

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGIA  
ANDINA

HISTORIAS DE RIESGO E IDENTIDADES EN TENSION: HABLAN UN  
TRAFICANTE Y UN ETNOGRAFO.

X. ANDRADE ANDRADE

DIRECTORA: DEBORAH A. POOLE

LECTORES: ALONSO ZARZAR y ERWIN FRANK

QUITO, SEPTIEMBRE DE 1993

HISTORIAS DE RIESGO E IDENTIDADES EN TENSION: HABLAN UN  
TRAFICANTE Y UN ETNOGRAFO.

X. Andrade Andrade

INDICE

INTRODUCCION:	CINCO AÑOS, MULTIPLES MIRADAS	1
CAPITULO I:	REINTERPRETANDO UNA HISTORIA DE VIDA	6
CAPITULO II:	HISTORIAS DE RIESGO, SIMULACION DE LA MUERTE	18
CAPITULO III:	TERROR Y ECONOMIAS ILICITAS	41
CAPITULO IV:	IDENTIDADES, TENSIONES Y SALVAJISMO	65
BIBLIOGRAFIA		82

## CAPITULO 3:

## TERROR Y ECONOMIAS ILICITAS.

Mi primera fascinación por la historia del Viejo R. —más allá de las representaciones sobre el peligro y sobre la muerte, que se inscriben básicamente en el discurso oral— estuvo fuertemente impregnada por las impresiones visuales por él desplegadas. El lenguaje gestual recreaba cada espacio sobre el cual, mediante su discurso, el informante se iba situando. Su disposición física me hablaba de un capital simbólico violento que nunca, directamente, lo llegué a ver realizado en acción más allá de su utilización alegórica. En realidad se trataba de una simulación de la violencia registrada en diferentes lenguajes, en la oralidad y en la corporalidad. No obstante, el imperio de la tradición oral parecía ser derrotado por el segundo cuando él pensaba, concientemente, en su propia autorepresentación como el "Pedro Navaja" de su barrio, o bien como "el chévere de la calle".

Mis instrumentos no me ayudaron a registrar el capital atrapado en los gestos y en la apariencia, pero, además, los sesgos que estaban implícitos en el diseño de las mismas técnicas excluían o, por lo menos, tendían a reducir lo delictivo y lo violento solamente a ciertos contextos, como, por ejemplo, el de la represión institucionalizada. En este capítulo, la reflexión se

articula alrededor de como esos textos silenciados por las distintas fases de edición de las primeras entrevistas, sobre las cuales creé la historia del informante, nos permiten leer la construcción de una identidad cultural con fuertes fundamentos en la violencia. La voz del traficante y la del etnógrafo se intercalan para pensar tal identidad como un proceso que también se construye situacionalmente.

El primer problema que se plantea en mi empresa podría relacionarse con mi condición de antropólogo "nativo" -en el sentido de posicionalidad señalado por Limón (1991), pero desligado, al menos por el momento, de una apelación a la etnicidad como marco conceptual del debate. Desde esta perspectiva, mis intentos por representar los mundos de las economías ilícitas, llenos de contradicciones culturales, tienen como contrapartida la elaboración de una respuesta crítica hacia las representaciones estereotípicas y "aplanadas" -volviendo a la metáfora de Limón- sobre tales mundos. Una respuesta que pueda situarse más allá de la idealización de sus actores, recogiendo -y, al mismo tiempo, siendo consciente de las contradicciones que conlleva tal apropiación- la textualidad no-heroica que constituye sus identidades, al intentar articular no solamente mis preocupaciones sobre la historia de vida del informante, sino también sobre lo delictivo, sobre la violencia y -aunque sea implícitamente- sobre la masculinidad exacerbada.

No solamente me siento obligado a hablar de esas dimensiones para tratar de brindar un cuadro más complejo de los temas que estoy tratando, sino que, al hacerlo, me introduzco también en un terreno tanto contradictorio como políticamente incómodo. Lo contradictorio lo he discutido anteriormente desde la autocrítica de mi propio texto sobre la historia del traficante, específicamente alrededor de ciertos problemas ligados a las relaciones de poder en la construcción etnográfica. La incomodidad política, por otro lado, surge cuando veo como los estereotipos postulados desde los discursos hegemónicos que informan la política anti-drogas, de una u otra manera, se encarnan y son reproducidos por el traficante mediante la presencia de lo violento. Pero, finalmente, más allá del juego fluctuante entre confirmaciones y negaciones respecto de los estereotipos, en sus textos vemos como esa violencia es construida desde múltiples actores que confluyen en la creación — parafraseando a Taussig — de una suerte de "cultura del terror", a través de la cual podemos leer también aspectos estructurales de la sociedad más amplia.

#### LA CIRCULARIDAD DE LAS IDENTIDADES

La violencia en la región andina se expresa bajo una multiplicidad de formas que van desde manifestaciones explícitamente relacionadas con lo político, cual es el caso de las guerrillas (De Gregori 1990-91; Foole y Renique 1991), las

explosiones espontáneas (Coronil y Skurski 1991), hasta los conflictos abiertos suscitados por formaciones sociales juveniles (Salazar 1990), y "el terror como algo usual" —una violencia cotidiana dispersa y con sus propios matices— captado por los flashes de Taussig (1992). En conjunto, tales aportes revelan que más allá de las determinaciones geográficas, los Andes pueden ser vistos como paisajes culturales entre cuyos ejes articuladores se sitúa la violencia (Foole 1988).

*¿Cómo se relacionan los ejes de la violencia?*

Ahora bien, para encontrar referencias que permitan una interpretación comparativa respecto del tema específico de mi estudio, debo dar un salto hacia el problema de las identidades entre ciertas comunidades latinas en Estados Unidos, identidades en las cuales, nuevamente, se sitúa la violencia como un componente fundamental ligado al desarrollo de las prácticas económicas ilícitas (cfr. Bourgois 1989)1. Aquí no estamos postulando continuidades puesto que la fragmentariedad y la diversidad destacan sobre este telón de fondo comparativo, el mismo que muestra como un mismo eje funciona articulando las identidades con matices distintos en cada caso.

Bourgois discute el problema del tráfico de crack en Nueva York desde una primera constatación: los vendedores en pequeña escala corresponden mayormente a poblaciones de distintas minorías étnicas y de clase baja residentes en Estados Unidos —en el caso por él analizado, específicamente puertorriqueños. El sostiene,

como tesis principal, que asistimos a una especie de tragedia en la cual en la **inner city** de los paisajes urbanos los actores sociales de las economías ilícitas generan una "cultura del terror" -noción tomada de Taussig- que, por un lado, sirve para afianzar el proceso de producción de una identidad mientras que, por otro, supone una violencia cotidiana caracterizada por su "circularidad" en la medida en que atenta diariamente sobre los mismos miembros de la comunidad que la practica<sup>2</sup>.

En el análisis final para explicar la dinámica que tiene lugar en las calles del inner city tenemos que entender sus relaciones con los procesos macro-estructurales de migraciones de trabajo internacionales en una economía transnacional. Sin embargo, sus residentes son más que víctimas pasivas de transformaciones económicas históricas o del racismo institucionalizado de un sistema económico y político perverso. Ellos no aceptan pasivamente su condición de ciudadanos de cuarta clase. Ellos están luchando decididamente -tan implacablemente como el tren, como los barones del caucho en el siglo anterior, los inversionistas bancarios y los "yuppies" de ahora- para ganar dinero, demandar dignidad y lograr vidas significativas. Trágicamente esto es lo que muchos procesos contra -y dentro de- el sistema, exacerbaban el trauma de su comunidad y que destruye cientos de miles de vidas al nivel individual. (Bourgeois op.cit.: 5. Traducción del autor).

A lo largo de este trabajo, he estado hablando de lugares -en su sentido espacial, pero también cultural- que permanecen distantes y/u ocultos, pero, al mismo tiempo, explícitamente presentes como producción de estereotipos entre los ciudadanos. En el caso del tráfico, hemos visto como ciertas dinámicas de "privatización" de espacios públicos tales como las calles, permiten visualizar procesos conflictivos de adscripción y de generación de identidades, y, de negociación de estigmas y de estereotipos.

De cara a las prácticas de interacción en el medio urbano, el debate ha privilegiado la interpretación del conflicto espacial en términos de las contradicciones entre clases o sectores

"dominantes" y "dominados". Desde esta perspectiva, se ha enfatizado en la "privatización de lo público" por parte de los primeros como expresión de poder (O'Donnell 1991 y Valenzuela, 1991), y, como otra cara de la misma medalla, la "colectivización del espacio privado" de los dominados vía prácticas de las instituciones para-estatales de tinte represivo (Da Matta, 1991). Tal como señala este último, "las microescenas son demostraciones claras del uso pervertido de la libertad para mantener, revelar o establecer privilegios" (id: 89). No obstante, los planteamientos de estos autores a pesar de que vislumbran la complejidad de los procesos de apropiación espacial más allá de la variable clase, parecería que intentan "exorcizar" el problema en el nivel político al reducirlo a las debilidades y falencias del sistema democrático en oposición a las "verdaderas" democracias en donde las reglas estarían mayormente interiorizadas por la ciudadanía.

Sin embargo, quedaría por explorarse el hecho de que ambos procesos se pueden trabar al interior de las mismas clases populares. El doble sentido de estos procesos se puede ejemplificar al interpretar las adscripciones territoriales de los pandilleros, para quienes la noción de "territorialidad" es una clave para la organización de la interacción social. Si, por un lado, existe una privatización de lo público en el vecindario, por otro, los pandilleros al atacar a "los giles" -población no pandillera en su jerga- de las mismas clases populares estarían colectivizando la vida privada de esos mismos sectores bajo la institucionalización de la violencia domiciliaria, por ejemplo. (cfr. Andrade 1990 a).

Para el caso que me ocupa, la construcción simbólica de las zonas de comercialización de drogas por parte de los traficantes podría estar revelando, además, una dinámica compleja según la cual la privatización de una calle formaría parte de una "negociación" -intrínsecamente conflictiva- de identidades por lo menos con



ciertos sectores del vecindario, quienes también usufructúan de una u otra forma de la ilegalidad --mediante el establecimiento de relaciones de reciprocidad y/o redistribución, por ejemplo.

O sea, para ese tiempo yo vendía en la calle, en la calle y en mi casa. No a cualquiera que pasaba, sino a gente que venía recomendada, por decirte. O sea, por decirte, tú vas a cargarte con el pana, lo conozco al pana ... era fresco antes la vaina. No pasaba es nada. Yo en la calle arreglaba, en la tienda esa que hay ahí, [...] El [dueño de la tienda] se hizo plata con mi tráfico, hermano. Un poco de gente también. Sí. Y el hombre, puta !, el whisky valía 350, Johnny Rojo. Un Buchanan's valía ... qué sé yo ... 550. Un Buchanan's, hermano !. Ahora, el vino chileno, futa, Portoni, Undurraga, ese vino rosado y tal, buenos vinitos, no?, nos bajábamos y era ... era barato: 180, así. Entonces, fuertes borracheras. Pero toda la gente me respaldaba. O sea, los manes, a veces ... habían veces que yo estaba en la tienda, porque eran unos relajos, eso ya no era tienda sino cantina, hermano. Sí sabe?. La gente pluta, chucha !. Pero, así, completaza la gente, ya?. Y, puta, uno ... y el viejo como estaba gastándole ... Yo era de los tipos que cogía una botella de whisky así, borracho, borracho. Cogía, "a ver, preste una botella", le destapaba, un trago y la soltaba así, en la vereda, plín!. [Risas] Así era yo hermano, si sabe?. Y en la vereda estaba como unas seis, siete jabas de cerveza. Así la gente, chupa, chupa, chupa. Y las botellas de whisky así cogía [rompía], o sea, notas así, creizuras así. Yo me sentía como un líder, el único, no?. El único. Un poco de gente que me seguía atrás, que me cuidaba. Eran pelados. Pelados-vagos-de-casa. Vagation. Le hacían a la pelota y a la huevada. Y ellos, o sea, a veces yo estaba ahí, no?. Así, porque llegaban los carros, así, vea hermano, la fila: que Mercedes, que Beemes, Renegados, Blazers, ... Puta !. Buenos autos, ya?. Y de todo auto. Y yo: "A ver, cuánto?". "Tanto". "Pasa". Ta-ta-ta, ta-ta-ta, en la calle. De día, claro, sabe ?. De día claro. Total que ... llegaba el tipo, yo estaba ahí, como había tanta gente, puta, doce, trece muchachos, no?. Yo salía, cogía una leche, unos panes, o sea, unas dos palanquetas y unas dos leches. Porque yo siempre mosca en la puerta, eso sí, puta, yo era el más sobrio de todos, mosco en la puerta, no ?. Veía yo un carro medio raro, cogía una leche y pan, y yo me deshababa, me iba. Llegaban los manes [los policías] y, puta !, no sabían a quién coger !. Y los manes [su gente] que se me sacudían también. Mi gente, pues. Entonces los apañaban a ellos y yo me iba, yo no tenía nada, todo en la cabeza, fresco. [Risas]." (Uno: 27)

En cualquier caso, se trataría de una circularidad relativa y no algo como una "cultura de la pobreza" que se autoreproduciría más

allá de las condiciones estructurales. Si bien estas últimas están presentes en relación a sistemas sociales basados en una economía excluyente, la discriminación racial y la "marginalización ideológica", por otro lado, son los pilares discursivos del "American Dream", y las experiencias laborales discriminatorias en la economía legal los factores que promueven la entrada de tales actores sociales a las economías ilícitas en la sociedad norteamericana (id.).

