria para hacer valer el “respeto” ganado a través del trabajo infatigable en espacios tan variados como el Mercado Central, los caminos, la Plaza de Armas y las carreteras. Este respeto es la base de una taxonomía social alternativa en la que las mestizas son mujeres indígenas exitosas.

Rechazando categóricamente el epíteto de “cholas” (que también entre “la gente del pueblo” connota inmoralidad), y llamándose (orgullosamente) a sí mismas “mestizas” han redefinido este término. La definición dominante de mestizaje supone un proceso mediante el cual existirían “indios” que dejan la agricultura para dedicarse al comercio, que desarrollan en los pueblos y en la ciudad del Cuzco. Según esta definición los “mestizos” son ex-campesinos, y urbanos “incompletos”, a quienes les falta el “refinamiento” del auténtico habitante de la ciudad, del ciudadano. En cambio, la definición popular (y subalterna) de “mestiza” propuesto por las mujeres del mercado implica la ubicuidad cultural urbano/rural y el éxito comercial. Si bien en ambas taxonomías, la popular y la dominante, ser mestiza implica no ser “india”, en la clasificación popular ser mestiza no quiere decir no ser indígena. En esta taxonomía las mestizas son indígenas en tanto participan de una cultura regional y nacional subordinada. Sin embargo no son indias porque han luchado para obtener lo que tienen y porque educan a sus hijos en las universidades —y aquí viene la contradicción— “para que no sean como ellas”. Esta contradicción mueve engranajes de subordinación que funcionan en todos los espacios vitales, y de manera muy importante, en los más íntimos.

Esta definición contemporánea y subordinada de “mestizo(a)”, que incluye “lo indígena”, evoca recuerdos de cuando, durante la colonia, los “indios mestizos” no eran taxonómicamente anómalos. Karen Spalding en un artículo pionero comentaba que hasta finales del siglo XVIII, a Garcilaso de la Vega la nobleza indígena lo consideraba uno de los suyos (Spalding 1974). Los “indígenas mestizos” como Garcilaso se convirtieron en anomalía taxonómica durante el siglo XIX, cuando los intelectuales peruanos, y muy particularmente los cuzqueños, hicieron suyas ideas acerca de la degeneración de los “híbridos” que resultaban de los “cruces raciales”. Estas creencias científicas se entroncaron en el Perú con definiciones de raza que enfatizaban la moral y la educación en detrimento del fenotipo. Es por esto que en el siglo XIX en la nueva taxonomía racial dominante, el fenotipo no tuvo importancia central para identificar las diferencias grupales. En el Perú en general, y muy claramente en el Cuzco, las diferencias entre la gente decente y la gente del pueblo (aquellos clasificados como mestizos o indios) eran identificadas moral y culturalmente, sin que la apariencia física importara.

En la taxonomía dominante del siglo XIX, que recogía las nociones (internacionalmente en boga entonces) de progreso (educación) / atraso (ignorancia) y las sobreponía a la ciudad y el campo respectivamente, los llamados indios (atrasados y deformados) eran identificados con el campo, y la gente educada/decente con la ciudad. En la mitad quedaba el “híbrido” de los dos, los mestizos, que supuestamente no eran ni lo uno ni lo otro. En el Cuzco actual las mestizas del mercado aceptan que la ciudad es educación y progreso, y que los indios son ignorantes. Pero ellas se definen como rurales y urbanas simultáneamente. Como rurales son subordinadas, como urbanas han adquirido progreso. Así, repito, son indígenas que no son indios. Desde este punto de vista, “convertirse” en mestiza(o) no implica como suponían los indigenistas o los neo-indianistas volverse en un híbrido racial/cultural, un poco urbano y otro poco rural. Las mestizas, rompiendo toda dicotomía, consideran que son completamente rurales y completamente urbanas al mismo tiempo. Según ellas mismas convertirse o ser mestiza, implica *representar lo más auténtico del Cuzco con el mayor respeto posible*. El problema social en esta afirmación es que “lo auténtico” necesita ser presentado con “respeto”. Aunque el “respeto” popular ha redefinido algunas de las reglas de la decencia dominante, también ha mantenido otras.

