

*El indio desde adentro, el indio desde afuera: ciudadanía, raza y sexo en una comunidad boliviana**

Andrew Canessa**

Resumen:

En este artículo exploro las relaciones entre ciudadanía, raza y sexo en la comunidad de Pocobaya, aldea andina de Bolivia, tomando en cuenta diversos aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres. En relación con las imágenes sobre lo hispánico y lo indio, se analizan las representaciones hegemónicas de género, el papel de la escolarización, y la feminización de lo indígena en general y de los varones en particular como justificación de la dominación de los blancos, y la racialización de tanto la dominación de género como la dominación política. Se analiza el papel nacionalizante y masculinizante tanto del ejército, mediante el servicio militar obligatorio, como de las minas. El contacto de los varones con la prostitución y la pornografía les permite comparar su imagen de la sexualidad de los blancos con la típica de pocobayaños y pocobayañas. La falta de contacto de las mujeres con la lengua castellana y la cultura «blanca» las hace doblemente alejadas de lo que se valora en la ciudadanía boliviana. Las ideas hegemónicas de raza y género se reproducen a varios niveles en las vidas de los campesinos, lo cual crea tensiones ya que diferentes modelos normativos de género entran en conflicto. En algunas ocasiones los hombres reproducen las jerarquías de género y raza en instancias de violencia conyugal, tratando a sus esposas como «indias sucias».

Palabras clave: Indígena, indio, género, ciudadanía, raza, sexualidad, Bolivia

Abstract:

In this article I explore the relations between citizenship, race and sex in the Andean village of Pocobaya, in Bolivia. The relationships that men and women share are considered against the background of hegemonic ideas of gender, discourses surrounding the 'indian', as well as the role of schools; and the racialization of both gender and political domination. The role of both the Army and men's work in the mines is analyzed as a nationalizing and masculinizing influence. Men's contact with prostitution and pornography allows them to compare their image of white sexuality with that typical of Pocobayans. Women's lack of contact with Spanish language and with the white culture makes them doubly removed from what is valued in Bolivian citizenship. Hegemonic ideas of race and gender are reproduced on a number of levels within the lives of villagers which creates tensions as different normative gender models are in conflict. On some occasions men reproduce the raced and gendered hierarchies in instances of conjugal violence where they cast their wives as 'dirty indians'.

Keywords: Indigenous, Indian, gender, citizenship, race, sexuality, Bolivia

*Artículo tipo 2 (de reflexión) según clasificación de Colciencias. Pertenece al proyecto de investigación sobre los aymara del altiplano boliviano, Departamento de Sociología, Universidad de Essex.

«Una versión de este artículo fue originalmente publicada en *Natives Making Nations: Gender, Indigeneity and the State in the Andes*, Andrew Canessa (comp), University of Arizona Press (2005), pp 130-155. Le agradezco a Gabriela Castellanos por ofrecerme esta oportunidad de publicarlo en castellano y además por su ayuda en mejorar el estilo y gramática».

**Antropólogo social, profesor de la Universidad de Essex. Ph. D. en Antropología Social de la London School of Economics, Reino Unido. Editor de la revista *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Libro publicado más reciente: (2006) *Minas, mote y muñecas: Identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Mamahuaco Press. Email: canessa@essex.ac.uk

Prefacio

En una visita reciente a Pocobaya, me encontraba sentado en la cocina de una amiga mientras ella preparaba uno de mis platos favoritos. Mientras ella se ocupaba aderezando el cuy y yo pelaba las verduras, charlábamos sobre mi ahijada, Alicia, que acababa de separarse de su marido debido a su conducta violenta. Compartíamos nuestra pena por los sufrimientos de Alicia y luego pregunté a mi amiga «¿Y ustedes pelean?»¹ Se asentó sin inmutarse y explicó que sí peleaban, su marido hasta le había pegado una vez con la *phusaña*, el tubo de metal que se utiliza para soplar el fuego, dijo riéndose. Seguimos hablando y yo le pregunté qué cosas le decía su marido cuando «peleaban». Ella dijo que muchas veces gritaba en castellano y decía «¡Carajo!», usando también frases como «india sucia» e «india maldita». Esto no me sorprendió, ya que escuchado a otras personas contar cosas similares en anteriores ocasiones, y Bonifacia se limitó a alzarse de hombros cuando le pregunté por qué su marido le hablaba de esa manera.

Pocobaya es una aldea andina a varias horas de camino desde la carretera más próxima (no hay acceso por carretera). Todos los habitantes de la aldea hablan aymara; todas las mujeres visten la pollera y todos los habitantes, por cierto, serían clasificados como indios, indígenas, aymaras, campesinos o cualquier término con el cual los extraños caractericen la etnicidad diferenciada de las comunidades campesinas de altura. Entonces, ¿por qué un hombre de esta comunidad ladra insultos en castellano a su mujer y la llama «india»?

La comunidad y la nación

Según el Censo Nacional de 1992, Pocobaya tenía unos 200 habitantes. A una altura de unos 3.000 msnm, se ubica a apenas unas horas de caminata de Sorata (2.000 habitantes), capital de la provincia de Larecaja y el pueblo de feria más importante de la región. Sorata se encuentra sobre una carretera que une el Altiplano con el trópico. Por tanto, aunque Pocobaya está bastante alejada de los centros metropolitanos, no es tan difícil viajar a las minas y las ciudades del resto de

Bolivia; de hecho, muchos pocobayaños viajan con cierta frecuencia a las minas auríferas o a cosechar el arroz en los yungas. Además, Pocobaya tiene una escuela que ahora ofrece hasta el sexto grado (aunque hasta hace poco, sólo llegaba a tercero), y muchos adultos escuchan las radioemisoras aymaras. Así, hasta los pocobayaños que rara vez salen de la comunidad tienen bastante conciencia de la vida más allá de su pequeña aldea.

No obstante, la experiencia que tienen los pocobayaños de la vida fuera de la comunidad es menos homogénea: algunos pasan buena parte de su tiempo lejos del hogar y en consecuencia, tienen perspectivas sobre el mundo exterior que se diferencian de las de las personas que se quedan en el lugar. Todos los habitantes de Pocobaya serían considerados «campesinos» o indios por la sociedad boliviana en general, pero dentro de la comunidad, algunas simbolizan la indigeneidad más que otras: son ellas las mujeres monolingües que raras veces salen del ámbito del mundo de habla aymara. En contraste, muchos hombres hablan castellano, migran para realizar trabajos estacionales en las minas y en grandes empresas agrícolas, y han prestado el servicio militar, lo cual les ha otorgado un conocimiento del país del cual carece la mayoría de las mujeres. Por lo general, sólo los hombres pueden conseguir dinero en efectivo, casi imposible de obtener en Pocobaya misma.² Debido al aumento de la población en décadas recientes, la fertilidad de la tierra ha decaído como resultado de periodos de descanso más cortos y de la erosión. Esto deja poco excedente para el mercado; y cuando los pocobayaños llevan sus productos a la feria, los términos de intercambio por lo general son bastante desventajosos. En consecuencia, como ocurre en muchas comunidades indias de Bolivia (Rivera Cusicanqui 1996:75), los hombres se ven obligados a salir de la comunidad para conseguir recursos con los cuales satisfacer las demandas de consumo provenientes de sus familias. Es decir, Pocobaya, como la mayoría de las comunidades parecidas, depende de la sociedad y la economía que le engloba.

¹ El término que es por mucho el más común para referirse a la violencia doméstica en aymara es *nuwasña*, «pegarse», un verbo reflexivo e intransitivo; así, cuando una mujer dice «nos peleamos», muchas veces quiere decir «mi marido me pega». Aunque el sentido de la expresión sea claro en el contexto, la forma reflexiva da la impresión de un fenómeno que no se atribuye a un agente en particular.

² En los pueblos, es común que las mujeres de pollera dominen los mercados, pero aunque las mujeres de habla aymara tienen una presencia notable en la feria local de Sorata, las de las comunidades aledañas asisten a la feria como compradoras y no como vendedoras. En todo caso, suelen ser los hombres de Pocobaya quienes van a abastecerse a la feria, más que las mujeres.

Dentro de la economía doméstica, hombres y mujeres concuerdan, cuando se les pregunta, que tienen roles complementarios, y muchas tareas de la unidad doméstica requieren el trabajo tanto de mujeres como de hombres para ser realizadas cabalmente. Por ejemplo, para arar se requiere un hombre para dirigir la yunta de bueyes y una mujer para colocar la semilla. Estas tareas se denominan respectivamente como «de hombre» y «de mujer». Tanto hombres como mujeres expresan con claridad el valor positivo de la complementariedad. Las mujeres aseveran con fuerza su posición y dominio dentro de sus unidades domésticas y a veces refieren a sus maridos como *pasiri*, visitantes que van y vienen. Muchos hombres dicen francamente que las decisiones importantes, sobre todo las económicas, se comparten equitativamente. Una vez le pregunté a un vecino que pasaría si, sin consultar con su esposa, él comprara una vaca con el dinero que traía de las minas. Me miró con consternación y sacudió la cabeza al insistir que jamás lo haría, porque recibiría toda la culpa si resultara una decisión equivocada.