Contrastando con la historia del informante vemos que la búsqueda de una mayor autonomía frente al sistema laboral se relaciona, básicamente, con la percepción sobre su posicionalidad subordinada dentro de una estructura jerárquica y con el acceso a remuneraciones muy bajas; y, por otro lado, más que una muestra de agresividad empresarial capitalista, se encuentra, reiteradamente, una búsqueda por cubrir los niveles de subsistencia familiar. Esta tendencia general se expresa a lo largo del trabajo como traficante, inclusive en el derroche que acompaña las efímeras épocas de auge, cuando el mercado era abierto, las redes clientelares muy extensas, y la presencia represiva más fácilmente sorteable. La situación actual del traficante revela el dilema que se le presenta, una vez que se ha insertado en el mercado laboral legal, en volver al tráfico como una estrategia de complementación de ingresos, que, finalmente, es lo que ha debido hacer durante los últimos años:

Si tuviera un capital si me arriesgaría, no?, pero por necesidad. O sea, diga usted, para tener para Diciembre, para darles un juguete a mis hijos. Yo guardaría esa vaina hasta Diciembre, no?. Entonces, en Diciembre le haría a la venta, no?, y podría obtener un poco de billete para poder darles un juguete a mis hijos, porque del trabajo no más, no me alcanza. Es bien difícil ahorita, con la devaluación y toda la vaina. Entonces, yo estaba pensando justamente en eso, pero vamos a ver, yo creo de que si se me presenta un billete yo podría ir a ver qué pasa, a ver si puedo. O sea, yo sé que puedo, no?, pero la cuestión es tener un poco de tranquilidad y no arriesgarse mucho porque, digamos, ahorita, como le digo, está muy peligroso y es difícil. Entonces, es por esa razón que yo dejé de viajar, prácticamente, porque de

ahí, digamos, claro, yo estaba bien, viajando. Como me decía mi jefe: "Cómo te sientes mejor?, Dónde ganabas más?, antes o ahora?". Le digo: "Claro que relativamente antes, no?, pero, en cambio, la tranquilidad que tengo ahora, no?". O sea, ahora, más tranquilo, no tengo preocupación, de esa manera estoy tranquilo. Porque anteriormente se me hacía muy difícil, quizás que no podía dormir con tranquilidad, no podía caminar tranquilo y, digamos, cosas así por el estilo, que uno, digamos, como dicen, uno se avejenta más es con el sufrimiento moral, prácticamente. Porque uno, digamos, sufriendo así, de esa manera es difícil, no?. Entonces, por esa razón es de que yo me siento bien ahora y me siento tranquilo porque estoy fuera de esa vaina. Esa es la cosa, no?. Pienso de que con el trabajo estoy más tranquilo, tengo garantías y cosas por el estilo, no?. Estoy más tranquilo, tengo ... digamos, puedo dormir, hay una tranquilidad única y ya no es como antes. Porque antes, púchica, andaba en sobresalto yo y, no sólo yo, sino mi esposa también, mi familia porque qué miedo que me pase algo !, salir, no regresar. Entonces, digamos, la tranquilidad es lo que manda, no?, pero el dinero también, por lo que se lo necesita, no?. Pero, digamos, ya con un trabajo así, no?, aunque no se gane mucho pero se tiene, entonces, digamos, y la responsabilidad de uno mismo también influye bastante, no?. Esa es la cosa mi hermano. Así de que ... digamos, que ahorita estoy un poco escaso de recursos, no?, pero pienso de que poco a poco se va a ir componiendo y voy a ir adelante, no?. Lo que uno dice siempre pa'delante, no?. La situación es difícil, pero hay que acostumbrarse al tiempo que le viene a uno porque qué más nos puede quedar, diga usted, después de haber pasado tantas cosas, de haber probado y de haber, digamos, sufrido. Entonces, digamos, lo que nos queda, me queda a mí pues, tranquilizarme, no? y ya no estar con ese sobresalto, con el susto: qué pasará?, que a lo mejor esto, que a lo mejor esto otro. Entonces, pienso de que estoy tranquilo, más tranquilo ahorita. Digamos, con respecto a lo otro, pienso de que uno también puede llegar a surgir y ojalá tener, o sea, diga usted, una relación mejor por medio del trabajo, por medio de las amistades. (Uno: 57-8)

En este contexto, Bourgois postula una interpretación de la violencia y el crimen asociados al tráfico y al consumo de drogas como expresión de una "cultura de resistencia", la misma que siendo estructuralmente inducida, promueve el autoreforzamiento de la marginalización. Así, el problema de la creciente opresión (la discriminación de género se exagera, por ejemplo) y autodestrucción de estas comunidades, es el costo que se paga tanto por la posibilidad de ascenso en la escala social (mejores remuneraciones), como por la búsqueda de mayores autonomía y

dignidad en el trabajo. La "cultura del terror" se constituye así en el principal instrumento de la dominación y de la práctica política.

Entonces, menos mal que estuve solamente un mes y diez días, y no sabía la hora de salirme de allí, hermano, de esas calles, porque en esa calle me llegaron a conocer demasiado, me prendía ahí mismo, la gente que llegaba en autos, o sea, gente bien, no?. Entonces esa es la envidia de ellos, que llegaba buena gente, ya?. Y ellos tendrán sus amistades, pero nunca se olvidan de mis amistades. Entonces por todo eso llegaron a cachar, también la envidia y que yo estaba berreadazo, pero a mí me importaba un pito porque en todo caso yo decía: 'La persona que a mí me sapee, esa persona tiene que irse conmigo', porque de malvado a malvado, si alguien dice: 'Sí, aquí el señor'. 'Sí, claro, pero porque este señor me daba, me dejaba [la droga]. El me metió en esto y me ha entregado tanto, yo le he dado tanto de dinero', y aquí nos vamos los dos, para que se aclaren las cosas. Pero si alguien me hacía una cagada ... y ellos estaban concientes, por eso es que a mí me respetaban demasiado y me tenían inclusive miedo porque yo cuando me emborrachaba sí cantaba a los cuatro vientos, hermano. Entonces la gente oía, y cuando estaba borracho la gente se escondía, hermano. [...] Además la gente sabía que si me sapeaban yo les daba el vire porque un par de veces borracho, sí lo dije, ahí afuera. Yo tenía la costumbre [...], entonces llegaba la gente a tomar. Entonces yo sí creo que un par de veces lo divulgué afuera: que cualquiera que fuese, si me llegaba a sapear con que llevara a la policía y tal, que para mí no era difícil coger y matarlo, mandarlo a matar. (Uno: 12-13)

La circularidad de la violencia se manifiesta en que el terror es auto-administrado, aunque se reconocen los orígenes externos de la misma; la violencia, por lo tanto, se constituye en un factor de identidad:

*El despliegue regular de violencia es necesario para el éxito en el tráfico, como condición para la movilidad. Las conductas que aparecen como irracionales y auto-destructivas, pueden ser reinterpretadas de acuerdo a la lógica de la economía subterránea como un caso juicioso de relaciones públicas, publicidad, una inversión a largo plazo en el propio "desarrollo de un capital humano". (Bourgois, ibid, el subrayado es mío).*

No obstante, tales "inversiones" tienen, de hecho, un marcado

costo para quienes deben moverse en tales ambientes, expresando la calidad conflictiva y ambigua del capital simbólico acumulado en base a la violencia, situación que, finalmente, revela la coexistencia de varias lógicas —no de una sola— en las economías subterráneas, y, en última instancia, al carácter fluctuante, permanentemente negociado, de estas identidades:

Por esa razón es que ahora, digamos, siento satisfacción de estar fuera de aquello porque cuando yo estaba en la vaina era qué miedo !. No sabía cuándo me iba a pasar tal cosa, o si me iban a matar, o si iba a matar, qué sé yo, no?. Nuevamente adentro, muchas cosas que a uno le pueden pasar porque eso de estar uno en el ruedo, no? ... Y cuando se está en el ruedo es muy peligroso porque uno está con una pata en el cementerio y otra en la cárcel, no?. Entonces, por esa razón, como le digo, me siento satisfecho de haber hecho tantas cosas porque creo que Dios me ha perdonado y llevo ahora una vida tranquila que, al fin y al cabo, si uno consume es más fresco que estar metido de cabeza, no?. Porque al estar metido de cabeza, yo le diría, no le aconsejaría ni al mayor enemigo porque es algo muy difícil, algo muy peligroso y pienso de que eso no va al caso, hermano. (Uno: 60)

Por otro lado, la tradición represiva frente a la política anti-drogas pregona a la violencia como el principal instrumento de disuasión, constituyéndose como uno de los principales referentes externos que alimenta a estos ambientes, y que se reduce a —y, al mismo tiempo, se expande entre— los sectores populares:

Y la cuarta vez [que lo atrapó la policía], sí fue ya, no hubo escapatoria, ya. Ahí es cuando caigo aquí, en el cabaret y caigo pero así, o sea, sin pensarlo, sin querer caer. Porque resulta que me voy de viaje, me compro seis libras, tenía camuflaje para tres libras y las otras tres no sabía dónde metermelas, no?. Las dejo encargando y me traigo tres. Primero de diciembre del ochenta. Entonces tenía, para esto, unos quince días antes de viajar, había tenido una moto robada, porque estuve cabareteando por en el norte, en "El Trébol de Oro", y llegó un señor, un cucho, se tomó unos tragos, se quedó jeteado. Yo cogí la moto y me fui, no?, con ese muchacho que andaba conmigo. Total que vacilamos esa moto, al otro día cogimos, la pintamos y le sacamos todo, y la guardé en casa de este muchacho, de la suegra. Y yo me

había olvidado de ese aparato, cuando por ahí me dicen: "No es tuya una moto así, asado ...?". "Cómo así?". "Esos guambras andan vacilando, todos los guambras del barrio vacilando esa moto robada, matadas y todo". Cuando, futa, me voy de viaje y ... y me pasan el parte. Simón, digo, la moto, en la moto me voy a arreglar. Y me voy, los bajo a patadas a los guambras y los quito la moto. Primero de diciembre. Y me pongo a arreglar hermano, paquetes: ta-ta. Chuta, me pongo a arreglar y arreglo como treinta ese día. Plenas fiestas. Treinta lucas. Bien. Voy y dejo un chance que tenía, en la casa, saco un paquetito no más, para fumar. Pero, qué pasa?, que todo el día cojo a un amigo, a otro amigo y nos vamos a la Mitad del Mundo y nos ponemos a beber allá, en la piscina. Trago de puntas. Y fume marihuana. Y tome pepas. Y yo todavía, me tomo unas dos pepas, fumo marihuana, chupe y tal y vamos en la moto. Vamos a Calacalí, borrachos, en la moto. Locos, ya?, Y regresamos acá a Quito. Regresamos y mi mujer me dice, llego a la casa, mi mujer me dice: "Quédate ya. Y esa moto?". Digo: "Es de un amigo". No?. Dice: "Mejor quédate". Le digo: "No, voy a ver pan, voy a comprar pan". Por salirme, cojo y me voy. Si le oigo a mi mujer no pasaba, pero todo es como debe pasar. Total que cojo esa nota y me voy, me largo al centro, a la Guayaquil, a San Blas. Ahí había un salón que se llamaba El Coraza. Entonces llegué a tomarme unas cervezas ahí con un amigo, así mismo, con otro amigo. Cuando de una mesa me llamaron la atención. Qué pasa? Que había sido un amigo, otro amigo mío, no?, que era chulo en un cabaret. Entonces, qué pasa?, de que este señor me llama la atención, nos tomamos unas seis cervezas ahí y me propone que lo acompañara al [cabaret] a retirar un reloj, que tenía una puta, porque él se iba al otro día para Manabí. Entonces no había sido a retirar el reloj, prácticamente, sino a despedirse de su ... pelada, no?. Digámoslo así. Entonces llegamos y yo ... mi idea era dejarlo ahí y regresarme, pero ya estando ahí, que no que tomémos un trago, que esto que el otro. Pedí una botella de whisky, yo me senté, él salió a bailar. Pasarían diez minutos, máximo, cuando me había estado quedando dormitado, no?. Y siento que me cogen del brazo y me sacuden. Entonces no sabía quién era. Había sido el SIC. Entonces ellos, entrando, le preguntan al mesero, no?: "De quién es esa moto?". Y él señala que es del señor que está al fondo. Entonces vienen directamente ellos a mí y: "Sí señor". "Suya es la moto?". Mi error es decirles sí. Y yo sin papeles, sin llaves, sin nada de la moto, no?. Entonces, me sacaron de ahí y salimos afuera cuando me empezaron a pegar. Me pидieron papeles, llave, no había, estaba en contacto. Me empezaron a pegar, bueno, me sacaron la mierda, no?.

Mi pana estaba bailando, no?. Y como la, la ... la prostituta pues, conocía pues, lo podía identificar, entonces ella lo timbró y le dijo: "Mira que los agentes del SIC se lo llevan a tu amigo". En ese momento ella sube para arriba porque habían unas piezas donde se desocupaban y le mete en un cuarto, o sea, lo encierra en un cuarto a él. Pero, qué pasa?, que ese cuarto no había sido de ella sino de una amiga. Y la amiga, mientras

necesitaba para desocuparse con su cliente, va, le abre la puerta y lo manda sacando, no?, a este pana. Amigo de años era este Juan, pero mal amigo, no?. En todo caso me sacan a mí afuera, me habían pegado ya hasta decir basta, me esposaron, me metieron a un Jeep, "Land Cruiser". Eran tres tiras, me preguntaron que con quién había estado, yo les dije que solo, no?. Entocse cuando ellos entran a la mesa, se dan cuenta de cuántos vasos había y salen y me siguen pegando, no?. Hasta que yo declarara, pero yo no les había dicho nada. Bueno, entonces los saloneros mismo, los meseros mismo, les dicen: "No, vinieron entre dos, y por ahí está el otro y tal". Entonces entran a buscarlo a él y este señor se queda en las gradas que subían a la azotea, a los cuartos, se queda camuflado ahí. Cuando, al poco rato, sale el agente con el señor, amarrado con una soga las manos, lo sacó y también lo pegaron, no?. Pero no le habían pegado tanto como me pegaron a mí. Así que a él le llevaban amarrado, a mí me llevaban esposado, porque no había más esposas, según ellos, no?. Entonces me dijo el agente: "Si te mueves o tratas de irte, te mato, hijo de tal y cual". En es momento entraron, sacaron la botella de whisky, que yo me había tomado un solo trago de esa botella de whisky. Sacaron la botella y se tomaron en mi delante la botella. Luego de eso, bueno, que ellos iban por mí, no iban por mí, porque yo casi nunca llegaba a ese cabaret. Lo que pasa es que ellos habían estado atrás de un señor, un ladrón, no?. Yo le conocí en el Quito Tennis Golf Club, más o menos cuando yo tenía doce años. Entonces, qué pasa?, que yo estuve muy temprano en el cabaret, como a eso de cuarto para las once, y él había sabido acostumbrar a llegar más tarde, no?.

Cuando, qué sucede?, de que a las once de la noche, en el SIC, me dejaron colgado sobre una tubería del baño y tal. Ellos se regresan al cabaret nuevamente, los agentes. Como a eso de las doce y media de la noche lo vienen trayendo al tipo, al que lo buscaban. El había llegado encañonado, lo subieron y lo llevaron. Eso fue en el mes de diciembre. Qué pasa?, de que amaneció, aún no amanecía, digamos, llega él, llegan los agentes, le preguntan al tipo, yo estaba colgado totalmente, no?, colgado, pasadas las esposas por la tubería, no?, del baño. Y yo estaba esposado pero pasadas las esposas por la tubería, colgado, así, en el aire. Entonces, qué pasa?, que en ese momento le preguntan al tipo que si es que me conocía. Y él les dice que sí me conocía, y que inclusive yo he trabajado con él, con el robo, no?. Y eso era falso, porque nos conocimos de muchachos, en un trabajo decente, todo, pero nunca llegamos a eso porque cuando empezó en eso, desapareció y nunca más nos volvimos a ver, sino en esa ocasión. El les mintió. Bueno, él estuvo, digamos, ese día ahí, lo sacaron a recuperaciones, trajeron un Jeep, todo el Jeep lleno de artefactos, televisiones, máquinas de escribir, máquinas de fotos, bueno, una serie de cosas, no?. O sea, le allanan el cuarto a él, porque él había sabido vivir en un cuarto con la chica esta, no?. Le allanan el cuarto y encima del velador le encuentran una onza de marihuana. Entonces, los agentes cogen eso, proque a mí me encuentran solamente un paquete de cien sures, en ese tiempo,

no?. Y ellos cogen esa onza de este muchacho Melenas, se dan el trabajo de hacer paquetes y me engraman en mi ... en mi declaración, digamos, como que yo he tenido. Entonces, ellos se encargan de poner en el informe que me han encontrado con ... creo que habían sido como unos ocho paquetes de eso, y el mío, como nueve, diez paquetes. Entonces, ellos se encargan de poner en el informe que a mí me han encontrado esos paquetes dentro de las prendas interiores. Y eso no fue así. Fue falso. A mí me encontraron en el bolsillo de la camisa, un paquete, que era mío, propio, de mi consumo, y unas tres Vesparax, pastillas, nada más. En todo caso, me pusieron eso y ahí fue donde me fregaron porque inclusive fueron paquetes. Bueno, después de eso ... eso fue en el mes de diciembre, digamos, fue el dos de diciembre. Yo estuve cinco días en el SIC, me dieron palo todos los días, inclusive me cogió un karateca, le llaman "el karateka loco". Era tira, no?. Este tira pues me chirleaba con los pies, prácticamente me bañó en sangre, bueno, me hizo horrores, no?. El dos de diciembre, como me tenían ya adentro me llevaron a una oficina, sacaron a las secretarías y todo, y era de duela, más o menos como este cuarto. Yo tenía unas botas hasta por acá, taco cubano, suela, y me ponía en trípode y me daban con un tubo, claro, con un tubo con hueco, no?. Me daban, y de cada garrotazo, me daban en esta parte de aquí, así, todo, cada garrotazo yo rebotaba como una vívora, prácticamente. Fue tenaz. O sea, ponerme en trípode, y cada garrotazo!, cada tubazo!. Hasta que hablara yo, no?. Ellos querían que yo les dé carros, motos, y quién me traía la vaina, no?. La bareta. Pero yo tenía la señora que me dejaba aquí y ... claro que me había llevado algunas otras cosas, pero yo no podía hablar, porque si hablaba yo estaba conciente que me iba a fregar yo mismo, no?. Entonces, bueno, me ... ese día dos, ahí en la oficina me habían dado duro. Luego me sacaron de ahí y había un graderío así, para bajar al calabozo. Entonces, me pusieron el pie, y yo prácticamente esposado para atrás me fui de boca, si no que metí el hombro y rodé las gradas. De ahí, me patearon, me metieron con los pies así, hasta la celda. Entonces, muchos compañeros, muchos amigos, no?, gente que conocía, gente que no conocía, de ver como me daban, me cogían así, entre la gente, me llevaban a una cama, sin colchón, sin nada, sin tablas, así, y me frotaban mentol, porque los golpes eran fuertes. Luego de eso pues ... fue el dos de diciembre, todo el día eso, como a las once de la noche llegaron borrachos y me sacaron nuevamente. Frente a la celda hay un tanque de agua, un tanque de cemento, cuadrado, de agua. Entonces me llevaron, así mismo había una viga cruzada, me llevaron, me pusieron un cabo en los pies, me colgaron, igualmente esposado para atrás, me pusieron gas en el agua. Y, para esto, a este Juan, lo habían sacado porque temblaba, no?. Lo habían sacado para que me hundiera de aquí y yo no pudiera sacar la cabeza, que es jodido, además. Entonces, él había hablado horrores y barbaridades, échandome toda la culpa a mí, no?. Entonces me dieron otra garrotiza, así mismo, igual. Eran las once y media de la noche cuando me dejaron, así mismo me metieron adentro. Amaneció para el tres de diciembre, y el tres de



diciembre, igualmente, en la mañana me sacaron a darme palo, así mismo me metieron y a la noche regresaron, o sea, la costumbre de ellos es venir borrachos a sacar la puta madre al ladrón y tal. El tres de diciembre la misma vaina, sí, la misma vaina. Me ponían gas en la boca, en los ojos, y me hundían en el agua. Y, usted sabe, esa desesperación es tenaz. Entonces ellos me sacaban, yo les decía: "Ya, ya les voy a decir aooo ..." No podía hablar. "Ya vas a hablar?". Yo decía: "Sí". Me sacaban, buummmm, al filo del cemento: "A ver, papel y lápiz, a ver, cuántos carros has robado?, cuántas motos?", "No pues, yo no sé nada, qué les voy a decir". Me tuvieron así. Al quinto día me hicieron un informe muy sucio y me pasaron al CDP.

En el informe, bueno, me pusieron horrores y barbaridades, que he sido traficante, que era ladrón de motos, de carros. Pero desgraciadamente ellos no me habían podido sacar nada. Tenían una evidencia, que era la moto con que me cogieron, los paquetes con que me cogieron. En esa época yo sólo traficaba baretta. Y choreos, de vez en cuando, carros, así, pero, digamos, no los vendía, no?. Sino que era la joda, por vacile, ya?. Entonces yo los vacilaba y los dejaba botando, y eso era todo, no?. A veces me sacaba un buen aparato, si había. Nada más.

Eh ... qué pasa?, que me pasan al CDP ... ah, no, antes de esto, en el mes de diciembre, que le estoy contando, no?. Este Melenas había caído cinco veces en el SIC. A partir del primero de diciembre que cayó con ... que después que me cogieron a mí, lo trajeron a él, había caído cinco veces. Entonces a él ni siquiera lo pasaban al CDP, sino que de ahí no más lo arreglaban por que él les daba robo, les daba plata y, bueno, como sabrían arreglar, pero cinco canas en el mes de diciembre, y todas las cinco salía. Y robos grandes. Ninguna cana de esas lo pudieron tragar o lo tragaron. Inclusive, cuando yo ya estuve en el CDP, conversando con la gente, decían: "Ah, el sapo Melenas, ese es ladrón, marihuanero y aparte de eso es sapo de la ley". Y había sido, no?. Bueno, yo estuve en el CDP como unos veinte días, era tranquilo, ya no me pegaban, era más tranquilo, ya no me torturaban. Ahí encontré a algunos amigos. Entonces uno se preguntaba cómo es, y tal, porque la primera vez la mía, y era algo serio, no?. Y ellos me explicaban, me conversaban y todo. (Uno: 73-76)

En las líneas del traficante podemos ver como la longevidad y la efectividad de otras empresas delictivas están relacionadas con la permanente construcción de una imagen violenta de sí mismos, imagen que funciona como la piedra fundamental de tales identidades.

Además, para ayudarme a veces robo unos chivos, porque con lo que gano no me alcanza. Lo hago con un amigo mío, "los de arriba" nos

piden y nosotros les entregamos lo que nos piden. Es huevada robarse un carro, en el último mes nos robamos unos sesenta chivos, lo que pasa es que tenemos una llave, que se llama "la bella", la bella abre cualquier cerradura, claro que si un tira me encuentra con eso me da de una ocho años de cana. La paga no es muy buena, 200 ó 250 mil sucres por un Suzuki, modelo anterior, claro que no es muy riesgoso. Nosotros entregamos los chivos y no sé qué harán ellos con los autos. (Uno: 22)

En palabras de Bourgois,

*Los ejemplos presentados sobre el cultivo de la conducta pública violenta son los casos extremos de individuos peleando por su ingreso y dependientes de cultivar el terror en orden a sobrevivir ... para intimidar a los competidores, mantener credibilidad, desarrollar nuevos contactos, cimentar socios, y finalmente para pasar bien. Para la mayoría no es un proceso conciente. La cultura del terror se vuelve un mito y un modelo de roles con reglas y satisfacciones en su propio sentido. Esta poderosa dinámica ideológica permea las relaciones interpersonales de la comunidad para legitimizar la violencia y el mandato de la disrupción. (Bourgois, ibid)*

Pero, habría que considerar que esa misma cultura del terror puede convertirse en una forma de contestación explícita frente al aparato represivo. En este sentido, se pueden interpretar ciertas venganzas realizadas a través de espectáculos violentos anti-policíacos, los mismos que sirven, aunque sea situacionalmente, para "unificar" los mundos separados al presentarse como una rebeldía, en última instancia, contra-institucional. Parafraseando a Poole (1990: 22), lo que ocurriría es la exacerbación de una masculinidad violenta, proceso en el que tanto la rebeldía masculina positivamente valorada como la delincuencia atávica se funden, al interior de espacios poblados crecientemente por actores sociales vinculados a alguna actividad económica ilegal.

Había un negro que se llamaba Chacín, era sapo de la ley. Lo que hacía es ... tenía una tienda en el primer piso del D, y él acostumbraba, cualquier cosa que veía, o sea, veía, si alguien lo apuñaleaba, él iba y le avisaba a la ley, andaba con los guías, estaba para 16 años, lo soltaban a la calle del Penal, nunca se iba, regresaba, le dieron inclusive hasta gas, sí y era sapo, a él

nadie lo tragaba, él cobraba la barrida todos los fines de semana. O sea, diga usted, había unos dos cachimochos, unos dos longuitos, ellos barrían los pabellones, para que se mantenga algo limpio. Entonces, qué pasa?, de que el tipo este ... otros hacían y él cobraba, no?. Era muy sabido. El día domingo de noche pasaban los guías cobrando diez sucres por persona, él iba con los guías y todo. Tenía su tienda. Y una noche, mi gran amigo Tabaret, negro, este muchacho me dice: "Viejo, este negro Chacín me ha hecho algo, o sea, me ha sapeado, salgo del calabozo recién hermano. Robémosle la tienda". "Bueno, hermano, si le hizo eso, con la misma moneda tiene que ser pagado". O sea, él había robado a una visita X, lo había asaltado, entonces el negro Chacín había visto. Entonces, fue y lo sapeó con los guías, lo cogieron, le dieron una paliza y le mandaron al calabozo. Bueno, en eso, lo llevaron al calabozo, el tipo salió del calabozo enfurecido, pues, no?. Para esto el negro Chacín había cogido y se había ido al pabellón B a tomarse unos tragos. Muy bien. Eso sí, los candados, dos candados Viro, de los que en el penal usaban los guías, había dejado en la tienda. Pero nosotros bajamos, unos campeaban, otros rompíamos los candados, y coronamos la abierta de la puerta, nos metimos. El vendía arroz, vendía azúcar y libreado. Claro que escaso. Vendía atunes, vendía cigarrillos, notas así, galletas y todo eso. Trago, no. Total que nos metimos y dejamos de arriendo la celda, no?. Nos llevamos todo. Cuando el tipo, o sea, más claro todo el pabellón comió esa noche. Todo el pabellón comimos porque ahí se acostumbraba tener un reverbero, o sea, un ladrillo con niquelina y a corriente. Cada cual se hacía sus dos libras de arroz, tenía aceite, tenía manteca, bueno, todo lo necesario. Paj-paj, las sardinas ahí mismo, fuerte comelona de todo el pabellón. Cuando el negro llegó como a la una de la mañana se encontró con la puerta abierta y no existía nada en esa celda. El tipo hizo un pito!. Trajo como a veinte guías, y, ese rato, era la una de la mañana, raqueta a todas las celdas, pues, o sea, registraron las celdas, no?. Y entonces, bueno, con decirle que no encontraron ni las latas de sardina, hermano. Peor las otras cosas, pues. Todo se consumió así, no?. Que cruces por acá, venta por acá, que cambiemos por grifos. Los que saqueamos la tienda, más o menos, fuimos unos diez, y comió todo el pabellón. Paj-paj-paj tome, lleve ahí, coje, toda la gente feliz, toda la gente bien comida. Y después la bulla, no?. En todo caso, como le digo, no encontraron ni las latas de sardina, cosa que bueno, y qué hicieron?, no?, se preguntaban los guías, y, qué hicieron?, se comieron con lata y todo o qué?. Total que eso le pasó por sapo al tipo, no?. Después nuevamente empezó a incrementar la tienda. (Uno: 89-90)

En la historia del traficante, se clarifica que tal mito y tales modelos violentos reproducidos a lo largo del tiempo, se exacerban principalmente en las zonas de aprovisionamiento de

drogas -territorios fronterizos en un sentido geográfico y cultural:

Fuimos para allá y una gente medio extraña nos quedó mirando, porque el cementerio ... es un pueblo muerto que ... di tú, a uno le da miedo caminar por ahí porque, como te digo, ocho de la noche ya no puedes caminar por una calle tranquilamente, te sale una bala perdida, o sea, te mata y peor cuando uno es forastero, lo matan. Saben tener ese trauma, nadie va a ayudarte. Y pues, el último viaje que estuve ahí, pues vi dos muchachos matarse también. El uno tenía once años y el otro tenía doce años. Habían tenido Browling doce milímetros, los dos. Se mataron por esta cuestión del cocoroco, porque uno le había dado al otro y el otro había hecho ventas, se había fumado y no le quería dar nada al otro, así que sacó la pistola, los dos sacaron y se mataron igual, muchachos, quambas. Eso fue lo que vi la última vez. (Uno: 53-4)

En un viaje de esos que hice con el negro J., también nosotros salimos de aquí ... creo que fue un treinta y uno de diciembre, y no nos dimos cuenta que ... no había buses y nos tocó quedarnos en Colombia. Nos quedamos en La Hormiga, pero bebiendo, no?. Nos habíamos comprado un botellón de Ron Viejo de Caldas y nos pusimos a beber con el J. Y así, de que después, para el año nuevo y ... pasamos el año viejo allá. Nos atendieron muy bien, pasamos muy bonito. Esa noche, la anti-guerrilla, cuando dió las doce de la noche, soltaron una ráfaga de tiros, como unos veinte hombres. Se acabó el año. Se acabó el año y hubo una ráfaga de tiros en esa noche. Así mismo, estábamos reunidos con la señora, un poco de amistades, ahí tomando. Habíamos tomado brandy, en la casa de la señora ... habíamos tomado cerveza, habíamos tomado Ron Viejo, habíamos tomado champán, y, no me acuerdo, otro trago, no? ... Bueno, unas cinco mezclas de tragos. Total que estábamos en una reunión afuera, una fogatita que se hizo. En una de esas la gente andaba, puta, borracha. Cuando un amigo se le acerca a otro señor, le da un abrazo y le dice: "Feliz año. Que ojalá Dios de muchos años". Entonces este señor lo queda mirando, saca un treinta y ocho y le pega dos tiros por haberle dado el abrazo, no?. Entonces, lo mató y, de ahí, salió el tipo, cogió y se fue campante, ya?. Porque en esos pueblos yo he visto muchas cosas, muertos así, matan por placer. Ahí no hay ni ley, bueno, Dios creo que sí, porque está en todas partes, pero Ley no hay, hermano. Ahí, por ejemplo, uno tiene que andar muy con cuidado porque cualquier rato lo tumban, de noche, ocho de la noche, uno no puede caminar libremente porque cualquiera sale, o de cualquier casa te meten un tiro, hermano, tú no sabes de dónde viene esa bala, o quién fue, y así sepan quién fue, ahí matan, soplan el cañón, guardan y se van caminando a su casa, hermano. Es así de tenaz la gente, ya?. O sea, es un oriente muy peligroso. (Uno: 52-3)

También habíamos visto con el negro, una ocasión, de que había un bailadero, o sea, un salón, no?, justo por la calle que bajábamos a la casa de la señora. Entonces, la dueña de ese salón se había pasado al frente, que había una discoteca, invitada a bailar. Ella estaba bailando ahí, cuando en una de esas voló el salón. Eso fue una noche que nosotros estuvimos ahí, voló el salón, no sé si fue bomba. Para mí que fue bomba porque no quedó nada, ni paredes siquiera. Todo se fue al suelo. Era de bloque con zing y tal. Todo se fue al suelo, los aparatos, todo se quemó. Fue una barbaridad, la dueña al frente, cruzando la calle, bailando. Entonces decían que eso era venganza. No hubo muertos, una moto no más, que había estado adentro salió hecho ocho, se hizo pedazos, voló. O sea, no, para mí que fue bomba, decían que era el cilindro de gas, fue una bomba, venganza contra la señora y todo por el negocio del cocoroco, porque ahí hay pateos y se matan por esa vaina, todo el mundo. Si tú ves gente con botas, hasta por acá, de caucho, que ellos van con un bolso y es en ese bolso, abrigo, que llevan dos, tres, cuatro aparatos. Aparatos lo llaman al kilo de cocaína o al kilo de base. (Uno: 54)

Y también en la cárcel, donde el ingreso a un supuesto contexto de rehabilitación se revierte en la socialización dentro de un espacio donde la violencia articula -y condiciona- la vida cotidiana desde los mismos ritos de iniciación:

Bueno, yo me acordé de cuando había llegado pues, la noche que me llevaban al pabellón, de esa noche salió un poco de gente, gente malandra, no?, y bueno: "Tú qué sabes a dónde vienes". Les dije: "Pues, me parece que estoy en un penal, no?". "Ah, bueno, entonces ahora tienes que pelear con él, tienes que pelear con este otro, aquí tienes que utilizar un cuchillo porque de lo contrario aquí puñetes no existe y olvídate de puñetes porque si eres buen puñete o mal puñete, olvídate porque ahí se pelea con cuchillo". Entonces, fue esa noche cuando me invitaron a pelear, no?. Y yo qué tuve que hacer?, coger un cuchillo y enfrentarme, le llaman la salida al ruedo, no?. Tienes que salir al ruedo porque tienes que salir, no?. Si es que no sales te toman como un marica y es más que te pueden dañar también porque te pueden llevar a la celda y dicen: "Bueno, este no pelea, entonces es marica, llevémosle a la celda y hagamos con él lo que quiera". Cosa que conmigo no sucedió.

Es pelea a muerte, o sea, cuando tú coges un cuchillo, tú estás dispuesto a matar o morir. Ahora, mucho pero si tú no sabes voltear, como le llaman, no?. Pelear al cuchillo le llaman voltear, no?, si tú no sabes, pues te van dando, entonces tienes que bailar como se dice. Yo, digamos, no sabía pero no soy pendejo para dejarme matar tampoco porque si él me tira una, yo tengo que sacármela y si yo le tiro otro, también sé que el tipo

se la va a sacar, pero claro que nada más cuestión de segundos: en que un descuido, di tú, porque en el volteo todo es visibilidad: tienes buena visibilidad, pues te pueden aruñar nada más, pero no, di tú, matarte, no?. Entonces, digamos, tuvimos este ... tanto él como yo, muy buena visibilidad, que ni el uno ni el otro nos hicimos nada. Después de todo eso, la gente, arrime pa' cá hermano: "Sabe qué?, es buena persona, buena pinta, venga, de que aquí nunca más nosotros le vamos a joder". (Uno: 99)

Les contaba también de un señor que le decían, el finado, "Brinca", le decían "Brinca la Cuerda", mejor dicho, era un tipo que tenía atravesado un machete aquí, desde acá, así, era un patojo, tenía los ojos dañados, virados, todo un desastre este señor, no?. Una ocasión, por ejemplo, este señor ... Es una anécdota tenaz, no?. Estuvieron jugando pinta [un juego de dados] en el patio del Penal. [...] La pinta es, digamos, un juego muy peligroso, no?, puede pasar muchas cosas: puedes quedarte sin ropa o puedes quedarte sin hacienda o puedes quedarte en la calle, no?. Porque si el póker es así de peligroso, de tenaz, la pinta es, creo que veinte veces más peligrosa, no?. Se apuesta algo grande y, pues, es cuestión de suerte, los dados ruedan y lo que sale pues eso es, no?. Yo he visto gente que se ha sacado la chompa, se ha sacado la camisa, los zapatos, el pantalón, es picadísimo, no?. Y sigue apostando, y, ya, bueno, el calzoncillo no le han cogido porque no vale nada, no?. Pero gente así, que se ha quedado sin celda, sin nada, sin nada de posada y llucho encima, no?. Entonces, esta ocasión el señor este, "Brinca la Cuerda", no?, era muy bueno para el cuchillo, había aprendido a tirar fierro, pues, no?, por el machetazo que tenía, no?. Y luego, pues, a él le encantaba la pinta. Era una persona, digamos, canera, no?, que él ya no se enseñaba en la calle, no?, sino en la cárcel. Digamos, esa ocasión había estado jugando pinta en el patio, no?. Yo estuve mirando, no?. Cuando el otro señor de ver que ya se quedaba sin nada e inclusive se había sacado ya la chompa, los zapatos, estaba en pantalón y camisa, nada más, entonces, se arrebató, perdió los estribos y le quiso reclamar, quiso recuperar su vaina y ya no jugando sino a la brava, no?. Entonces, este señor Brinca la Cuerda le dijo: "Bueno, tú qué quieres?". Le dijo: "No, pues, yo quiero que me devuelvas mis cosas, no te vas a llevar tampoco todo, devuélveme la mitad: dinero, cosas de valor, ropa y todo eso". Entonces, le dijo: "No, yo no te voy a devolver nada. Ahora si lo que tú quieres es que salgamos al ruedo, pues salgamos al ruedo". Salieron al patio del Penal García Moreno y se pusieron a tirar cuchillo, no?, pero yo creo que este señor le hizo dos entradas a Brinca la Cuerda y Brinca la Cuerda hizo un cambio de mano, le pegó una puñalada y lo mató al contado. (Uno: 99-101)