Entre las que ha mantenido está la creencia que la educación *es origen legítimo* de diferencias sociales. La taxonomía popular utiliza la educación como criterio “naturalizador” de diferencias. En estas creencias se basa el desprecio de las mestizas por los “indios”, que ellas, siguiendo la definición dominante parcialmente, definen como ignorantes. Aunque esta ignorancia no sea considerada definitiva, es suficiente para que las mestizas se consideren superiores.

La diferenciación de género completa la naturalización. Según ésta los escogidos prioritariamente para educarse son los hijos varones; quienes por lo tanto se encuentran más cerca de la posibilidad de ser llamados “caballe-

ros”, que las mujeres de recibir el apelativo de “damas”. La diferenciación cuzqueña popular converge con la dominante en *naturalizar* diferencias; se diferencia porque no supone que estas últimas sean adscritas, sino *adquiridas* a través de la educación. Las legitima utilizando diferencias de género con lo que nuevamente converge con creencias dominantes.

Es esta creencia la que alimenta la desindianización, proceso en el cual las mujeres, incluidas las mestizas, siempre quedan en la esfera más “india” de la sociedad (de la Cadena 1991: 7-29). Pero la desindianización no implica, como su nombre pareciera sugerir, el rechazo a la “cultura indígena”,³⁶ pues en este contexto “indígena” (o, como dicen las mestizas, “auténtico”) no es lo mismo que “indio”. La separación analítica entre lo “indio” (o la condición social de sometimiento total) y lo indígena (percibido como cultura original pero subordinada por relaciones post-coloniales dentro de una formación nacional) me ha permitido hurgar en la categoría “mestizo” y encontrar su heteroglosia, es decir sus “otros” significados; en este caso, el que le da uno de los grupos subordinados de la ciudad del Cuzco.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard

- 1959 “La ladinización en Guatemala”, en *Integración social en Guatemala*, SISG N° 9, vol. II, Guatemala.
 1994 “Guatemalan Ladinization and History”, *The Americas* 1(4): 527-543.

ALENCASTRE, Andrés

- 1958 “Inca Ususi”, *Revista del Instituto Americano de Arte* 8: 197.

APARICIO, Manuel Jesús

- 1994 “A cincuenta años del Inti Raymi”, *Revista del Instituto Americano de Arte* 14.

BOURDIEU, Pierre

- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge.

BRADING, David A.

- 1988 “Manuel Gamio and Oficial Indigenismo in Mexico”, *Bulletin of Latin American Research* vol. 7:1, pp. 75-89.

36. Esto equivaldría a la ladinización de la que hablaba Richard Adams en la década de 1950 y que implicaba la unidireccionalidad e irreversibilidad del proceso de ladinización, además de la reificación de los marcadores externos de la identidad ladina (Adams 1959). Esta postura ha sido criticada por el mismo Adams recientemente en “Guatemalan Ladinization and History” (Adams 1994: 527-543). Ver también Hale 1996.

- BURGA, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- COMAROFF, Jean y John
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge
1949 *Sangre andina: diez mujeres cuzqueñas*, H.G. Rozas Ed., Cuzco.
- DE LA CADENA, Marisol
1991 “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en el Cuzco”, *Revista Andina* 17, año 9, N° 1, pp. 7-29.
1995 “Women are More Indian: Gender and Ethnicity in a Community in [1992] Cuzco”, en Brooke Larson/Olivia Harris/Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Duke University, Durham.
- DE LAURETIS, Teresa
1910 *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington.
- DELGADO ZAMALLOA, Humberto
1909 “Apuntes etnográficos de los aborígenes del pueblo de Acomayo”, *Revista Universitaria* 1: 21-28.
- ESCALANTE, José Angel
1910 “Apuntes acerca del problema de la inmigración europea en el Perú”, tesis, ADC/UNSAAC, libro 9-G.
- FINDLAY, Eileen
1995 “Domination, Decency and Desire: The Politics of Sexuality in Ponce, Puerto Rico, 1870-1920”, Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison.
- FLORES, Timoteo
1918 “Estudio sicológico del sentimiento indígena”, tesis, Universidad del Cuzco.
- FLORES GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- GARCÍA, Uriel
1937 *El nuevo indio*, H.G. Rozas, Sucs., Cuzco.
[1930]
1948 “Ensayo sobre el cholo”, *Peruanidad* II(3).
1949 *Pueblos y paisajes sud-peruanos*, Ed. Cultura Antártica, Lima.