Frecuentemente, los hombres hablan de la elevada valoración que tienen de sus mujeres y en muchos contextos expresan opiniones positivas sobre las actividades productivas de éstas. Uno de los valores más importantes para hombres y mujeres es el trabajo, y los hombres valoran en mucho el trabajo de sus mujeres; en contraste, el trabajo manual no tiene un valor elevado en el discurso metropolitano. En los Andes, la proximidad a la tierra posee sentidos racializados particulares, cuando la gente urbana compara sus vidas «limpias» con las vidas de los campesinos que están en contacto con la tierra a través de sus manos y pies, y en las casas donde viven (Orlove 1998). Un hombre «blanco» (en términos paceños, que no quiere decir que necesariamente sea «blanco» en términos fenotípicos europeos) cuya familia antes poseía una hacienda en la provincia no lejos de

Pocobaya y ahora reside en La Paz, me explicó que los indios trabajaban agachados como animales durante horas, con sus manos pesadas hurgando la tierra en todo tipo de clima. «No sienten dolor como tú o como yo». Ilustró su punto doblando su espalda, abriendo las manos y haciendo gestos de escarbar con un gesto bruto en su cara.

En todo caso, la cultura metropolitana quita valor no sólo al trabajo de los indios, sino también a la cultura rural india en general. En Bolivia, el discurso nacional dominante valoriza la cultura urbana, mestiza³ y de habla castellana por encima de la cultura rural, india y de habla aymara o quechua. Esto se evidencia con mayor crudeza en las representaciones mediáticas: en un país donde la abrumadora mayoría es de origen indígena, es notable la ausencia de caras indígenas en la televisión y los afiches.⁴ Esto se ve en todos los afiches que aparecen en Sorata, el pueblo de feria de Pocobaya. Desde afiches de cerveza con mujeres coquetas hasta los afiches de iglesias de diversas confesiones, se evidencia con abundancia que las personas que producen los afiches se imaginan a «la gente boliviana» como blanca o mestiza de tez clara.

Hay cierta ironía en la ausencia de personas que parecen ser indias en estas representaciones, porque a lo largo de su historia, los indios siempre han estado muy presentes en la imaginación de las élites bolivianas, las cuales se han nutrido constantemente de imágenes de indios para ilustrar su propio sentido de superioridad. Hasta cierto punto, la ausencia de caras indígenas en imágenes públicas es testigo de su presencia ambigua en la imaginación de los grupos dominantes: la cara india y rural de la experiencia boliviana es parte esencial del discurso metropolitano y en cierto sentido, se ve que lo primero ha sido creado por lo segundo (Abercrombie 1992). Por la misma señal, la identidad india es históricamente contingente y no existe *sui generis*, fuera de las estructuras culturales, económicas y políticas coloniales y neocoloniales. El imaginario

³ Originalmente, «mestizo» significaba alguien de descendencia mezclada entre europeos e indígenas. Es una categoría ambigua definida mayormente con base en lo que no es (Harris 1995). Igualmente, «blanco» no necesariamente se refiere a alguien cuya descendencia es exclusivamente europea. No voy a colocar comillas alrededor de estas palabras en todo el texto, pero se debe entender que de ninguna manera denominan categorías claras y libres de ambigüedad. Además, este espectro racializado se superpone a jerarquías de lo rural versus lo urbano, pueblo versus ciudad, aymara versus castellano, hombre versus mujer, y demás, y le da forma a estas jerarquías.

⁴ Esto es el caso hasta en los afiches de cerveza Paceña que muestran bailarinas folklóricas. Es evidente que se trata de mestizas con trajes folklóricos. Es decir, hasta cuando se representa lo supuestamente indígena, se lo hace en términos de mestizos urbanos disfrazados con trajes folklóricos coloridos.

nacional boliviano dominante, al igual que el de muchas otras naciones americanas, se fundamenta en una serie de duplas que se implican mutuamente, contrastando una cultura urbana, occidentalizada y moderna con una cultura rural, india y anacrónica. En consecuencia, la «otredad» india se encuentra en el corazón mismo de la imaginación nacional de elite: en la medida en que es más reprimida, es también más cosificada.

Aunque las categorías de lo indio y de lo rural versus las de lo hispánico y lo urbano se implican mutuamente, no lo hacen en posiciones de igualdad: el discurso metropolitano dominante es claramente hegemónico en tanto que es producido y reproducido en un amplio abanico de contextos sociales, políticos y culturales, por parte de blancos, mestizos e indios. La identidad india también es internalizada por muchos mestizos urbanos y blancos (aunque sea sólo para localizar o reprimirlo) (cf. Salomón 1981); pero es igualmente cierto que se deduce la identidad india como reflejo del discurso dominante en los pocos espacios permitidos a tal identidad; porque hasta esos discursos que contestan las ideas dominantes sobre la raza y la identidad, lo hacen utilizando un lenguaje muy occidental alrededor de lo indígena, la identidad y la diferencia. Adoptando la frase de Laura Lewis (2003), etnicidad e identidad en América Latina son una «sala de espejos» donde una infinidad de reflejos, de diferencia e identidad, rebotan constantemente entre sí. Si «el indio» está en el centro mismo de la imaginación que la elite tiene de sí misma, también es cierto que lo blanco y los valores metropolitanos yacen en el centro mismo de cómo los indios piensan sobre sí mismos.

Más blanco, más indio: hombres y mujeres en Pocobaya

Sin embargo, surge la pregunta de cómo las ideas sobre qué es blanco y qué es indio llegan a ser relevantes en una comunidad como Pocobaya. Como ocurre en todos los procesos hegemónicos exitosos, la manera en que se difunden tales ideas no es siempre regular ni coherente. No obstante, hay tres áreas de la vida donde es claro que los y las pocobayaños/as se encuentran expuestos/as a ideas que no concuerdan con opiniones ampliamente aceptadas en Pocobaya sobre identidad y género. Aunque en la mayoría de los contextos la gente de Pocobaya está de acuerdo que comparten una

misma identidad étnica o racial, y que hombres y mujeres tienen roles distintos pero complementarios en la vida, también es el caso que hay otras ocasiones cuando la gente dice otras cosas y se comporta de manera muy diferente. Mujeres y hombres negocian estos valores de formas variadísimas según sus propias circunstancias y personalidades, pero parece claro que todos y todas tienen que enfrentar la tensión entre los valores que dominan en la sociedad más allá de la comunidad y los que mayormente prevalecen dentro de ella. Para mucha gente, a lo mejor apenas se logra una resolución temporal entre estos valores en conflicto.

Las escuelas y la escolarización

Silvia Rivera Cusicanqui (1996:78) observa que una de las paradojas de la Revolución de 1952 fue que al «extender la «ciudadanía» formal a indios y mujeres abrió las puertas para introducir las representaciones hegemónicas de género en el corazón de estas comunidades indígenas hasta entonces aisladas del tejido político nacional». Una de las rutas claves para ampliar la ciudadanía después de la Revolución era la educación, que de hecho llegó al corazón de cada comunidad, con la escuela sustituyendo a la iglesia como el edificio más prominente. Como propone Roberto Choque Canqui (1992), la educación a partir de la Revolución ha buscado bolivianizar, antes de educar, a los indios – una forma poderosa de colonización.

He escrito detalladamente sobre la escuela y escolarización en Pocobaya (Canessa 2004) pero vale la pena enfocar unos aspectos claves y su relación con las relaciones de género y la identidad étnica; es decir, cómo se feminiza y marginaliza la cultura india. El concepto de civilización es central en este proceso: en Pocobaya, se escucha la palabra «civilización» con frecuencia en las clases escolares, sea en las de matemática, de historia, o en los discursos de los profesores mientras las guaguas se forman antes de entrar a la escuela. «Civilización» es algo de lo que las *guagas* carecen pero deben aspirar a tener, y es interesante notar la clase de cosas que, según su profesor, señalan su falta de civilización. Quizás no es sorprendente que elementos como la higiene personal ocupen una posición alta en la lista; pero los profesores también señalan regularmente una variedad de cosas como la comida,

la arquitectura rural, el tipo de calzado que se usa, la falta de maquinaria y el uso del idioma como ejemplos de la carencia de «civilización» por parte de las *guaguas*. El mensaje claro para los y las escolares es que su existencia india rural es profundamente incivilizada y en contraste nítido con las imágenes de gente blanca, limpia y urbana en muchos de sus libros de texto.

Sin embargo, los mismos profesores de ninguna manera son indudablemente blancos. Todos los profesores en Pocobaya y las comunidades de sus alrededores proceden de comunidades de habla aymara en el Altiplano cerca del Lago Titicaca. Estas comunidades están a un día o más de caminata desde Pocobaya y tienen mejores carreteras, más escuelas y mejor comunicación con la ciudad capital. Los profesores creen fielmente en el poder civilizador de la educación pero enfrentan una ironía amarga: se han esforzado para elevarse por encima del campesinado indio, sólo para encontrarse en comunidades más «atrasadas» que aquellas de donde han salido. El origen indígena de los profesores es disimulada: se enfatiza la indigeneidad bárbara de sus alumnos y alumnas. Por tanto, mientras algunos de ellos se hacen bases en el cabello para parecer más europeos, expresan ambigüedades profundas sobre la gente entre quienes viven y vacilan entre comentarios efusivos sobre «nuestros hermanos campesinos» y discursos vituperativos sobre su falta de civilización.

En el curso de los últimos cincuenta años el rol de las escuelas ha sido el de eliminar la cultura india a través de su misión civilizadora; por lo tanto no es muy sorprendente que apenas en años recientes los indígenas han figurado más ampliamente en los libros escolares.⁵ Cuando se les representa, no obstante, siempre están entre montañas o en medio de una selva, en un contexto rural y «tradicional». Definitivamente, se les retrata como «indígenas» en el sentido literal: son parte del paisaje dramático y pertenecen a él, en

imágenes fuera del tiempo que subrayan aún más su falta de modernidad.

Pero desde hace tiempo se acostumbra retratar a indios en los libros de historia. La tapa de un texto escolar utilizado recientemente en Pocobaya muestra un chico de ojos azules con traje de conquistador, acompañado por una cholita que le dirige una sonrisa coqueta (de paso, ella viste ropa «indígena» contemporánea y no un traje indígena de la época colonial). Esta imagen es un resumen sumamente comprimido de la historia social y política de Bolivia: machos blancos conquistando una raza india feminizada; hombres blancos que toman mujeres indias como sus parejas y crean una nueva raza mestiza. Se representa la Conquista como una unión de indios y europeos que da lugar a la naturaleza mestiza de la nación boliviana en la actualidad. La violencia, y sobre todo la violencia sexual, que acompañaba la Conquista, es convenientemente disimulada.

A lo largo de la historia, mayormente han sido hombres europeos quienes han tenido relaciones con mujeres indias, más que hombres indios con mujeres europeas (Weismantel 2001:155). Estas relaciones siempre han sido jerarquizadas y no siempre consentidas (Dore 2000:154). Una de las imágenes más claras de los indios en el curso de la historia es como esposas y concubinas de europeos y esto se refleja en los textos de historia que se utilizan en Pocobaya.⁶

Los indios en su conjunto eran vistos como encarnando características femeninas en las décadas tempranas después de la Conquista (Lewis 2003, Silverblatt 1987); de hecho, a veces todo el continente fue visto como femenino (Mason 1990).

En esta famosa ilustración del «descubrimiento» de América por Theodor Galle en 1580, el europeo Amerigo Vespucci, erguido y sosteniendo herramientas de ciencia y civilización cristiana en las manos, encuentra a América en su hamaca, desnuda y abierta

⁵ Hasta hace muy poco, los textos escolares mostraban gente blanca y urbana, y algunos libros todavía usados en la escuela representan una vida familiar más parecida a la familia suburbana paradigmática de los EE.UU. en la década de los 1950, que a cualquier realidad boliviana. A partir del gobierno de Sánchez de Lozada de 1993-1997, hay más conciencia de lo multicultural en Bolivia, después de décadas de inversión en la idea de una cultura boliviana única, mestiza y de habla castellano. No obstante, gran parte de esto parece quedarse en el nivel retórico, y hay poco evidencia de una conciencia de temas multiculturales en la región alrededor de Pocobaya.

⁶ Los pocobayenses pueden dar varios ejemplos de hacendados o mayordomos que tuvieron relaciones con mujeres del lugar y, además, en la actualidad también se conocen varias parejas entre mestizos y mujeres de pollera que parece confirmar este patrón histórico. No conozco ningún ejemplo de una «vecina» casada con un hombre oriundo de una comunidad de habla aymara. Sin embargo, en las últimas décadas, con el crecimiento del turismo en los Andes, ha surgido el fenómeno del «brichero» que busca tener relaciones con turistas europeos y estadounidenses, por ejemplo en Cusco (Alison Spedding com. pers).



a sus avances, y le otorga su nombre. Aquí «Europa» no es una figura femenina – y no creo que haya tal imagen en el enfrentamiento de América y Europa – sino un hombre. En su famoso debate con Las Casas, Sepúlveda, hizo una comparación entre los indios y las mujeres europeas en el sentido de sus capacidades morales e intelectuales (Padgden 1983) y en este grabado se compara la civilización y racionalidad del hombre con el salvajismo e irracionalidad de los americanos que, como vemos en el trasfondo, son caníbales. La desnudez de la mujer y la composición general del grabado claramente indican un subtexto sexual que ha sido ampliamente comentado (McClintock 1995; Schreffler 2005).

La imagen de un niño y una niña mirándose, el uno vestido de conquistador y la otra vestida de cholita, descrita arriba, tiene claras resonancias con el grabado y son ilustraciones de lo que Ashis Nandy (1983:3) ha llamado «la homología entre la dominación sexual y la dominación política» que, en el contexto aquí presentado, también es racializado.

Esta homología está en el centro de porqué las mujeres indias ejemplifican la indigeneidad mientras los hombres indios no lo simbolizan en el mismo grado, dado que la conquista y la dominación son racializadas e imbuidas con género. Aquí se empieza a explicar algunas de las paradojas inherentes in la anécdota que introduce este artículo: en el contexto nacional más amplio, ser indio se asocia con el género femenino, y dentro de esa asignación genérica se codifican las figuras retóricas de la conquista violenta.

Escolarizarse ofrece a las guaguas ciudadanía en la nación, al darles acceso a las modales y el idioma metropolitanos, pero con el costo de introducir representaciones hegemónicas de raza y género. Además, esta ciudadanía resulta ser siempre elusiva, esperando que abandonen sus comunidades y cambien sus modos de vida para ser aceptados en la sociedad mestiza nacional más amplia. En la práctica, los hombres son los que más abandonan Pocobaya: pero, sean hombres o mujeres, los que salen nunca serán aceptados del todo porque es muy difícil que la gente oculte sus raíces

indias y rurales por más que lo intenten: jamás hablarán un castellano adecuado, jamás serán suficientemente blancos.

Espacios masculinizantes: el ejército y las minas

El ejército boliviano, como todos los «ejércitos del pueblo» desde Napoleón, tiene una función social de crear un sentido de metas e identidad nacionales entre sus reclutas. En esto es muy parecido a la escuela, que también tiene entre sus metas claves la creación de una cultura nacional homogénea y la extensión de la ciudadanía a los indios. Y también introduce representaciones hegemónicas de género.

Como las demás instituciones públicas, el ejército boliviano se blanquea en tanto que se va ascendiendo en los rangos. Los varones indios dominan entre los conscriptos, mientras los oficiales son casi exclusivamente mestizos o blancos. Zenobio, de Pocobaya, me dijo que para hacerse oficial había que cambiar el apellido, por ejemplo, «de Condori a Cortés». En palabras de Zenobio, un apellido típicamente nativo como Condori «nombre de pobreza es»; en su opinión tales apellidos no son aceptables en las universidades ni entre los altos mandos militares. Una de las cosas que muchos reservistas pocobayaños recordaban de sus experiencias militares era la humillación casi ritualizada y la violencia ocasional que se aplicaba a los reclutas indios. Recordaban que se burlaban de ellos por su estupidez, torpeza e incapacidad de hablar castellano. Muchos pocobayaños recordaban a soldados obligados a agacharse para recibir un chocolateada (como se llama los golpes de castigo en el ejército) por haber hablado en aymara o quechua.

Los campamentos de entrenamiento en Bolivia no se diferencian de los del resto del mundo donde se acusa a los bisoños de ser homosexuales o mujeres. A veces, se obliga a los soldados a marchar alrededor de la base, vestidos con ropa de mujeres, como castigo por alguna infracción (Gill 1997:536)⁷ y hay una homología muy clara entre ciudadanía y la masculinidad que se espera adquirir a través del servicio militar.

En el ejército, sobre todo, los jóvenes aprenden a hablar castellano, y en el ejército llegan a conocer la

extensión y la naturaleza de su país. El servicio militar en los Andes «proporciona el medio estructurado y «patriótico» a través del cual los ciudadanos varones participan en el movimiento a lo largo de su país, conociendo a sus compatriotas y re-imaginando su comunidad» (Radcliffe y Westwood 1996:124), y a través del servicio militar los hombres se hacen ciudadanos (Fraser 1991:125). Escribiendo sobre Guatemala, otro país latinoamericano con una población indígena mayoritaria, Diane Nelson observa que «relatos sobre el entrenamiento brutal en el cuartel sugieren que el racismo internalizado es una herramienta que se utiliza para quebrantar a los muchachos para rehacerles como soldados, en parte a través de la promesa de darles los señales del ladino (mestizo)... y de la masculinidad» (1999: 91). Tanto en Guatemala como en Bolivia, el servicio militar ofrece simultáneamente ciudadanía y masculinidad y, en ambos casos, las fronteras entre la primera y la segunda son ambiguas.

En palabras de Lesley Gill, «el servicio militar es una de los prerrequisitos más importantes para el desarrollo de una masculinidad subalterna exitosa, porque significa derechos al poder y a la ciudadanía» (1997: 527). A través del servicio militar, los hombres obtienen la libreta militar, documento que sirve para conseguir el carnet de identidad. Estos dos documentos son esenciales para obtener un pasaporte, un empleo gubernamental, y el título universitario en provisión nacional (ibid.: 537). Para muchos pocobayaños, el servicio militar es su única oportunidad para ver regiones lejanas y como me dijo Benedicto, que vivía cerca de mí en Pocobaya, en el ejército él llegó a comprender realmente lo que era Bolivia. Esta imaginación de la nación ocurre en un contexto altamente masculino, jerarquizado y racializado.

Pero no sólo se experimenta la «comunidad imaginada» (Anderson 1983) de la patria, la nación, durante el servicio militar, sino se llega también a re-imaginar la comunidad local de relaciones personalizadas, la «patria chica». A través del servicio militar los jóvenes llegan a ver sus hogares, sus familias, su lenguaje y cultura bajo una luz distinta y poderosa. Es cierto que han sido expuestos a estas clases de imaginaciones a

⁷ Alison Spedding (comunicación personal) ha visto dos reclutas barriendo la plaza de Chulumani vestidos de polleras, mantas bordadas y una flor de hibisco detrás de la oreja más un letrero en la espalda donde estaba escrito: «Soy desertor maricón». Las polleras y mantas no sólo sirven para marcar la falta de masculinidad sino además indican su indigenidad. Este ejemplo subraya la imbricación de género e identidad étnica/racial.

lo largo de su educación escolar, pero la exposición a estas ideas en un ambiente enteramente masculino, de habla castellano, lejos de sus hogares y dentro de una institución total, tiene un efecto profundo. El servicio militar y la adquisición de la libreta militar estructuran la relación de un hombre con el Estado en base a su nueva ciudadanía. También tiene un impacto importante en su membresía de su comunidad de origen. Se realiza un festejo patriótico para los flamantes reservistas bajo un arco especial, cuando vuelven del servicio militar. Zenobio me comentó que al terminar el servicio militar, uno se siente «como si acercaste a la Presidencia». Esto ilustra como el servicio militar es considerado en términos de acercarse a la cima de la nación, el poder político y el estatus social. Un reservista es un ciudadano pleno, tan pleno que es casi presidencial.

El servicio militar no sólo confiere membresía del Estado-nación, sino tiene implicaciones para la membresía de la comunidad india. Mientras en el pasado reciente el matrimonio hizo a los hombres indios miembros plenos de su comunidad, ahora el servicio militar cumple esta función cada vez más. Para las mujeres el matrimonio sigue siendo la puerta a la plena mayoría de edad, y las mujeres prefieren casarse con alguien que ha hecho el servicio militar. Como me dijo mi amigo Pastor, «Es un requisito como boliviano; es cumplir con un deber»;⁸ y Zenobio me dijo que los jóvenes van al cuartel porque salen «machos»: « 'Ahora eres un hombre', la gente les dice».

Algunos hombres evitan el servicio militar, pero en consecuencia es probable que serán funcionalmente monolingües en aymara.⁹ Por tanto, es probable que tengan problemas para encontrar empleos fuera de la comunidad y no serán vistos como buenas opciones matrimoniales. Estos hombres no han pasado por la experiencia masculinizante del servicio militar y su castellano pobre o inadecuado les obliga a quedar más cerca al mundo de las mujeres.

Un área de la vida que es afectada mientras los varones se hacen ciudadanos del Estado-nación es su sexualidad. Un rastro clave de la vida militar que muchos pocobayeños mencionan, es el hacer visitas

regulares a prostitutas. Cada cuartel tiene sus prostitutas que son de fácil acceso y al parecer son un aspecto regular de la vida militar. Los pocobayeños no sólo compran sexo durante sus doce meses en el cuartel. Muchos de ellos pasan periodos extendidos en las minas de oro y es bastante común que los hombres pasen varios años trabajando allí, antes de volver a su comunidad para casarse. El trabajo es duro, caluroso, húmedo y peligroso, y se desahogan en bares, cines y con prostitutas. Una visita a una prostituta cuesta «un gramo de oro para un rapidito, cinco para toda la noche».¹⁰ Como dijo un amigo, «Ellas se llevan mucho oro. «¡Trae oro!» dicen, y más rato le daremos nomás».¹¹

El servicio militar permite a los pocobayeños viajar y ver a su país en toda su variedad y reclamar ciudadanía, y la prostitución tiene una función similar. Un amigo me dijo con una sonrisa de orgullo que había dormido con «gringas», negras y cholitas, «todas las mujeres de Bolivia». Su evidente sentido de logro al haber cubierto sexualmente tres notables grupos raciales en Bolivia es significativo en el contexto de Bolivia como nación mezclada.

Esta mezcla ocurrió debido a relaciones sexuales, implícitas en la tapa del libro de texto mencionado arriba. Aunque la contribución africana no es tan notable en Bolivia, el país comparte con otras naciones latinoamericanas un discurso de ser producto de la mezcla de pueblos europeos, africanos y indígenas (por ejemplo Placido 2001). Históricamente, en Bolivia y en otras partes de América latina, el avance social implicado en el mestizaje ha sido visto en términos de hombres blancos que tienen sexo con mujeres no blancas (por ejemplo Nelson 1999, Freyre 1946, Wright 1990). De hecho, la sexualidad de hombres de clase inferior y tez más oscura, como fuente de degeneración (y muchas veces supuestamente como rapiña) ha sido vista como un problema importante en los discursos del siglo XX que se preocupaban de «mejorar la raza» en América Latina (Stepan 1991:93). El evidente orgullo de mi amigo por haberse acostado con tal variedad de mujeres tiene que ser visto en este contexto, una

⁸ *Mä ordena utji boliviana; mä deberaj phuqañataki.*

⁹ Los muy pocos hombres menores de 40 años que son monolingües en aymara en Pocobaya son los que no hicieron el servicio militar.

¹⁰ *Mä gramu ... mä ratuki, mä ura. Arumpa qari, phisqa gram munapxi*

¹¹ *Wali quri purakawa. Qur apanim, si, yast mä rat churasaki.*

manera de posesionarse de su nación no sólo a través del servicio militar y viajar, sino a través del sexo con «otras» raciales y étnicas, un privilegio más generalmente visto como propio de los varones de origen europeo (Condarco Morales 1983:11, Nelson 1999:221) y hasta como una misión civilizadora (Stephenson 1999:38). La política de la ciudadanía no sólo tiene género sino que ha sido sexualizada; y estas clases de experiencias sexuales multirraciales pueden tener una dimensión política, sea que los individuos involucrados lo reconozcan explícitamente o no.

Aparte de las prostitutas, los pocobayaños y otros mineros son expuestos a diferentes prácticas sexuales al ir a ver películas pornográficas. Los pequeños locales que proyectan películas en video están abiertos día y noche, así que uno puede asistir a sus funciones no importa el turno en que trabaje. Varios hombres con quienes hablaba sobre esto dijeron que miraban muchos de estos videos, que claramente describen como ilícitos, aunque esto muy posiblemente los hace más excitantes. Diversos aspectos fascinaban a estos hombres, como tener relaciones sexuales al desnudo, y la larga duración de los actos sexuales en estas películas lo cual, me sugirieron, indica que la gente blanca tarda muchísimo en llegar al orgasmo. En contraste, el sexo en Pocobaya se realiza típicamente en la oscuridad, sin quitarse la ropa, y se termina muy pronto. Los pocobayaños hablan de sexo lesbico (*siñurax panini ikanti*)¹², sexo anal (*chinajat ikasipxi*) y fellatio (*lakata pichilumpi apantaña*) y una variedad de otras prácticas sexuales que, según los hombres,¹³ son poco del agrado de las mujeres de Pocobaya, quienes prefieren tener relaciones echadas de costado de espaldas al hombre.

A través de películas y burdeles, los hombres son expuestos no sólo a prácticas sino a ciertas estéticas.

Las actrices porno y las prostitutas frecuentemente tienen el pubis afeitado (*jan tarwani*) y muchos hombres creen que esto hace que las mujeres se pongan «calientes» y deseosas de tener sexo.¹⁴ Estas experiencias desarrollan estéticas y producen deseos que no pueden satisfacerse fácilmente en Pocobaya y de hecho, los hombres dicen que tales prácticas no ocurren allí (incluso se les describe como «prohibidas»), aunque por supuesto es difícil comprobar esto. Un hombre sí aseveró que tenía sexo anal con su mujer, declarando que era más placentero y tenía una función anticonceptiva; otros hombres expresaron un deseo por el sexo anal pero eran ambivalentes sobre si lo hacían con sus esposas.

Los pocobayaños vuelven de su servicio militar y sus labores en las minas con una perspectiva del mundo muy distinta a la que tenían cuando salieron por primera vez. Han servido con orgullo a su patria y pueden considerarse auténticos ciudadanos que han cumplido con un deber patriótico; han aprendido a hablar castellano, aunque no lo dominan a la perfección, y esto es una señal de ciudadanía boliviana tan importante como el carnet de identidad; han experimentado una sexualidad muy diferente a la que prevalece en Pocobaya. Han viajado a través de la nación y la han hecho suya; se han acostado con numerosas mujeres de diversos grupos raciales y étnicas. También habrán experimentado el difundido racismo anti indio en Bolivia, y sabrán que no importa tanto castellano sepan, jamás lo van a hablar suficientemente bien. Esta experiencia de una promesa de mestizaje inclusivo que nunca se cumple cabalmente, es compartida por muchos grupos migrantes en los Andes, como nota Radcliffe (1990) para empleadas domésticas indias en el Perú. Con estas experiencias profundamente ambivalentes, los hombres vuelven a Pocobaya con ideas e imaginaciones con-

¹² «Sexo lesbico» quizás es una descripción equivocada: los pocobayaños con quienes hablé no asociaban las escenas de dos mujeres teniendo relaciones sexuales en un video con lo que se podría considerar como «lesbianas». Quizás con razón tratando de pornografía, interpretaban tales actos sexuales como carentes de relación con algún tipo de vínculo de pareja entre las mujeres involucradas, o una sexualidad particular; de hecho, la gente se asombraba al considerar que podría existir tal cosa. Me dijeron que las mujeres no podrían tener relaciones sexuales (con penetración) ni podrían formar una pareja, porque para dirigir una unidad doméstica se requiere un hombre y una mujer. Por supuesto, no hay una palabra para «lesbiana» en Pocobaya; hay una palabra para «marimacho», mujer que actúa como un hombre, *urquchi*, pero no refiere a su sexualidad. De manera parecida, no hay una palabra para un hombre homosexual. *Q»iwsa*, que aparentemente significa un varón homosexual en otras partes de los Andes, es usado en Pocobaya para referir a un hombre mezquino, que no cumple con sus obligaciones sociales y no bebe «como es debido» (es decir, en gran cantidad) en las fiestas. Sí se utiliza la palabra castellana «maricón» para referir a hombres mestizos que tienen relaciones sexuales con otros hombres. Los hombres en Pocobaya hablan de «maricones» con miedo, sorna y revulsión.

¹³ En contraste con la violencia doméstica, los pocobayaños no hablan fácilmente sobre temas sexuales. Aunque pude inducir a algunos hombres a conversar sobre sexualidad, no he podido hablar sobre sexo con mujeres más que de modo muy superficial.

¹⁴ *Jan tarwani, uka wali achala; ukat chach munija.*

flictivas, que a veces transmiten a sus mujeres, como también a veces las transmiten sus enfermedades venéreas.

Pero los hombres jóvenes raras veces se asientan permanentemente en la comunidad después de cumplir con el servicio militar; las exigencias de la vida en una comunidad con crecimiento demográfico y tierras erosionadas hacen necesaria la migración estacional. Sea cual fuere el tiempo que quedan fuera y la clase de empleo que logran encontrar, los hombres indios reciben jornales muy bajos cuando salen de la comunidad y entran la economía capitalista. Reciben jornales bajos porque, siendo indios, consiguen empleos de indios que, por definición, son empleos de estatus inferior. Por tanto, en los mercados y los pueblos los indios reciben unas monedas como cargadores, y en la industria rentable de la cocaína, se reserva para ellos el trabajo mal pagado (en comparación con lo que se gana en los eslabones superiores del proceso, aunque no tanto en comparación con otros trabajos «de indios») y peligroso de pisar las hojas de coca (Harris 1995).

Se paga poco a los indios por otro motivo: *es posible* pagarles poco porque su jornal no tiene que cubrir todos los costos de reproducir su fuerza de trabajo. Los hijos y las esposas se mantienen con base en sus tierras en la comunidad, y los ingresos del hombre vienen a complementar esa subsistencia. Es decir, no se espera que el jornal de un indio sea suficiente para mantenerlo completamente a él y a toda su familia. Además, cuando la mina se cierra, o el hombre se enferma o se hace viejo, regresa a la aldea que le proporciona una especie de seguro social. Por tanto, el empleador no tiene que cubrir los costos de mantener, reproducir o asegurar la fuerza de trabajo (Weismantel 1988:30).

De esta forma importante, trabajadores campesinos son fundamentales y no periféricos al sistema capitalista, porque estos trabajadores semi-proletarios (de Janvry 1981) proporcionan al sistema una fuente de fuerza de trabajo barata y flexible, que es reabsorbida por las comunidades durante periodos de desempleo y representa una reserva para las temporadas de crecimiento económico. De Janvry presenta esta situación como una función de la condición de América Latina después de la época de las haciendas, pero de hecho el trabajo de los indios «semi-proletarios» tiene una larga

historia, ya que los sistemas económicos de la colonia y la república tenían una dependencia elevada de la migración temporal (y por tanto, subvencionada) de los indios hacia las minas, que eran la columna vertebral de la economía boliviana durante siglos. La minería sigue siendo importante para los pocobayaños, y cuando el precio del oro decayó a fines de la década de los 1990, ellos simplemente volvieron a sus comunidades o buscaron trabajo menos rentable (pero también menos peligroso) en los campos de arroz de los Yungas.

De esta manera, la unidad doméstica campesina no es marginal a las empresas mineras y agrícolas modernas de Bolivia, sino parte orgánica de ellas; tal marginalidad es en muchos niveles ilusoria. El sector campesino no puede sobrevivir sin ingresos de dinero en efectivo, y el sector capitalista depende de la fuerza de trabajo barata del campesinado. La articulación de los dos sectores de la economía ocurre al nivel de la unidad doméstica campesina que, como ha señalado Meillassoux (1981), tiene que soportar el peso de una explotación doble. Más específicamente, las estructuras económicas más amplias penetran hasta el nivel de las relaciones personales íntimas entre hombres y mujeres, porque los hombres trabajan en el sector capitalista y las mujeres trabajan casi enteramente en el sector campesino: la «economía dual» se articula al nivel de la pareja conyugal.

Tormentas de género

No obstante lo que mucha gente urbana en Bolivia cree sobre las mujeres indias de las alturas, las mujeres de Pocobaya tienen un estatus relativamente elevado dentro de su comunidad (cf. Paulson 1996). Hay un sentido fuerte de la complementariedad de género y la gente está muy conciente que se necesita dos adultos para dirigir una unidad doméstica apropiadamente. Este sentido de complementariedad se extiende más allá que lo económico, ya que no se considera que uno es una persona completa y apropiadamente social hasta que no se case. En Pocobaya, muchas veces se refiere al matrimonio como *jaqichasiña*, que significa literalmente «hacerse persona». Hay un sentido profundo en que la pareja casada, *chachawarmi* (un sustantivo que significa «hombremujer») es una sola unidad social y política. En consecuencia, se respetan las opiniones de las mujeres y todas las decisiones importantes son tomadas

por la chachawarmi en conjunto. Además, se considera que las mujeres son jefas de familia aunque los hombres actúan como representantes de la misma al nivel de la comunidad y más allá. Tanto los hombres como las mujeres con quienes hablé eran explícitos sobre la responsabilidad y las decisiones importantes compartidas.

Mientras los hombres están en el cuartel, las minas o trabajando en los campos de arroz, las mujeres de Pocobaya trabajan las tierras y cuidan a los niños y los animales. Esto es un trabajo duro y difícil de lograr sola, sobre todo porque la dirección de la unidad doméstica se basa en la división de trabajo por género. Las ausencias prolongadas de los hombres también significan que las mujeres, por necesidad, tienen que realizar tareas que normalmente se reservarían para varones.

Las tareas agrícolas y domésticas, como en muchas culturas, se dividen entre roles masculinos y femeninos. Por ejemplo, las mujeres siembran, tejen y cocinan; los hombres aran, rompen la tierra y traen leña. La diferencia de género es en la actuación antes que en la esencia, ya que se considera que la distinción de género se expresa a través de las diferencias en lo que *hacen* hombres y mujeres, más que en una concepción diferenciada de lo que *son*.¹⁵ Dado que la ausencia de hombres exige a las mujeres realizar tareas de hombres, ellas se masculinizan a través de su trabajo. Entonces, mientras los hombres son masculinizados por su servicio militar y al navegar la geografía de la nación mestiza-criolla, las mujeres en Pocobaya son masculinizadas a través de su trabajo agrícola. Pero hay diferencias importantes en este proceso de masculinización. Los hombres son «blanqueados» en el proceso, al adquirir ciudadanía y una fluidez relativa en castellano; esto no ocurre con las mujeres. Mientras los hombres retienen su estatus «blanqueado» más elevado al volver a sus aldeas, las mujeres, en contraste, vuelven a sus roles femeninos cuando sus cónyuges regresan, pero esta transición no siempre ocurre sin tropiezos, porque las mujeres están adquiriendo mayor independencia.

En el pasado, las mujeres dependían enteramente de sus maridos para cualquier trato con dinero.

Francisca, que ahora tiene más que sesenta años, describe su situación crítica cuando murió su marido:

Mi marido me dejó sin conocer dinero. No, mi marido me cuidaba nomás en aquí. El sabía estar yendo a los lugares bajos a trabajar. [Cuando murió] mi marido me dejó aquí sin dinero. Yo no conozco el precio de las cosas, no conozco [el valor de] un peso. Después de que mi marido se ha perdido, [mis nietos] me están enseñando.¹⁶

Sin embargo, todas sus nietas hablan algo de castellano y es más probable que van a poder manejar dinero, aunque los varones de la familia hacen la mayor parte de las compras. Cuando los hombres se ausentan para tiempos prolongados, las mujeres van a la feria para realizar las compras necesarias y las mujeres más jóvenes en particular, por necesidad, se están volviendo más autónomas. Lograr esa autonomía es más fácil para algunas mujeres que para otras, sobre todo para aquellas mujeres que tienen un ingreso propio en dinero haciendo muñecas para la venta. En una comunidad colindante, las mujeres han hecho un negocio exitoso de crianza de pollos y una mujer ha sido elegida al cargo de Secretario General, un puesto normalmente ocupado por hombres. Tal elección para una gestión anual es decidida en base al voto de todos los representantes de las unidades domésticas de la comunidad, y habrá requerido el consentimiento y apoyo de una mayoría de los hombres. La gente de Pocobaya recibió esta noticia con una mezcla de consternación, asombro y admiración.

Es evidente que, aunque los parámetros de las vidas de las mujeres están limitados por la geografía y el idioma, aún así no viven en algún idilio rural muy lejos de las imaginaciones nacionalistas y saturadas de género de sus parientes varones. Las mujeres de Pocobaya también habrán aprendido un sentido de su inferioridad racial y étnica en sus visitas al pueblo de feria donde se les habla bruscamente y con rudeza en castellano, porque tanto comerciantes mestizos como profesores mestizos siempre dan ordenes en castellano. Muy pocas pocobayañas, incluso las que han asistido a la escuela, hablan castellano; y aunque muchas han

¹⁵ Cada vez que pedía que me explicaran la diferencia entre hombres y mujeres, siempre recibía como respuesta una lista de las tareas respectivas realizadas por hombres y mujeres.

¹⁶ *Chachajawa jani qullqi uñt»iri jaytawayitu, jani, chachaxa akjarukiwa uywitäna pirmiruxa, chachaxa uka aynachanaka rawajt»asiri saraskiri, ukata jani qullqini jaytawayitu chachaxa, janiwa qhawqhasa uñt»ktti, janiw milsa uñt»ktti, chachaxa chhaqxi ukata wawanakawa uñañchayaskitu.*

hecho visitas breves a La Paz, muy raras veces viajan más allá de las fronteras de las regiones de habla aymara. En consecuencia, tienen poco acceso a la clase de ciudadanía «blanqueada», de habla castellano y militarizada, a que sus familiares varones pueden acceder.

Ser «blanco», por tanto, no es simplemente una cuestión del color de la tez, sino un complejo de atributos sociales y culturales que confieren membresía del grupo dominante. Al hablar castellano, pasar por el servicio militar, trabajar en las minas, los hombres están más cercanos al ideal blanco urbano que las mujeres. Cuando ellos se encuentran en la aldea (cada vez más femenina), reproducen la racialización de valores culturales y la diferencia según líneas de género de valores que, en todo caso, tienen un género asignado desde el principio. Dado que el discurso metropolitano sobre la nación está tan imbuido de género como de raza, las mujeres indias se encuentran dos veces alejadas de lo que se valora en términos nacionalistas en Bolivia.

En el contexto de la comunidad, se reproducen estas imaginaciones de la nación teñidas de raza y de género con significantes diferentes. En contraste, fuera de la comunidad, los hombres de Pocobaya son relativamente carentes de poder y hasta llegan a ser indios feminizados.

Un caso sencillo ilustra este punto. Un día, fue a Sorata con una pareja de amigos para entregar unas muñecas para la venta, destinadas para los Estados Unidos y Europa. Estas muñecas se venden como artesanías «tradicionales», «indígenas» y «aymaras»; así, la identidad india de mis amigos es central para su participación en este mercado global, demostrando que ser «indio» tiene un significado internacional a la vez que local. Entramos a la tienda por la puerta de atrás y la pareja con quien vine fue regañada en castellano (aunque la comerciante, intermediaria para la empresa exportadora, hablaba fluidamente el aymara) por llegar tarde y sin haber terminado el trabajo. Se les ordenó sentarse en el suelo en una esquina del patio para terminar las muñecas. El comerciante, que me conoce bien, me saludó con respeto y rápidamente trajo una silla para que yo me sentara. En Pocobaya, las mujeres se sientan en el piso y los hombres se sientan en bancos o banquitos. Esto es el caso en cualquier reunión pública y también en privado, por ejemplo cuando la familia se reúne en la cocina para comer. Mi amiga habla muy

poco castellano, y la comerciante lo sabe, así que su uso de castellano al espetar órdenes y quejas sirvió para destacar la diferencia en estatus entre las dos. La manera humilde y sumisa en que mi amigo respondía a la comerciante era muy distinta a la forma en que él actúa en Pocobaya, donde es un miembro respetado de la comunidad. En Sorata, él no es más que un indio que, se espera, será humilde y sumiso (la conducta que se considera apropiada para mujeres y *guaguas* en Sorata) y se le indicará que debe sentarse en el suelo, como las mujeres en la comunidad de donde él proviene.

En Pocobaya, el mismo tipo de lenguaje y la misma manera brusca de hablar utilizada por la comerciante, es usado igualmente por el profesor y por los hombres cuando riñen a sus hijos o critican a sus mujeres. Por tanto, el castellano funciona de la misma manera dentro de comunidad como fuera: para señalar la diferencia de estatus y alegar autoridad al invocar una asociación con la cultura metropolitana. La misma estrategia que se utiliza en contra de los hombres indios cuando viajan fuera de la comunidad, es utilizada por ellos cuando regresan.

Cuando pregunté a la gente de Pocobaya sobre el uso del idioma, tanto hombres como mujeres muchas veces me contaban que las mujeres hablaban un aymara más puro y «dulce» o «sabroso» (*muxsa*), en contraste con los hombres que utilizan muchos préstamos de castellano. Hablar de manera «sabrosa» es una cualidad positiva, pero en un contexto donde los idiomas están jerarquizados, es obvio que hablar castellano tiene un estatus mayor. Por ejemplo, en una ocasión un hombre me dijo que su mujer era «como una perra» (*anjamawa*) porque ella no podía hablar castellano. Es frecuente en los Andes echar mano a animales para representar seres humanos que no son «civilizados»; y la capacidad de hablar es una de las señales claves de la diferencia entre humanos y animales para muchos pueblos andinos (Harris 1983). En esta instancia, la implicación es que la capacidad de hablar castellano es lo que hace la diferencia.

Al comparar a su esposa con una perra, este hombre hizo más que simplemente comparar mujeres monolingües con animales en general. Como observa Laura Lewis (2004:54 y *passim*), hay una larga historia de asociar a los indios con perros, a partir de la colonia temprana, asociación que fue utilizada tanto para justi-

ficar golpearles como para recomendar su «naturaleza» leal y servil. A diferencia de las ovejas, se muestra poco afecto para con los perros en Pocobaya; por el contrario se les insulta con regularidad y se les tiran piedras, a veces sin motivo aparente. La idea de que las mujeres son de alguna manera hombres incompletos, carentes de facultades intelectuales y fuerza moral, no es típica de lo que los hombres y mujeres de Pocobaya generalmente dicen sobre las mujeres; pero encuentra eco en ideas europeas de larga data sobre el estatus de las mujeres, y en el contexto americano, la justificación del dominio sobre los indios fundado en que ellos poseyeran las calidades morales e intelectuales de mujeres, niños y animales domésticos. Este argumento fue presentado con mayor claridad y fama por Sepúlveda a mediados del siglo XVI (Lewis 2003, Pagden 1982) y encuentra ecos evidentes hoy en día. En este contexto etnográfico particular, se cuestiona el estatus humano mismo de una mujer debido a su falta de castellano, pero el hombre acepta implícitamente que hablar aymara y ser indio es evidentemente inferior a hablar castellano y ser blanco; al subrayar el estatus inferior de su esposa, de manera implícita eleva su propio estatus como hablante de castellano.

Salpicar su habla con préstamos castellanos es un modo en que los hombres subrayan su asociación con la cultura metropolitana; esta asociación «blanquea» a los hombres y así pueden contrastarse con sus parientes femeninos, aymara hablantes e indudablemente indias.¹⁷ En el curso de los años, he escuchado a varios hombres que me hablaban sobre sus aspiraciones de trasladarse al pueblo donde serán civilizados. Casi siempre, una señal de su «civilización» recién adquirida es que sus mujeres e hijos hablarán castellano y sus

mujeres se pondrán vestidos, en vez de las polleras que usan las indias. No cabe duda de que la movilidad social y racial se inscribe con mayor claridad en la ropa y los cuerpos de las mujeres (Stephenson 1999, Weismantel 2001). Estas experiencias profundamente ambivalentes de tomar parte en la cultura metropolitana a la vez de ser rechazado por ella, llegan a veces a tener consecuencias violentas.

La violencia doméstica es bastante difundida en Pocobaya, pero no de manera homogénea. Aunque muchos hombres, quizás la mayoría, no golpea a sus esposas (y hay muchas mujeres a la vez que hombres que aseveran que es así), otros lo hacen con frecuencia y severamente. La gente habla fácilmente sobre la violencia doméstica en Pocobaya y es un tema frecuente de conversación.¹⁸ Según lo que yo notaba, había poco sentido de vergüenza o culpa frente a la violencia doméstica, pero es ampliamente lamentada, aunque no siempre condenada, por parte de los que golpean, las que son golpeadas y los que hablan sobre ellos.

Explicar la violencia doméstica está más allá del alcance de este ensayo, pero en el contexto del debate hay algunos rasgos importantes que deben ser anotados.¹⁹ Los hombres les pegan a sus mujeres sólo cuando están ebrios y muchas mujeres dicen que las palizas o bien carecen de motivo alguno o bien son provocadas por algo sin importancia, como la clase de comida que ella ha servido.²⁰ Algunas dicen que sus maridos dicen muy poco cuando las golpean, pero otras comentan que las insultan en castellano.²¹ Espetan palabras como «ignorante» e «india sucia», una experiencia que no es exclusiva de Pocobaya (Jiménez Sardon 1998:159).²² Por su parte, los hombres dicen que no recuerdan nada en absoluto de lo que hacen o

¹⁷ El uso del castellano florece de esta manera, cuando la persona que habla quizás no comprende el significado preciso de lo que está diciendo; esto es difundido en Bolivia, y según Spedding (1999), tiene raíces en el sistema de educación fiscal que valora el estilo por encima del contenido.

¹⁸ Mis conversaciones con mujeres sobre la violencia doméstica ocurrían al acompañarlas al lado del fogón y en otros contextos sociales (donde era más común que se hablara sobre casos afectando a terceros). Los hombres comentaban la violencia doméstica conmigo en contextos variados. Por lo general, se necesitaba muy poco esfuerzo por mi parte para iniciar un debate sobre este tema y en muchos casos, el tópico surgió de manera independiente. Véase también Harris (1994:52), van Vleet (2002:570).

¹⁹ Para debates sobre violencia doméstica en los Andes, véase Allen (1988), Harris (1994), Harvey (1994), Millones y Pratt (1980) y van Vleet (2002).

²⁰ Véase también Harris (1994), Harvey (1994), van Vleet (2002:570).

²¹ Hay una larga historia en los Andes de gente que habla en castellano cuando está borracha, bien documentada por Saignes y otros (Saignes (comp) 1993). El punto aquí no es simplemente que los hombres hablan en castellano estando borrachos, sino qué es lo que realmente dicen.

²² En contraste, cuando los hombres quieren mostrar afecto para con sus mujeres, es más frecuente que les digan «mamita», que combina el término respetuoso en aymara para dirigirse a una mujer, «mama» (equivalente a «señora») con el diminutivo castellano. Se podría traducirlo como «damita», pero el diminutivo señala afecto más que el sentido gramático del diminutivo. Agradezco a Billie Jean Isbell la sugerencia que me llevó a investigar sobre esto.

dicen y es el alcohol que les hace pegarles a sus mujeres. Hasta cierto punto, al parecer, las mujeres les creen.

Unos pocos hombres son notorios para pegarles a sus esposas. Uno de ellos, Don Andrés,²³ me ha hablado en muchas ocasiones sobre su deseo de ir a vivir en el pueblo donde su mujer se pondría vestido, hablaría castellano y todos ellos se volverían más «civilizados». Durante los quince años que le he conocido, sigue hablando de este anhelo pero todavía no lo ha logrado. Su deseo de que su mujer hable castellano y se vista de vestido (algo que ella dice que le haría sentir muy incómoda) evidentemente indican un deseo que ella se «blanquee». Su indianidad afecta el nivel relativo de «blanquedad» de su esposo, y aunque sin duda hay muchos motivos para su violencia, es claro que él se venga en ella de la frustración que sufre debido a su falta de movilidad social y racial. Esto quizás aumenta debido a un sentido más agudo de jerarquía que los hombres absorben en el ejército y las minas, una jerarquía que entra en contraste con las actitudes más igualitarias que prevalecen en Pocobaya. Los pocobayenses siguen practicando los presterios de fiestas en rotación, que tiene un efecto de redistribución de riqueza. Más de una persona se ha quejado de que les resulta imposible resistir la presión de asumir un presterio cuando se llega a saber que han acumulado riqueza en las minas; entonces aunque algunas familias están más acomodadas que otras, las disparidades de riqueza no son muy grandes.

Sería excesivo atribuir la violencia doméstica en Pocobaya simplemente a las frustraciones varoniles o su incapacidad de moverse en el mundo en la manera que les gustaría y su ambivalencia profunda frente a su estatus racial y su condición en Bolivia. No obstante, pienso que es bastante claro que la contradicción de ser indio en el mundo más allá de Pocobaya y un estatus más blanco dentro de la misma, y todo lo representado por esto en términos de deseos frustrados, tiene que ver en la explicación de la violencia doméstica. Mary Weismantel (1988:183) sugiere de manera mucho más precisa, que el motivo para que los hombres de Zumbagua en la sierra ecuatoriana peguen a sus esposas, es la exigencia creciente de bienes de consumo que se impone a un hombre cuando vuelve de la ciudad. La gente de Zumbagua tiene pautas distintas de la de

Pocobaya sobre la migración laboral y los segundos no van y vienen con tanta regularidad como parece ser el caso en Zumbagua. No obstante, es cierto que se puede decir que el rol actual que se define para los hombres frente a sus unidades domésticas, exige que salgan de la comunidad en busca de una cantidad potencialmente ilimitada de dinero en efectivo y bienes de consumo. Los hombres jamás pueden ganar suficiente dinero para satisfacer sus propias demandas y las de sus familias por esos bienes y el estatus que se puede comprar. En adición, en tanto que un hombre aspira más al progreso personal adquiriendo esos bienes y símbolos de estatus asociados con la clase mestiza metropolitana, es más probable que se sentirá frustrado por no lograr esta meta elusiva. También es el caso que en tanto que un hombre pase más tiempo separado de su familia, su cónyuge se acostumbra más a la autonomía. Para expresarlo en otras palabras, es cada vez más difícil sostener un modelo de complementariedad entre dos personas si se encuentran alejadas durante periodos prolongados. Es aún más probable que esto sea el caso si las mujeres pueden acceder a una fuente propia de dinero en efectivo y pueden hablar algo de castellano, lo cual es más frecuente ahora en Pocobaya al contar con más cursos escolares.

Hay otras presiones contradictorias sobre las mujeres. Mientras se valora en mucho a las mujeres por su trabajo y su responsabilidad social en mantener las tierras, los animales y la unidad doméstica, estos mismos trabajos les confieren raíces cada vez más sólidas en el mundo indio que es ampliamente despreciado, incluso, en ciertos contextos, por ellas mismas. Las mujeres suelen quejarse de que los hombres las abandonan durante meses con poco dinero y muchos trabajos, ya que se imaginan que los hombres disponen de abundante dinero y hasta pueden estar manteniendo a queridas. Cuando los hombres están lejos del hogar, tienen muchas demandas sobre su ingreso en efectivo, y no quieren sentirse frenados por responsabilidades que, por mera asociación, frustran cualquier ambición social que puedan acariciar. Tener una familia en una aldea de indios es una señal clara de estatus indio.

Mujeres y hombres frecuentemente expresan sentidos de honda ambigüedad sobre el tema de la

²³ Estos nombres son seudónimos.

migración masculina. Las mujeres que lamentan la ausencia de sus maridos también expresan un fuerte deseo de que los hombres ganen dinero para comprar bienes, mientras muchos hombres aman a sus esposas e hijos y frecuentemente se vuelven sentimentales al hablar de su hogar y sus tierras, a la vez que a veces quisieran no estar asociados con una aldea de indios. Estas contradicciones y tensiones que, en el fondo, no tienen resolución, son enfrentadas de mil maneras por diferentes parejas, a veces por medio de la violencia. No obstante, lo que es evidente es que estas estructuras sociales y económicas más amplias llegan a enfocarse en espacios muy íntimos.

También se encuentra aquí un eco claro de la frustración de los profesores en Pocobaya y sus actitudes ambivalentes frente a la comunidad, como se la descrito arriba. También parecen estar atrapados entre un sentido de la fraternidad aymara o campesina y sus propios deseos personales de progresar y ser civilizados: oscilan entre una identificación sentimental con sus «hermanos campesinos» y una frustración profunda por tener que vivir en una aldea india; también utilizan un lenguaje imbuido con un sentido de superioridad racial cuando riñen a las *guaguas*, algo parecido al lenguaje que los hombres usan a veces cuando discuten con sus esposas.

Conclusiones

Aunque Pocobaya sería marginal en términos de las geografías políticas y sociales que son hegemónicas en Bolivia, su gente y su trabajo (en conjunción con muchas otras comunidades similares) son un elemento fundamental en las estructuras económicas de la Bolivia moderna y capitalista. En el nivel ideológico, se produce y reproduce toda una serie de símbolos nacionales, lenguajes y conceptos dentro de la comunidad. Comunidades como Pocobaya son marginales en términos de los discursos nacionales que favorecen la cultura urbana, mestiza y de habla castellano sobre la cultura rural, india y de habla aymara. Pero son absolutamente centrales en tanto que sostienen económicamente al centro a la vez que durante mucho tiempo han proporcionado un contraste útil para las aspiraciones al progreso de los grupos dominantes: siempre se puede intentar ser más «blanco» y siempre se puede justificar la superioridad social en términos

de ser racialmente o culturalmente superior. Para que este sistema poderoso pueda operar, es necesario que exista un «otro» que, al menos nominalmente, sea indio.

Es claro que hay una importante diferencia de género en las maneras en que mujeres y hombres son implicados en y por estos discursos, porque estos discursos nacionales tienen un género en sí. Dado que las mujeres y los hombres se ubican de manera distinta en el espacio nacional producido por estos discursos, no es sorprendente que ellos y ellas, a su vez, se transfiguren de modo distinto al moverse a través de la geografía nacional. En el caso boliviano, los hombres tienen un sentido exacerbado de su indianidad (inferior) cuando se mueven a través de instituciones y espacios, a la vez que son «blanqueados» por este mismo movimiento y asociación. Su migración, que sostiene la nación a través del servicio militar y el trabajo en la economía capitalista, tiene consecuencias importantes para las mujeres en la comunidad. En mantener los cultivos y las unidades domésticas ellas, en efecto, subvencionan los jornales bajos de sus parientes masculinos. Pero más impactante es la falta de concordancia entre el modelo de género que enfatiza las contribuciones igualmente valerosas de hombres y mujeres a la unidad doméstica, y que tiene sentido en la comunidad aldeana, y el modelo racializado y jerarquizado con que los hombres luchan como parte de sus propias identidades conflictivas como hombres étnicamente marcados. Es importante recordar que mujeres y hombres no son consistentes en los valores otorgados a diferentes formas de trabajo, vestimenta, identidad y demás. En una ocasión, una mujer puede lamentar la ausencia de su marido en las minas, pero pocas semanas antes quizás ella misma le animaba a irse. Un hombre puede comentar que quisiera que su mujer usara vestidos y que vivieran en el pueblo, pero más tarde habla con aprobación de la capacidad que ella tiene para el trabajo agrícola. La gente habla con desprecio de la miseria de la vida en la comunidad pero la misma gente puede hablar de la aldea con nostalgia. Estos deseos y aspiraciones conflictivas pueden inclusive expresarse en el curso de una misma conversación.

La jerarquía racial, las presiones del trabajo asalariado en industrias que explotan a los indios, una economía que depende del trabajo de los indios a la vez que lo desprecia, sentimientos nostálgicos sobre

la comunidad de origen, una comunidad que es la fuente de la identidad racial despreciada: éstos y muchas otras tensiones y contradicciones se articulan al nivel de la pareja casada. Por tanto, no es difícil ver cómo un hombre borracho puede ver sus frustraciones literalmente encarnadas en su esposa y vengarlo violentamente en ella. Los argumentos presentados aquí no explican la violencia doméstica, pero sí explican algo del contexto donde ocurre y la forma particular que asume.

Los cuerpos de hombres y mujeres que viven en comunidades como la de Pocobaya son marcados y transformados de diversas maneras por las instituciones y estructuras del Estado-nación, que busca convertir indios en ciudadanos. Diane Nelson, escribiendo sobre Guatemala, ilustra a través de ejemplos dolorosos y chistosos, cómo la hegemonía nacional comprende discursos sobre género, sexualidad y violencia estatal

en contra de los Maya, todos ellos íntimamente entrelazados. No obstante, este proceso hegemónico es inestable: no sólo es conflictivo sino también contradictorio. «Antes de ser un suelo sólido para cuerpos políticos, los cuerpos son producidos (y excitados) de maneras complejas y muchas veces contradictorias a través del deseo y discursos raciales como el mestizaje» (1999: 209).

Las ideas sobre el ser hombre, las jerarquías raciales y una estructura económica que depende de la fuerza de trabajo de indios semi-proletarios, no son meros conceptos abstractos alejados de la realidad de gente que habita en lugares alejados de los centros metropolitanos: son reales, inmanentes y se recrean en aldeas distantes y en las relaciones íntimas de las parejas; inscriben cuerpos inestables y crean deseos y frustraciones muchas veces impredecibles.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas. 1992. 'To be Indian, to be Bolivian'. En Urban, Greg and Joel Scherzer, comp., *Nation States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 95-130.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ARGUEDAS, Alcides. 1919. *Raza de bronce*. La Paz, Bolivia: Gonzalez y Medina.
- BLOM, Ida, Karen Hagemann and Catherine Hall, comp. 2000. *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century*. Oxford: Berg.
- DE LA CADENA, Marisol. 1995. '«Women are more Indian»: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco'. En Larson, Brooke & Olivia Harris, comp., *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes*. Durham: Duke University Press, pp. 329-348.
- CANESSA, Andrew. 1997. 'Chachawarmi: negociando (des)igualdades de género en una aldea aymara boliviana'. En Denise Arnold, comp., *Nuevas direcciones en los estudios andinos*. La Paz: ILCA/CID.
- _____. 1998. 'Procreation, the Person and Ethnic Difference in Highland Bolivia'. *Ethnos*, Vol. 63, No. 2, pp. 227-47.
- _____. 2004. 'Reproducing Racism: Schooling and Race in Highland Bolivia'. *Race, Ethnicity and Education*, 7 (2): 185-204.
- CHOQUE Canqui, Roberto. et al.. 1992. *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- CONDARCO Morales, Ramiro. 1983. *Zarate, el Temible Willka, Historia de la Rebelión Indígena de 1898*. segunda edición. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- CRAIN, Mary. 1996. 'The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Self-fashioning in the Urban Marketplace'. En Marit Melhuus & Kristi Ann Stølen, comp., *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London: Verso.
- DORE, Elizabeth. 2000. 'Property, Households, and Public Regulation of Domestic Life: Diriomo, Nicaragua, 1840-1900'. En Elizabeth Dore and Maxine Molyneux, comp., *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham and London: Duke University Press.
- FANON, Franz. 1986. *Black Skin, White Masks* (1952.) London: Pluto.
- FRASER, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FREYRE, Gilberto. 1946. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. New York: Knopf.
- GILL, Lesley. 1997. 'Creating Citizens, Making Men: The Military and Masculinity in Bolivia'. *Cultural Anthropology* 12(4): 527-550.
- HALL, Catherine, K. McClelland and J. Rendall. 2000. *Defining the Victorian Nation: Class, Race, Gender and the Reform Act of 1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, Olivia. 1994. 'Condor and bull: The ambiguities of masculinity in Northern Potosí'. En Harvey, Penelope and Peter Gow, comp., *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.
- _____. 1995. 'Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes'. En Harris, Olivia, Brooke Larson, & Enrique Tandeter, comp., *Ethnicity and Markets in the Andes: At the Crossroads of History*

- and *Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- HARVEY, Penelope. 1994. 'Domestic Violence in the Andes'. En Harvey, Penelope and Peter Gow, comp., *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 1992. *Censo Nacional 1990*.
- DE JANVRY, Alain. 1981. *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- JIMÉNEZ Sardon, Greta. 1998. 'The Aymara Couple in the Community'. En Frédérique Apffel-Marglin, comp., *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. London and New York: Zed Books.
- LEWIS, Laura. 2003. *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Durham and London: Duke University Press.
- LUYKX, Aurolyn. 1999. *The Citizen Factory: Schooling and Cultural Production in Bolivia*. Albany: State University of New York Press.
- MASON, Peter. 1990. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge.
- MEILLASOUX, Claude. 1981. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLONES, Luis and Mary Pratt. 1989. *Amor brujo: imagen y cultura del amor en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MOSSE, George. 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press.
- NANDY, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- NUGENT, David. 1997. *Modernity on the Edge of Empire State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press.
- ORLOVE, Benjamin. 1998. 'Down to Earth: Race and Substance in the Andes'. *Bulletin of Latin American Research*, 17(2): 207-222.
- PAULSON, Susan. 1996. 'Familias que no 'conyugan' e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías.' En Silvia Rivera Cusicanqui, comp., *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- _____. 2003. 'Placing Gender and Ethnicity on the Bodies of Indigenous Women and in the Work of Bolivian Intellectuals'. En Montaya, Rosario, Lessie Jo Frazier and Janise Hurtig, comp., *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PAGDEN, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLACIDO, Barbara. 1999. *Spirits of the Nation: Identity and Legitimacy in the Cults of María Lonza and Simón Bolívar*. Ph.D. Diss., University of Cambridge.
- PLATT, Tristan. 1993. 'Simón Bolívar, the sun of justice and the Amerindian virgin – Andean conceptions of the patria in nineteenth-century Potosí'. *Journal of Latin American Studies*, 25 (1): 159-85.
- RADCLIFFE, Sarah. 1990. 'Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Peru', *Society and Space*, 8: 379-93.
- RADCLIFFE, Sarah and Sallie Westwood. 1996. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London: Routledge.
- RIVERA Cusicanqui, Silvia. 1996. 'Prólogo.' En Silvia Rivera Cusicanqui, comp., *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- SAIGNES, Thierry, comp.. 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA.
- SALOMON, Frank. 1981. 'Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito'. En Whitten, Norman, comp., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press.
- SKIDMORE, Thomas. 1993 [1974]. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Oxford University Press.
- SPEDDING, Allison. 1999. 'Investigadores en apuros'. *Tinkazos* 2(3): pp.146-161.
- STEPAN, Nancy. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- SILVERBLATT, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideology and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- STEPHENSON, Marcia. 1999. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press.
- STOLER, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire*. Durham and London: Duke University Press.
- VAN VLEET, Krista. 2002. 'The intimacies of power: rethinking violence and affinity in the Bolivian Andes'. *American Ethnologist* 29 (3): 567-601.
- WADE, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.
- WEISMANTEL, Mary. 1988. *Food Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- _____. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- WRIGHT, Winthrop. 1990. *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.
- YUVAL-DAVIS, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.
- YUVAL-DAVIS, Nira and Flora Anthias. 1989. *Woman-Nation-State*. Basingstoke: Macmillan.