Total de que, en todo caso, qué paso?, que cuando entré me dijeron: "A ver, qué traes?". Los guías, pum, pum. "Si traes algo, sube a secretaría y si tiene algo de valor deje aquí, que

adentro es tremendo". No?. Yo, la primera vez. Entonces yo dije: "No, no traigo nada". "Pase al patio, no?. Bótenlo al patio". Me pasaron al patio, bueno, la gente empezó ... O sea, que había una celda, no?, para los nuevos que llegan. Entonces los encierran con candado y pasa la gente, y no le pueden robar porque uno está encerrado, no?. Eso pasó un día. Entre eso, por ahí mucha gente, amigos, no?, "Viejo, qué haces aquí?, qué pasó?, cómo así?, cuándo llegaste?". "Acabo de llegar". "Qué va a estar ahí, salga para acá, venga a estar con la gente, parece gil usted, cómo va a estar encerrado ahí". "Pues si es así, no?". Llamaron al guía: "Usted quiere salir?. Bueno, no respondemos". "No se preocupe". Salí porque era celda, digamos, de que uno tenía que estar encerrado y sólo los giles, prácticamente, están encerrados, de miedo que les roben la chompa, el pantalón, qué sé yo. Yo tenía amigos, no?. Entonces me dijeron: "Sal de ahí, cómo vas a estar como gil, ahí?". Entonces lo que hice es llamar al guía: "Sal de ahí, no respondemos", me dijo el guía, yo le contesté: "No se preocupe". De ahí, a lo que salí, me quisieron ver las huevas: "Oye, ven acá, vos, nuevo, a ver, anda sacándote la chompa, los zapatos". Dije: "Ve loquito, en primer lugar, anda quítale a los giles, yo no soy ningún perejil, y estás muy equivocado pues". No?. Ah, que resabiado, que no se qué, que te voy a meter un fierrazo. "Pues métemelo si puedes, no?". Me paré desde un principio. Entonces me desafió a pelear: peleamos, pero puñetes, no?. Le saqué la puta madre y eso fue todo, fue listo, no?. Entonces ya no pasó nada. Total de que ahí fui, regresé a la celda esa y nada más porque hasta que me designe en qué pabellón iba y todo, no?. Por donde el ... cómo se llama?. El ... hay un tipo ... cómo es que le llaman?. Sicólogo. A donde el sicólogo, a ver donde le designan a uno. Total que me designaron es ... al pabellón cinco. Esa fue mi designación. Muy bien, pasé al pabellón con mi cobijita y ... no?. Nada más. Entonces, pasé allá, abajo quedaba el pabellón H, del cinco y era el seis, el siete, bueno, más refinaditos, para allá, el F, el G. Entonces, qué pasa?, de que me pasaron allá y bueno, ya estuvo bien. En el pabellón cinco había de todo tipo de gente, toda índole, hermano: ladrones, criminales, buenos ladrones, malos ladrones, de todo. Gente gil que no había hecho nada y estaba por las huevas, gente que roba ganado, cuatreros que les llaman. Bueno, pasé un tiempo ahí y pedí el cambio al CH. Pabellón muy pesado el CH. Entonces, como tenía mis amigos, yo tenía una grabadora, tenía como treinta cassettes de buena salsa. La gente me llamaba, entonces pedí el cambio y pasé abajo. Entonces, chupábamos, pasábamos chévere. Como, así mismo, habían broncas en la noche, no?. El CH era super pesado, el más pesado. Bueno, yo tenía mis buenas amistades, no buenas amistades, sino bastantes amigos, no?. Estos panas, pues, futa, siempre estaban por ahí les cruzaba sus tabacos, algo de jama, no?. Entonces, la gente siempre: "Viejo, el chévere de la calle y tal", inclusive, no?, y todo bien. Para coger la comida, uno por ejemplo, o sea, todos los días, no?, era una pelotera porque las mesas son de cemento y están ubicadas en el patio, y ... en la cual está

ubicada la cancha de volley, de fútbol, todo. Las duchas a un lado, los baños ahí, ahí mismo, casi al lado. Uno si se sienta en la mesa está mirando el excremento prácticamente. Entonces para coger la comida uno tenía que hacer cola. La gente, pues, la gente campesina sobre todo, ellos desde las once de la mañana ya estaban haciendo cola, no?. Para ... a fin de no quedarse sin comer, sin parte. En cambio, uno pues ... era así: cogía su plato, iba, se metía donde quiera y ... y así, los guías ... o sea, los guías se acostumbraban a dar tolete o gas a la gente que se metía, no?. Pero, uno por acá un poquito muy sacudido, no?, sabido: "Tranquilo, hermano, que yo por aquí". Y bueno, ya se metía. Entonces no era muy problemático para uno. Para que los guías no me jodan, yo me hacía amigos de ellos. Empezaba ahí, como también uno tiene un chance de personalidad: que sabe qué, que esto, que por acá ... lavado de cerebro, prácticamente, porque los guías también son perejiles, pues, prácticamente. Entonces ellos le dejaban a uno entrar, tranquilamente, no?. Cogía su parte. A veces se repetía uno, digamos, cuando daban pollo, no?, o carne de tortuga, recuerdo. Muy buena esa carne. Entonces nos repetíamos cuando era algo que a uno le gustaba. De ahí, cuando eran días de visita, así sea pollo, yo no les paraba bola porque me llevaban mi comida. Y esa es comida muy mala porque le ponen azufre, y, bueno, un poco de vainas: muy desaseado y todo. Entonces a uno, al comienzo, le hace mucho daño para el estómago. Y, bueno, digamos, que después ya uno se va acostumbrando, se va haciendo al ambiente, no?.

Broncas ahí, en la cárcel mismo, broncas de todo, toda naturaleza, no?. Yo tenía mis amigos, no?. Pero adentro, hermano, amigos ... dicen ser tus amigos pero cuando tú tienes, cuando no tienes pues ... y estás en un problema, tú sabrás como te defiendes, no?. Así es. Así que yo me hice una platina. Se acostumbra ahí adentro, las camas literas que son de fierro, se desbarata la cama, el cuadro de la cama, se va al taller, se le corta y se saca una platina, un ángulo prácticamente. Entonces, ese ángulo se le afila, se le amarra unos trapos en el cabo y se le afila la punta, sobre todo, y ... y tienes un machete. Entonces eso lo guardas en el ... es como en el cuartel, prácticamente. El fusil es tu mamita, dicen. Ahí adentro es así: la platina es tu mamita. Yo tenía mi buena platina y ... por si acaso, no?. (Uno: 76,77,78)

Cuando me pasaron al Penal, yo sentía morirme, o qué sé yo, puta, no puedo explicarlo, qué, qué es lo que sentía. Parecía que era el ... el fin de mi vida, ya, no?. El fin del mundo, prefería el fin del mundo que esa vaina. En todo caso, sentí que el cerrojo de mi puerta ... estábamos tres, los dos muchachos que estaban conmigo ni agua, ni pescado. Al uno le decían Caballito. Cuando sentí que blum!, me abrían el cerrojo: Tsss tsss. "Aquí les vamos a cagar a estos hijueputas". En eso, yo me arrinconé hacia la pared, saqué mi platina y dije: "Dios mío, ayúdame, no?. Suerte o muerte, o doy o me dan". Cuando en eso, paj, abren la puerta y rasgan un fósforo, no?. "Ah, hijueputa", que no sé que, lo cogen a uno, lo encañonan, al otro lo cogen, también, cuando



paj. "Cómo es la cosa -le digo- compadre conmigo?, qué chucha quieren?". Ese día justo, en el CDP, era día de visita. Había ido un amigo y me deja como una media onza de marihuana. No había habido esos días, no?. Entonces la gente andaba loca. Qué pasa?, de que dos muchachos, habían estado dos muchachos que vivían conmigo abajo: Balseca y Coralito. Dos muchachos que estaban por muerte, estaban parados siempre. Entonces me queda viendo y me dice: "Viejo, usted es?, salga de aquí, qué va a estar haciendo aquí, vamos a mi celda". Me dieron posada esa noche en la celda, con luz, bien arregladito, pintadito, todo bien. Me jalaron, a los dos otros muchachos se los bajaron y los dejaron ahí. A mí me jalaron, me llevaron allá y todo bien esa noche. "Tiene alguna cosita". "Simón, hermano". "Qué chévere". 81.

Finalmente, la vigencia de la violencia como parte de la presentación del traficante y, por ende, de la estructuración de su empresa es un hecho constatable pero que tampoco puede ser esencializado como parte de estas identidades culturales. En la historia del traficante, el cambio de estrategias -desde hacer zona en una calle para traficar hacia formas más sofisticadas tales como la restricción del mercado a un número limitado de clientes confiables que son contactados privadamente- alude al desarrollo de formas menos violentas y menos públicas para la mantención del negocio (cfr. Uno: 32-34).

En conclusión, se podría hablar en términos generales de la existencia de un proceso de "revisión del mito de Horacio Alger" -puesto que en el mito de la cultura del terror que alimenta el comportamiento simbólico de los traficantes de crack en New York incluye su autopercepción como agresivos empresarios privados o, más bien, de "normativización de la contravención" (Henman s.f.) que afirma el papel de la violencia en la constitución de vastos sectores poblacionales de los estratos populares. Ahora bien, se destaca no tanto esa autopercepción empresarial entre los distribuidores al minoreo con los que he trabajado, cuanto la vigencia de una serie de comportamientos simbólicos y económicos que desvirtúan la imagen de un mercado capitalista "puro", y, que más bien revelan la importancia de

lógicas económicas "andinas" tales como reciprocidad y redistribución, tanto al interior de las redes clientelares como en la misma dinámica de comercialización.

=====

**NOTAS:**

1. Este trabajo me permite articular un ejercicio comparativo respecto de mis propias experiencias etnográficas, que, como en el texto de Bourgois, se refieren a formaciones sociales vinculadas al problema del tráfico de drogas ilícitas. El eje de la reflexión es la articulación entre cultura e ideología.

2. La idea de una violencia que se encierra en esas mismas comunidades también la podemos rastrear con la dinámica de construcción territorial, por ende de apropiación espacial de la ciudad en base a adscripciones grupales, por parte de las bandas juveniles en Medellín (Salazar op.cit.). Por otra parte, la noción de "circularidad violenta" la he discutido a través de una experiencia etnográfica realizada con pandillas juveniles en Guayaquil en relación al problema de la apropiación espacial, y, el debate sobre "lo público" y "lo privado" (Andrade 1990a).

## CAPITULO 4:

## IDENTIDADES, TENSIONES Y SALVAJISMO.

El mundo de "lo andino" ha sido definido, especialmente desde la tradición antropológica norteamericana, en base a la selección de un tipo de actores sociales (los indígenas en primer lugar, y, los campesinos), y, de otro lado, partiendo de una elección temática cuyas raíces se encuentran en las reflexiones elaboradas por la disciplina sobre el Otro, una otredad caracterizada por la distancia-diferencia respecto de la matriz cultural desde la cual los antropólogos producen sus etnografías. La convergencia de estas dos tradiciones -que han apuntalado la producción antropológica sobre los Andes, y, de esta manera, han construido la autoridad etnográfica para hablar sobre este objeto- ha tenido, como una de sus consecuencias, la ausencia de una reflexión detenida respecto de los actores sociales al interior de las ciudades andinas y los desafíos que esta condición supone para la interpretación cultural.

El problema radicaría, básicamente, en una cierta continuidad por tratar el problema de la cultura sin problematizarse mayormente sobre los alcances de tales interpretaciones para discutir una reflexión más global, y, al mismo tiempo, específica, para las sociedades andinas, si ello es posible en un contexto de creciente transnacionalización. Desde esta perspectiva, un diagnóstico general podría convenir en remitir a las ciudades -en tanto espacios de producción cultural- hacia una suerte de entidad que juega ora como presencia material de los avances de occidente, ora como ejes de articulación al mercado, o bien como centros de reclutamiento de fuerza de trabajo. La representación

antropológica privilegiada, por lo tanto, daría cuenta de una imagen negativa en un doble sentido. Por un lado, las ciudades aparecen pobladas por actores cuyos perfiles están copados por las sombras, y, por otro, como entidades más o menos perversas en relación a las transformaciones de las culturas "tradicionales". Este balance ilustra la idea de "la ambigüedad de la representación [en este caso sobre lo andino] en tanto ocultamiento" (De Lauretis 1987).

Un tercer elemento -que ya ha sido discutido en el primer capítulo- es el de las técnicas utilizadas y como ellas se emplean en función de los temas y de las aproximaciones teóricas sobre la cultura. Si concentramos este problema en función del tratamiento de la identidad, se destaca el uso de la técnica de Historia de Vida como vía de acceso etnográfico puesto que permitiría desentrañar dimensiones de la cultura que se traban en el plano de las relaciones sociales.

Haciendo una apropiación crítica de esa técnica, delineada anteriormente, en este capítulo aparece la voz del informante elaborando una lectura sobre la construcción de su identidad en la ciudad, a través de imágenes sobre las negociaciones que ocupan espacios precisos, especialmente el contexto barrial. Una dinámica de conflicto y fraccionamiento permanentes que se relaciona con su condición de habitante estigmatizado desde las políticas anti-drogas. Como "iluminaciones" de fondo se presentan las voces de las "autoridades" involucradas en el negocio de reprimir y/o prevenir el fenómeno de las drogas. Aparezco también como etnógrafo en la tarea de interpretar y articular tales voces.

El estudio de agentes sociales vinculados a prácticas económicas ilícitas aparece como una de las tradiciones temáticas dentro del desarrollo de la reflexión teórica sobre "lo urbano". La tendencia más notable viene dada desde la Escuela Sociológica de

Chicago y guarda relación, implícitamente, con la clásica noción de la ciudad vista como un orden moral y su consecuente interés por abordar la heterogeneidad en términos de desviaciones respecto de un orden prescrito. Como resultado se respira un hálito de preocupación por la reforma que ha tenido un impacto relativo sobre el campo de estudio de la Antropología Urbana, y que se expresa de forma diferente en los trabajos contemporáneos.

Específicamente respecto al tipo de actividades económicas y formaciones sociales vinculadas al tráfico de drogas, los académicos generalmente todavía hacen eco de dos ecuaciones simplistas: "el-culpar-a-la-víctima", minimizando la marginalidad y la destrucción cotidiana de estos actores sociales, y/o, la existencia, más o menos matizada, de una "cultura de la pobreza", concepción marcada por cargas etnocéntricas y desviaciones de clase media, allende el desconocimiento de los factores estructurales (cfr. Bourgois 1989).

Para el caso que nos ocupa, la estigmatización se expresa como eje discursivo de las políticas oficiales y de la opinión pública, y, por otro lado, como una práctica que, desde la misma interacción social, forja procesos de negociación de las identidades adscritas a tales actores sociales. En este contexto, asumo que el paisaje puede ser leído como una construcción social, y que, por lo tanto, la representación cultural que los actores ilegales elaboran sobre la ciudad, tiene "un peso determinante en la configuración de la[*s*] identidad[*es*] social[*es*]" (Poole 1988: 12).

Ya que hablamos de actores cuya identidad se halla "negociada" en procesos signados por el conflicto -en tanto depositarios de estigmas construidos históricamente- la misma noción de territorialidad resulta conflictiva en términos de las prácticas de interacción (Clifford, 1988: 338). Estamos, entonces, frente

a la calle como un "paisaje de poder" (Foole, op. cit.); constituido como tal desde las economías ilícitas, bajo procesos que muestran una clara apropiación cultural.

Por otro lado, la calle se presenta como la ecología privilegiada para la socialización del informante dada su temprana salida del contexto familiar nuclear, y, especialmente, dada su acelerada movilidad laboral que se relaciona con la gestación de un marcado sentido de independencia frente a las instituciones de trabajo y, además, de un explícito rechazo a la permanencia en una posición subordinada al interior de estructuras jerarquizadas. La historia laboral del traficante nos habla de la calle siempre como un telón de fondo alternativo, donde su construcción individual y cultural se realiza cotidianamente, interactuando en un medio donde desarrolla las negociaciones de su identidad y que se caracteriza por la presencia del conflicto que deviene del bloqueo en la circulación de representaciones sobre el fenómeno de las drogas.

Pero si la calle se constituye como un territorio familiar, para los ciudadanos, el barrio se presenta como el principal espacio de negociaciones conflictivas en el doble sentido de positivización y/o reproducción de los estigmas, para el traficante. Este hecho se relaciona con el tráfico de drogas como una actividad económica caracterizada por ser ilícita. Por ello, la calle se constituye en el principal espacio donde se realiza la distribución de las mercancías, pero, al mismo tiempo, siendo el espacio público por excelencia, múltiples dinámicas de apropiación se construyen desde diferentes actores sociales. En el caso de los traficantes el conflicto se presenta bajo distintas modalidades que están relacionadas explícita o implícitamente a las estrategias de comercialización. La forma más clásica es definida por ellos mismos como "hacer zona", esto es construir un territorio bien definido para comercializar dentro de sus fronteras por períodos más o menos estables en el

tiempo.

Esta forma de apropiación espacial, ejercida generalmente en calles de barrios populares, exagera las posibilidades de representación sobre el Otro, construidas desde las miradas de los residentes inscritos en las fronteras de una zona. Es decir que no solamente existe un proceso dirigido hacia la "privatización" del espacio público por parte de los traficantes, sino también una construcción de representaciones que, potencialmente, exageran el conflicto derivado de lo ilícito de las mercancías que se distribuyen en tales espacios.

Ya que la apropiación territorial incluye dentro de sus fronteras a los vecinos del vecindario, se construye un doble sentido del "salvajismo" en la ciudad, que no deriva exclusivamente de las prácticas de comercialización -distribución de una mercancía que genera desorden y que supone varias suertes de "animalidad"- sino de las representaciones sobre ellas y sobre el traficante. El barrio se erige, de esta forma, como un espacio de creación multivocal de salvajismo.

### 3.1. CONSTRUYENDO EL SALVAJISMO EN LA CIUDAD

Sennet ha reconocido en la ciudad a un lugar que genera las diferencias aludiendo a la falta de un orden moral hegemónico válido para ella en su globalidad (1990). En este contexto, me interesa como la ciudad construye nuevas formas de "salvajismo" que constituyen complejos textuales a través de los cuales se puede leer la construcción del Otro en los contextos urbanos, y, a la vez, la constitución de identidades históricamente situadas (como la de los traficantes). El punto de partida es que los comerciantes de drogas ilegales son representados como salvajes que recorren y se apropian de las calles en la contemporaneidad. Una lectura de este corte implicaría atender a los discursos hegemónicos, y, principalmente, a las políticas anti-drogas<sup>1</sup>. No

obstante, si bien ese enfoque es necesario no es suficiente; aquí pretendo introducir algunos elementos para tratar los discursos hegemónicos partiendo de su heterogeneidad en cuanto a los múltiples actores involucrados, así como a la diversidad de sus prácticas representacionales.

En este sentido, una lectura sobre la construcción del Otro supone considerar las relaciones de poder en las que se insertan tales identidades. Por ello, más allá de la representación textual que en tanto etnógrafo he realizado sobre estos actores sociales, habría que considerar al estigma como un proceso multivocal que implica juegos diferentes relativos a los contextos, juegos situacionales que informan el orden y el desorden en la cultura, así como la permeabilidad entre discursos hegemónicos y "contrahegemónicos". La idea es enfocar esta polifonía desde la vida cotidiana de los traficantes.

La representación sobre el Otro es un punto de partida para la reflexión antropológica, reforzado por el hecho de que el encuentro colonial se constituyó sobre la base de una estructuración discursiva que debía apelar a la construcción de la distancia y la diferencia para reafirmar la supremacía en la jerarquía cultural de los conquistadores. Es en la asociación con las prácticas administrativas coloniales donde se ubica originalmente la etnografía, una matriz con la cual no ha terminado de romper sus lazos al reeditar constantemente la "nostalgia imperialista" como una forma de soslayar su responsabilidad en tales procesos y de ocultar el poder en su dimensión relacional y discursiva con el Otro estudiado (Rosaldo 1989: 69-70). Por otro lado, el colonialismo debe ser visto en su heterogeneidad, así, los supuestos de homogeneidad en la construcción deben ser deconstruidos para romper con las visiones monolíticas sobre la representación del Otro (Comaroff y Comaroff, 1985).



Mi posición es que -más allá del reconocimiento sobre el Otro bajo modelos de dominación colonial, vehiculizado por múltiples actores y estructuras que, históricamente situados, posibilitaron ideas, prácticas y políticas- existen construcciones discursivas contemporáneas que constantemente recrean elementos articuladores de esos discursos coloniales para ajustar sus propias prácticas de dominación, o para subvertirlas.

La idea es que tales nociones son parte del sentido común -entendido como espacio de producción y reproducción de significados hegemónicos y contrahegemónicos- y que en ello podemos encontrar un empate con el poder como uno de sus elementos constitutivos. Esta consideración nos introduce en la discusión sobre el carácter inventado y selectivo de la tradición "como el medio de incorporación práctica más poderoso" de las formaciones sociales (Williams en Roseberry, 1989). En este sentido, las tradiciones están situadas en la base de las identidades y se expresan en la cotidianidad. Los escenarios de la interacción social, por lo tanto, expresan el intrincado juego trabado entre tradición, hegemonía y contrahegemonía, y como ellos informan la identidad.

Digamos, en este contexto, algunas voces e imágenes que interpretan las drogas:

1. Un poster difundido por una fundación "que lucha contra las drogas" en Quito muestra la siguiente imagen: el plano es dominado por un hombre fuerte de porte atlético, quien es presentado parado y de frente; en su brazo izquierdo sostiene a un niño, asexual, quien aparece lánguido, desmayado y con manchas de picaduras en un brazo; finalmente, la única figura que se muestra completamente cubierta -un hombre en traje oscuro ocultando su cara con sombrero y gafas- se halla en posición de sumisión (casi arrodillado, como en penitencia) obligada por un golpe reiteradamente descargado por el hombre-fuerte con su

poderoso brazo derecho. Sobre el conjunto de estas imágenes se superpone el siguiente texto escrito: "COMBATE LAS DROGAS: regenera al adicto y denuncia al traficante".

2. Un portavoz oficial de la Policía Nacional -autor de dos libros sobre las drogas en Ecuador- se expresó en un evento "científico", organizado por esa misma fundación, en los siguientes términos: luego de aludir al carácter apocalíptico de nuestros tiempos,

comienzan a surgir y crecer sabandijas de aspecto nauseabundo; alimánias [sic] que se empeñan a [sic] destrozarse lentamente a los seres humanos; primero, en su espíritu, luego en su cuerpo. La época de estos malditos ha llegado: son los que cultivan, refinan y reparten las drogas intoxicantes. [...] En esta primera fase aparecen bestias del apocalipsis instalados junto a los establecimientos de estudios secundarios y, quizá [sic] hasta primarios, obsequiando el veneno del cuerpo y del cerebro; del espíritu y de la vida, la droga. (López Espinosa, 1990: 13-4).

La imagen del "salvaje", desde los discursos colonialistas, puede considerarse como una tradición inventada que participa de algunos elementos articuladores: 1. es exótico, se halla asociado a un mundo ejemplificador de estadios primitivos en la evolución; 2. se asocia a la idea de animalidad, lo cual tiene que ver con la cercanía y/o continuidad con la naturaleza (aquí se sitúa la ambigüedad entre la pureza de lo prístino y la fuerza de los instintos); 3. está inserto en un mundo con ausencia de leyes, caótico. En conjunto, estos ejes justifican el discurso por la imposición de un orden (cfr. Corbey, s.f.).

Estos discursos han sido deconstruidos en Antropología a partir de la reflexión levantada sobre la llamada "nostalgia imperialista" (Rosaldo op.cit.: 69-87). En síntesis, la crítica se plantea alrededor de la idea de que el etnógrafo al escribir sobre el Otro se situaba en un momento histórico en el cual las sociedades estudiadas estaban a punto de ser devastadas por la

maquinaria capitalista y, de esta forma, acudían a los últimos llamados de "lo auténtico" (Cohn 1980). Este sentido paradójico entre matar a alguien y elaborar un duelo sobre la propia víctima (Rosaldo id.: 70), encuentra una cabida retórica en los discursos hegemónicos sobre el problema de las drogas en las sociedades contemporáneas, pero con algunos matices.

Los golpes en el pecho, a lo sumo, se orientan a develar como víctimas del narcotráfico a los "adictos", quienes deben ser sujetos de "regeneración", "redención" y/o "ayuda"; pero en ningún caso se trata de una nostalgia sobre lo que la sociedad en su conjunto ha "construido" y "destruido", sino de la individualización de los procesos sociales que recaen en la perversión vehiculizada por determinados actores sociales. En este sentido se podría interpretar el "paradigma del salvataje" levantado por las fundaciones cuya misión es la "prevención" frente al influjo de esos individuos perversos: los traficantes.

Parafraseando a Clifford (1987: 121, 126), podemos encontrar que se remarca la linealidad de un "sentido histórico" -que es a la vez deshistorizante- creado por las representaciones oficiales, según el cual la entrada de esa otra suerte de salvajes -en su acepción "positiva" o, por lo menos, "inofensiva": los adictos asociados a la noción de infantilidad e incapacidad de respuesta frente a los psicoactivos- al consumo de drogas deviene indefectiblemente en la destrucción del estado prístino de su juventud, que se hallaría condenado a una inminente desaparición.

Por otro lado, la ambigüedad del salvajismo se reduce, en los discursos explícitos y en las prácticas efectivas, a sus connotaciones negativas. Así, la animalidad atribuida a los traficantes enfatiza la idea de ausencia de conciencia, pero como estamos hablando de una empresa capitalista por excelencia, ella puede ser vista, desde otra perspectiva, como la equivalencia de un homo economicus orientado exclusivamente por la búsqueda de

una acumulación individualista. Esto plantea una contradicción con las representaciones sobre la economía de la sociedad en general, la misma que es resuelta bajo la idea de la perversión de los ideales de la modernidad por los cuales los discursos tremendistas también entran en juego. Las sabandijas, las alimañas, las bestias del apocalipsis, se enfrentan a la restitución del orden a través de una lucha que los llevará a su exterminio. La civilización será, finalmente, restituida gracias a la justicia. La misión civilizadora -represiva- estará legitimada.

La idea fundamental es que las políticas anti-drogas, vistas como ejercicios ideológicos, trabajan en la producción discursiva de sujetos que, a su vez, articulan y sirven como soporte para el mismo discurso. Los traficantes, al ser deshistorizados, a la vez permiten articular una historicidad dada por la necesidad de conquista por parte de los portadores del orden. Este es el sentido más claro de los discursos hegemónicos como práctica de representaciones que orienta la praxis política (Stoler 1989), puesto que la cruzada contra las drogas en el caso ecuatoriano encuentra a uno de sus principales parámetros de éxito en la represión a los traficantes. Pero, por otra parte, esa misma praxis enseña que el tratamiento diferencial asignado en el discurso a éstos respecto de los consumidores -esa doble moralidad entre castigo y redención- se resuelve bajo el signo de la represión, ya que históricamente más del 50 % del total de los arrestos anuales son realizados contra consumidores (Andrade, e.p.).

Más allá de estas consideraciones sobre las representaciones hegemónicas, no hay ninguna hegemonía que sea total, lo cual destaca la capacidad de reinterpretación sobre tales discursos por parte de los actores sociales (cfr. Hobsbawm 1988). En los trabajos de Poole (1988) y de Berger (1972), se postula que la relativización de los estereotipos dominantes en las

representaciones se da desde la vida social y coincide con períodos de transformación histórica. Para el caso que nos ocupa, creo que es problemático afirmar lo segundo, pero sí se evidenciaría la gestación de discursos, con tintes contrahegemónicos, relativos a las drogas basados en juegos de interpretación contextuales y situacionales.

3. La tercera voz tiene que ver con una anécdota sobre un vecino del barrio en el que residía el informante:

Hay un señor que arrienda ahí, ... Bueno, este señor, yo no sé, vive solo, le gusta el atletismo y es carpintero. Entonces un día yo salía de la tienda comprando unos tabacos, cuando me llamó la atención, me dijo: 'Vecino, quiero hablar con usted'. Le dije: 'Sí, de que se trata?'. Dijo pues: 'Vea, yo voy a ser sincero con usted'. 'Sí, diga no más'. Me dice: 'Yo tengo que correr mañana por la Villaflora'. Le digo: 'Ah, muy bien, y que quiere que haga yo?'. Entonces me dice: 'Vea vecino yo ... por ahí he sabido que usted vende droga y quisiera un poquito de droga, si me puede vender o si me puede obsequiar, pero yo quiero este poquito para tomarme y tener más resistencia y a ver si es que gano; he corrido casi toda mi vida y casi nunca he ganado un trofeo. Entonces quisiera de que usted me facilite un poquito para ver si me tomo y poder ganar, porque dicen que tomándose eso uno tiene mucha más resistencia'. Entonces yo le dije: 'Sabe qué?. La droga que yo le puedo vender es una botella de puntas o una botella de Trópico, porque a mí me gusta el trago, y yo, de lo que usted me habla pues no sé de qué ser, qué clase de droga ser'' (Uno: 9).

Se podría hacer una lectura del discurso del vecino del traficante como una suerte de "colusión" en el contexto actual (Poole op.cit: 354-362). Según esta hipótesis, el punto de partida es una doble mirada basada en una relación de igualdad para la autorepresentación, puesto que es el discurso sobre la vecindad -de cercanía, si asumimos la percepción sobre la clase social en los entornos populares- el que se sitúa en la base del diálogo aunque éste se haya trabado entre desconocidos. Pero, además, la igualdad también, está dada en términos de la representación sobre "la droga" como objeto y como mercancía,

puesto que se parte de una caracterización positiva de la sustancia que tedricamente debería ser percibida por ambos interlocutores.

Si ello está sobre la base de la constitución del mercado de drogas ilegales, dado el acuerdo entre compradores y proveedores sobre la calidad y el valor simbólico de las mismas, en el caso citado asistimos a una apropiación del exotismo atribuido a las drogas bajo una connotación positiva puesto que el carpintero busca "una mayor resistencia" como garantía para lograr el éxito deportivo. Existe, precisamente, una inversión del paradigma mostrado en el poster analizado, puesto que el objetivo explícito es llegar a la imagen del hombre fuerte.

Además, es posible elaborar otra lectura: la reversión del discurso sobre "la droga" como respuesta del traficante. Este alude frontalmente, por un lado, a bebidas alcohólicas -que son sustancias psicoactivas excluidas del debate anti-drogas- y, por otro, a tipos específicos de alcohol, lo cual contrasta con la abstracción manejada en el discurso del atlético carpintero sobre las bondades de "la droga", abstracciones que son enarboladas tradicionalmente en los discursos hegemónicos para obviar, precisamente, la discusión específica sobre los límites y las posibilidades de sustancias psicoactivas concretas. Finalmente, se da otro nivel de reversión, esta vez frente al traficante como tal, puesto que la imagen del "salvaje"-definido como generador de caos- pasa a constituirse en un sujeto cuyo atributo es el poder en tanto manipulador de un orden que reposa en las sustancias. En este contexto aparece investido con propiedades cercanas a las de un shaman contemporáneo (de hecho uno de los términos para referirse a los traficantes, por parte de los consumidores, es el de "brujo").

Más allá del hecho puntual del encuentro referido, éste da cuenta de la apelación a un proceso de "socialización" en los

conocimientos sobre la droga que construye tradiciones alternativas que inclusive trascienden al grupo de usuarios, tradiciones que se popularizan vía oral puesto que la publicidad sobre este tipo de sustancias es inexistente, lo cual nos permitiría problematizar el análisis formulado por Berger (op. cit.) sobre el papel de la publicidad en el mundo actual. Pero, si, por un lado, podemos encontrar tales procesos no sólo legitimados por la expansión social del consumo de drogas o por la ampliación de discursos alarmistas frente a los cuales surgen respuestas, por otro lado, debemos considerar a tales procesos constituidos en un telón de fondo de poder, derivado del hecho de la ilegalidad del consumo y del tráfico, lo cual plantea la existencia de procesos de representación conflictivos: de maldiciones, brujerías y envidias como miradas cruzadas de representación.

El barrio puede ser conceptualizado como un espacio privilegiado para la producción de representaciones interpersonales, especialmente si nos remitimos a los modelos de vecindario de los estratos populares y a las interacciones que allí se sitúan. En ellos la construcción de la noción de "vecino" enfatiza el orden de la cercanía, pero, al mismo tiempo plantea el conflicto como una constante relacional cuando dentro de esa categoría está integrada una diversidad "salvaje". Este es un problema que se le plantea al traficante, y por extensión a su familia, en sus relaciones barriales. Ellos, por ejemplo, debieron cambiar de residencia por 5 ocasiones en un año y medio, para salvaguardar su negocio fundamentalmente frente a "la envidia" de la gente, antes que frente a la represión institucional.

Las alusiones a prácticas de estigmatización por parte del entorno inmediato son recurrentes desde la óptica del traficante, no obstante, las explicaciones sobre estos hechos se desplazan al plano simbólico. La forma más obvia fue mediante la presencia del dueño de casa para ejercer observación directa sobre sus

arrendatarios: "Yo no sé si tenía un entierro ... pero [el propietario] mucho cuidaba su casa" (Uno 1989: 7). Otras veces, ello dejaba de ser una presunción para entrar en el plano de las maldiciones asociadas a tradiciones indígenas: "... han sido brujos los dueños ... o sea, que les gustaba hacer la maldad, hermano, o sea, ponte te hacen cualquier porquería, huevón, te hacen mierda realmente. Puta, si mis hijas decían que veían huevadas, calaberas, esqueletos, que veían cosas raras ... Han sido criminales, unos indios pesados." (id.).

Vía rumores, la presión social determina una actitud diplomática, pero cargada de distancia, "porque conmigo de lejitos" (id. 8). Actitud que entra en crisis cuando el diagnóstico sobre la envidia de los vecinos -elaborada por una curandera urbana- es un hecho:

Quando yo tenía una tienda ... mis vecinos me brujearon, habían tirado tierra de cementerio, sí, justo a la tienda del negocio; cuando un día mi mujer se puso a limpiar, con una esponja, la puerta, se fue de coles y le dió un fuerte mal aire". [Se decidieron a acudir a una curandera quien procedió a limpiarles] "Doña Olga [la curandera] nos decía que nos tienen demasiada envidia ... y la envidia sabe ser de obra ... ha sabido obrar. Dijo: 'Sí, les tienen mucha envidia en ese barrio y únicamente va a cambiar si salen de ese barrio, porque la envidia es poderosa' (Uno: 10).

Las fuentes de ésta serían, principalmente, la percepción social de una relativa acumulación de capital ligada a la instalación coyuntural de un negocio alternativo y complementario al tráfico, pero sobre todo, como el motivo más recurrente durante la estada familiar en ese barrio popular, la visita de "gente bien, como usted" que eran miembros de las redes clientelares del traficante.

Ahora bien, un mismo actor atraviesa por distintos escenarios en un solo día, va desde el espacio privado hacia lo público y



viceversa. En cada uno de ellos se construyen discursos diferentes y, por lo tanto, sanciones sociales diversas. La identidad cultural puede ser definida como un problema de prácticas representacionales en campos de interacción, esto es, básicamente, como una invención interreferencial (cfr. Jackson 1989; Williams B. 1991).

La metáfora del "ciudadano como camaleón" (Sennett 1990) se muestra particularmente útil para repensar el problema de la construcción de identidades ligadas al tráfico de drogas ilegales, principalmente porque estos procesos ilustran la limitación de los acercamientos esencialistas al problema de la cultura. De otro lado, pensar sobre la identidad supone volver hacia la discusión sobre la tradición y el cambio en los términos formulados por Strathern (1992), quien sostiene que la continuidad de una tradición implica una constante reinención de ella, y, por lo tanto, ésta deviene de una actividad permanente, de un cambio constante.

En este sentido, nos parece particularmente importante el referirnos a la posición "fronteriza" de tales actores sociales, calidad que implica la permanente constitución de una identidad en proceso en la medida de que el ser estigmatizado los coloca en los límites culturales, cargados más de rechazo que de aceptación. Por lo tanto, la reversión de los estigmas en una identidad positiva es una producción cotidiana -tradición e invención en un mismo juego- que se relaciona tanto con la posicionalidad económica de los actores, como con los escenarios o "paisajes de poder" al interior de los cuales la contranormatividad se constituye alrededor de varios ejes superpuestos entendidos en su dimensión procesual. Así, variables tales como clase se pueden interpretar también como un juego de representaciones, puesto que más allá de las determinaciones económicas deben considerarse los componentes ideológicos que sirven para movilizar las prácticas ilícitas.

La identidad de actores de las economías subterráneas como los pequeños traficantes, en consecuencia, se relaciona con la economía política del narcotráfico como resultado de su posicionalidad dentro de la estructura de comercialización de las sustancias ilícitas (Bagley, et. al. 1991) y, a la vez, se relaciona con el contexto histórico y social en el que su actividad y sus discursos configuran estos espacios de negociación que hemos calificado como "fronterizos". La noción de frontera, por lo tanto, nos sirve a dos niveles. Primero, como espacios de "innovación" frente a los discursos hegemónicos puesto que las identidades se sujetan a las interacciones sociales más que a prescripciones que se superponen a los individuos. Segundo, como espacios privilegiados para analizar dos miradas de representación: la identidad de los ilegales desde sus prácticas cotidianas, y, la construcción de la diferencia respecto de la sociedad mayor entendida también como parte de un proceso de producción de identidades en oposición.

Finalmente, cabría reflexionar sobre la construcción del Otro en términos plurívocos pero relacionados con una condición de índole más estructural, puesto que en los microespacios se reedita una contradicción inherente a los ejercicios de dominación: dada la imposibilidad de la incorporación del Otro como Otro, las dinámicas de distanciamiento y resistencia postulan desarrollos autónomos (Stern, op.cit.). Aquí hemos postulado que la condición de ilegalidad de ciertos actores sociales atraviesa las representaciones que el conjunto de la sociedad construye sobre ellos, pero que los discursos sobre el salvajismo trascienden también esa condición al formar parte de tradiciones urbanas.

Desde esta perspectiva, el problema de las identidades puede ser planteado en los términos sugeridos por Clifford al discutir la "autenticidad" de las tradiciones inventivas en desarrollo que "están sujetos(as) a mezclas y juegos locales, cambios contextuales y tácticos, recombinación sincrética, importación-

exportación" (op. cit: 126). Si bien en esta discusión el autor alude a que las viejas dicotomías antropológicas pueden ser transformadas por diferentes sectores de la sociedad, el problema, para el caso que nos ocupa, podría ser planteado en términos de nuevas definiciones de autenticidad, incorporadas a la gestación de tradiciones en sectores sociales cuyos modelos de vida distan de ser los de la cultura dominante. No obstante, aquí sólo podemos limitarnos a puntualizar algunos problemas para interpretar la relación entre hegemonía y contrahegemonía desde la óptica de los ilegales. Algunas posibilidades son la "inversión" de los valores de la sociedad mayor, una parcial inversión, un distanciamiento, o -siendo postmodernos- una "relación irónica", de burla frente a tales discursos (cfr. Henman s.f.). Otro problema que queda planteado es la asociación entre economía política y cultura, puesto que en el plano del apoyo económico mutuo entre los diversos actores sociales implicados se podría estar consolidando otra tradición cultural sobre la base de prácticas articuladas a la "contravención", puesto que no se puede olvidar que para que haya "traficantes" se necesita un clima moral y legal de estigmatización del uso y del comercio de determinadas drogas, y es ese factor el que aparta a la "gente de bien" de tal comercio, y, al mismo tiempo, abre posibilidades a otros sectores.

=====

**NOTAS:**

1. Bonilla (1993) estudia el proceso de configuración del discurso "realista" de los decisores políticos norteamericanos y su influencia en la toma de decisiones en el plano doméstico en Ecuador y en el resto de los países andinos.

## BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila  
1988 "Fieldwork of a Dutiful Daughter", en S. Altarki y C. Fawzi (eds.), *Society*: 139-161. Nueva York: Syracuse U. Press.
- 1991 "Writing Against Culture", en R. Fox (ed.), Recapturing Anthropology: Working in the Present, Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.
- ANDERSON, Benedict  
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism; London: Verso.
- ANDRADE, Xavier  
1990 Pequeños Traficantes, estudio antropológico sobre la comercialización de drogas ilegales en pequeña escala, Quito: Fundación Nuestros Jóvenes.
- 1990 a "Pandillas Juveniles: una aproximación etnográfica a las drogas y la violencia", Informe de Investigación, s.e., Quito: FNIJ.
- 1994 "Políticas que generan violencia: una lectura de las prácticas represivas frente a las drogas en Ecuador", en: AA. VV., La Ley y La Droga, Quito: FESO.
- BAGLEY, Bruce, Adrián BONILLA Y Alexei PAEZ (eds.)  
1991 La economía política del narcotráfico, el caso ecuatoriano, Quito: Flacso y North-South Center.
- BEHAR, Ruth  
1991 "Death and Memory: From Santa María del Monte to Miami Beach", en *Cultural Anthropology*, 6 (3).
- 1992 "A Life Story to Take Across the Border: Notes on an Exchange", en George C. Rosenwald y Richard L. Ochberg (eds.), Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding, New Haven: Yale University Press.
- 1993 Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story. Boston: Beacon Press.
- BERGER, John  
1972 "Ways of Seeing". London: BBC and Penguin Books.
- BEVERLY, John  
1987 "Anatomía del Testimonio", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 13 (25): 7- 16.
- BONILLA, Adrián  
1993 Las insospechadas virtudes de lo perverso. Ecuador y

Narcotráfico en los noventas, Quito: FLACSO-Ecuador, North-South Center, University of Miami, Abya-Yala.

BOURGOIS, Philippe

1989 "In search of Horatio Alger: Culture and ideology in the crack economy" en Contemporary Drug Problems, vol. 16 (4), pp. 619-649.

CLIFFORD, James

1987 "Of Other Peoples: Beyond the 'Salvage' Paradigm". En Discussions in Contemporary Culture (1). pp. 121-137. Hal Foster ed. Seattle: Bay Press.

1988 "Identity in Mashpee", en The Predicament of Culture, Cambridge: Harvard University Press, pp. 277-346.

1988 "On collecting Art and Culture" en The Predicament of Culture, Cambridge: Harvard University Press.

COHEN, Anthony P.

1985 The Symbolic Construction of Community, London: Routledge.

COHN, Bernard S.

1980 "History and Anthropology: The State of Play". En Society and History 22. pp. 198-221.

COLBY, Benjamin y Lore Colby

1986 El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil, México, Fondo de Cultura Económica.

COMAROFF, Jean y John Comaroff

1985 "Christianity and colonialism in South Africa", en American Ethnologist 13 (1): 1-22.

CORBEY, Raymond,

"Alterity: The Colonial Nude", Photographic Essay, en Critique of Anthropology, vol. 8., # 3, 75-92.

CORONIL, Fernando y Julie Skurski

1991 "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela", en Comparative Studies in Society and History, 33 (2): 288-337.

DA MATTA, Roberto

1991 "A propósito de las micro-escenas y macro-dramas: notas sobre una cuestión de espacio y de poder en Brasil", en Rev. Nariz del Diablo, # 17, Quito: CIESE, pp. 87-93.

DE CERTEAU, Michel

1984 The Practice of Everyday Life, Los Angeles: Univ. of California Press.

DE LAURETIS, Teresa

- 1987 "The Technology of Gender" en Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction, Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, Michel  
1980 "The incitement to discourse" en The History of Sexuality, Vol. 1: An introduction, New York: Vintage Books.
- FRANK, Gelya  
1979 "Finding the Common Denominator: A Phenomenological Critique of Life History Method", en Ethos, vol. 7: 69-94.
- FREEMAN James y David Krantz  
1979 "The Unfulfilled Promise of Life Histories", en Biography, vol. 3: 1-13.
- HARAWAY, Donna  
1989 "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36" en Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science, London: Routledge.
- HENMAN, Anthony  
"Aspectos cognoscitivos de la mente humana: hacia una genealogía de las representaciones", s.e., Londres.
- HENMAN, Anthony y Oswaldo PESSOA (eds.)  
1986 Diamba Sarabamba: coletanea de textos brasileiros sobre a maconha, Sao Paulo: Ed. Ground.
- HOBBSBAMM, Eric  
1988 "Inventando tradiciones". En Historias (19), Mexico: s.e.
- JACKSON, Jean  
1989 "Is There a Way to Talk about Making Culture Without Making Enemies?" en Dialectical Anthropology 14: 127-143.
- LIMON, José  
1991 "Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography", en R. Fox (ed.), Recapturing Anthropology: Working in the Present: 175-193.
- LOPEZ ESPINOSA, Homero  
1990 "El tráfico ilícito de drogas y las acciones de control ejercidas por la Policía Nacional". Seminario La Droga en América Latina. Quito: mimeo.
- MYERHOFF, Barbara y J. Ruby  
1992 "A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology", en B. Myerhoff (ed.) Remembered Lives. The Work of Ritual, Storytelling, and Growing Older, Ann Arbor: U. of Michigan, Ann Arbor: 30-41.
- O' DONNELL, Guillermo

- 1991 "Situaciones": microescenas de la privatización de lo público en Sao Paulo", en Rev. Nariz del Diablo, # 17, Quito: CIESE: 87-93.
- POLIER, Nichole y William ROSEBERRY,  
1989 "Tristes tropos: los antropólogos postmodernos encuentran al otro y se descubren a sí mismos", en Economy and Society, 18(2), mayo de 1989. Traducción libre.
- POOLE, Deborah A.  
1988 "A one-eyed gaze: Gender in 19th Century Illustration of Peru", en Dialectical Anthropology 13. pp. 333-363. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- 1988 "Landscapes of Power in a Cattle-Rusting Culture of Southern Andean Perú", en Dialectical Anthropology, 12: 367-98.
- 1990 "Tradición, cultura y violencia en las provincias altas del Cuzco", ponencia presentada en el II Coloquio del Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andinas de CLACSO, Quito: mimeo Flacso.
- POOLE, Deborah y Gerardo RENIQUE  
1991 "The New Chroniclers of Peru: US Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion", en Bulletin of Latin American Research 10 (2): 133-91.
- PORTELLI, Alessandro  
1991 "The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Memory and the Event", en The Death of Luigi Trastulli and Other Stories, Albany: State University of New York Press: 1-26.
- PUJADAS, Juan José  
1992 El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Cuadernos Metodológicos # 5, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- ROSALDO, Renato  
1989 "Imperialist Nostalgia", en Culture and Truth: The remaking of social analysis. pp. 68-87. Boston: Beacon Press.
- ROSEBERRY, William  
1989 Anthropologies and Histories: essays in culture, history and political economy, New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- SALAZAR, Alonso  
1990 No nacimos pa' semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín, Bogotá: CINEP.
- SENNETT, Richard  
1990 "La ciudad de la indiferencia", en periódico La Vanguardia, 27 de Febrero.

- STERN, Stephen  
 1991 "Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics". Ponencia presentada en la Conferencia Internacional "1492 y la población indígena de las Américas". Quito: mimeo Flacso.
- STOLER, Ann  
 1989 "Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-century colonial cultures", en *American Ethnologist*, 16 (4).
- STRATHERN, Marilyn  
 1992 After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael  
 1984 "History as sorcery", en *Representations* 7: 187-209.
- 1989 "History as commodity" (with) Reply by Sidney W. Mintz y Eric R. Wolf, en *Rev. Critique of Anthropology* 9 (1): 7-31.
- 1992 "Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History as State of Siege", en The Nervous System, New York y Londres: Routledge, pp 11-35.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante  
 1981 Gregorio Condori Mamani, autobiografía, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- VALENZUELA, J. Samuel  
 1991 "Qué brujas esconden las micro-escenas ?", en *Rev. Nariz del Diablo*, # 17, Quito: CIESE, pp. 94-102.
- WILLIAMS, Brackette F.  
 1993 Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle. Durham: Duke University Press.

## DOCUMENTOS

HISTORIA DE VIDA del informante calificado. Su identidad fue codificada originalmente como informante UNO. Los datos fueron levantados en Quito, mediante una serie de entrevistas grabadas magnetofónicamente entre Julio de 1988 y Enero de 1989. Posteriormente, una primera versión editada textualmente fue cotejada con el informante durante sesiones realizadas entre Julio de 1992 y Enero de 1993. En esta tesis se ha citado la información corregida resultante de este segundo proceso de edición compartido. La versión referida tiene 105 páginas. Se cita de acuerdo al número de página correspondiente a dicha versión. Parámetros comunes de confidencialidad con respecto a información "peligrosa" fueron previamente definidos.