- GIESECKE, Albert A.
1913 "Informe sobre el censo del Cuzco", *Revista Universitaria* 4, órgano de la Universidad del Cuzco.
- GODENZZI, Juan Carlos (ed.)
1992 *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*, CERA Las Casas, Cuzco.
- GOULD, Stephen Jay
1981 *The Mismeasure of Man*, W.W. Norton & Co., New York.
- GUTIÉRREZ, Julio G.
1986 *Así nació el Cuzco rojo: contribución a su historia política, 1924-1934*, derechos reservados, Cuzco.
- GUY, Donna
1991 *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- HALE, Charles
1996 "Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference", *Journal of Latin American Anthropology* 2(1): 34-61.
- HARVEY, Penelope
1989 *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Documento de trabajo 33, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- JARA EGUILLETA, Segundo
1936 "Choladas", *Alma quechua* 12(4).
- LIRA, Jorge A.
1960 "La mujer andina y la biblia", *Revista del Instituto Americano de Arte* 10.
- LUNA, Humberto
1919 "Observaciones criminológicas", tesis, ADC/UNSAAC, libro 10:20.
- MANRIQUE, Nelson
1988 *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas. 1979-1919*, IFEA-DESCO, Lima.
- MARISCAL, Alejandro
1922 "La delincuencia precoz y su penalidad", tesis, Cuzco.
- MASÍS, Horacio
1927 "Las walkirias del Ande", *La Sierra* 2(10).
- MENDOZA-WALKER, Zoila
1993 "Shaping Society Through Dance: Mestizo Ritual Performance in the

Southern Peruvian Andes”, Ph.D. Dissertation, University of Chicago.

NIETO, Luis

1942 “Romance de la Barbaracha”, *Revista del Instituto Americano de Arte* 1(1): 25.

NYE, Robert

1993 *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford University Press, New York.

OSSIO, Juan

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación social de la comunidad de Andamarca*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

1994 *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

PERALTA, Antero

1924 “Amor de indio”, *Amauta* 11:29.

POOLE, Deborah (ed.)

1994 *Unruly Order: Violence, Power and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Westview Press, Boulder.

33

RÉNIQUE, José Luis

1991 *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*, CEPES, Lima.

SÁENZ, Moisés

1933 *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, México.

SALAZAR BONDY, Augusto

1954 *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington.

SALLNOW, Michael

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

STEPAN, Nancy Leys

1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca.

VALCÁRCEL, Luis Eduardo

1978 “El mito de Kori Ojlo”, *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, [1928] Lima.

- 1981 *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- VAN DEN BERGUE, Pierre y George PRIMOV
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*, University of Missouri Press, Columbia.
- VARALLANOS, José
1962 El cholo en el Perú, Introducción al *Estudio sociológico del hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural*, Imprenta López, Buenos Aires.
- VASCONCELOS, José
1926 *Ideología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona.
1937 *Bolivarismo y monroismo*, Eds. Ercilla, Santiago de Chile.
- VIDAL UNDA, Humberto
1938 *Hacia un nuevo arte peruano*, Tipografía La Económica, Cuzco.
- WAGNER, Roy
1991 "The Fractal Person", en Maurice Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge.